

**PONTIFÍCIO ATENEU SANTO ANSELMO  
INSTITUTO TEOLÓGICO SÃO PAULO**

**RENATO ESTEVÃO BIASI**

**A CAMINHADA ECLESIAL PÓS-CONCILIAR JUNTO AO POVO KAINGANG**

**SÃO PAULO – 2010**

**PONTIFÍCIO ATENEU SANTO ANSELMO  
INSTITUTO TEOLÓGICO SÃO PAULO**

**RENATO ESTEVÃO BIASI**

**A CAMINHADA ECLESIAL PÓS-CONCILIAR JUNTO AO POVO KAINGANG:  
Recepção e desafios dos “Encontros da Pastoral Indigenista do Alto Uruguai (RS)” na  
Diocese de Passo Fundo**

Dissertação apresentada à banca examinadora do Instituto Teológico São Paulo como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Teologia Sistemática da Missão, junto ao Pontifício Ateneu Santo Anselmo, sob orientação do Professor Doutor Paulo Suess.

**SÃO PAULO – 2010**

**BANCA EXAMINADORA:**

**Prof. Dr. Paulo Guenter Sues**

---

Orientador e Presidente da Banca

**Prof. Dr. Luiz Gonzaga Scudeler**

---

1º Leitor

**Prof. Dr. Heinrich Alexander Otten**

---

2º Leitor

*“Enquanto o Brasil real não assumir, com a devida lucidez e honestidade sua trajetória indígena e indigenista – anti-indígena secularmente, na política oficial – este país, pluricultural, pluriétnico, plurinacional, não estará em paz com sua consciência, ignorará sua identidade e carregará a maldição de ser – oficialmente – etnocida, genocida, suicida”.*  
(D. Pedro Casaldáliga, bispo de São Félix do Araguaia).

*“A causa indígena não pode constituir-se apenas num ‘anexo’ à Pastoral de uma diocese ou prelazia, em cujo território ainda existem alguns índios. A causa indígena é um tremendo desafio para a Igreja TODA no Brasil. Diante da triste realidade e macabra condição de morte dos últimos ‘restos’ de fortes a Igreja não pode calar-se”*  
(D. Erwin Kräutler, bispo de Xingu-PA e Presidente do Cimi).

### **Minha especial gratidão...**

Aos meus familiares, pela vida, pelo apoio na vocação e incentivo na efetivação deste projeto de estudo e pelo carinho que ajudou a enfrentar a saudade de casa.

À Adveniat e à Congregação dos Missionários Oblatos de Maria Imaculada, pelos recursos que possibilitaram a efetivação deste projeto de estudo.

À direção, aos professores e colaboradores do Itesp, em especial do setor de pós-graduação, pela ajuda, estímulo e pelo esforço em construir um saber com o rigor científico, voltado para a promoção humana.

Ao professor e amigo Paulo Suess, pela disposição em aceitar a orientação deste trabalho, por suas provocações e contribuições para o despertar do projeto de pesquisa, pelo esforço e compreensão na orientação e pelo seu compromisso na defesa dos direitos indígenas, desafiando a uma ação missionária comprometida com a causa indígena.

Aos professores Alexandre Otten e Luiz Gonzaga Scudeler, pelo olhar crítico e pelas sugestões por ocasião do exame de qualificação, o que deu maior consistência ao trabalho.

Aos colegas de curso das turmas de 2007, 2008 e 2009, pela acolhida, amizade e troca de experiências.

Aos Kaingang da T.I. Ligeiro, pela acolhida e por ajudar a contemplar o rosto indígena de Deus. Gratidão especial aos amigos Danilo e Maria, pelo alimento partilhado e pela disposição em falar de suas vidas; ao Kuiã Inocência, que retornou ao seio da mãe-terra em fevereiro de 2009, e sua esposa Olinda, pela vida partilhada e pelas histórias contadas.

Ao Pe. Elli Benincá e à Ir. Rosirene Nascimento, pelas presenças marcantes na história do Epiau, pelas conversas, pelo testemunho na promoção dos povos indígenas e pela leitura e sugestões no processo de elaboração desta dissertação.

À amiga e colega de mestrado Regina Reinart, pela tradução do resumo para a língua inglesa.

À Rosa Maria Varalla, pelo auxílio com a revisão em mais esta dissertação.

À Diocese de Passo Fundo e ao Instituto de Teologia e Pastoral (Itepa), pelo incentivo e apoio na continuidade dos estudos.

Ao Conselho Indigenista Missionário (Cimi), pelo despertar e contínuo fortalecimento do compromisso com a causa dos povos indígenas.

À Província Marista do Brasil Centro-Sul, especialmente aos Irmãos da Casa da Acolhida, pela hospitalidade e pela possibilidade de formar uma comunidade de vida e missão. À dona Terezinha, pelo cuidado como a um filho e às “meninas” colaboradoras, pelo trabalho e pela amizade.

À Direção do Colégio Marista Nossa Senhora da Glória, especialmente ao Núcleo de Pastoral, Osmar, Maria de Lurdes, Regina, Renata, Ângela, Marilda, Isabel, Vani, Ana Maria..., à Equipe da Solidariedade, pela amizade e pelo trabalho conjunto na formação cristã entre crianças e jovens.

Aos amigos e amigas que ajudaram a desvendar os mistérios, encantos e desencantos da cidade de São Paulo, especialmente Natividade, Ir. Neri, Ir. Murad, Ir. Beatriz, Vanessa e Luciana.

Ao Pe. Donizete Coelho e aos agentes de pastoral da Paróquia São Joaquim, pela acolhida, amizade e possibilidade de participar de uma comunidade eclesial.

Enfim, a todos que, de uma forma ou de outra, contribuíram para que este trabalho se tornasse realidade.

*Meu sincero reconhecimento!*

## RESUMO

O objetivo central desta dissertação é a memória, a análise e o horizonte das contribuições dos “Encontros da Pastoral Indigenista do Alto Uruguai – Epiiau” para a ação missionária desenvolvida pela Igreja Católica, na região do Interdiocesano Norte do Rio Grande do Sul, junto ao povo Kaingang no período pós-conciliar. Os reflexos em termos de efetivação das propostas e dos compromissos assumidos foram analisados a partir da Pastoral Indigenista da Diocese de Passo Fundo.

O trabalho se desenvolve no sentido de localizar o Epiiau no processo de renovação eclesial e no contexto mais amplo de mobilização e articulação popular por reformas políticas, econômicas e sociais, tanto na sociedade brasileira quanto em nível de continente latino-americano.

A análise do Epiiau teve como referência os relatórios produzidos ao término de cada encontro. Inicialmente, fez-se a memória da caminhada através da elaboração de um resumo de cada relatório, com destaque para temáticas, ações e compromissos assumidos. Na sequência, encontra-se uma análise de conjunto a partir de alguns eixos temáticos, considerados linhas mestras da Pastoral Indigenista.

O Epiiau, ao longo desses mais de 25 anos, tem cumprido importante tarefa, de colocar a questão indígena na agenda dos desafios pastorais das dioceses e paróquias do Interdiocesano Norte. Um longo caminho já foi trilhado, muitas propostas e ações foram assumidas e efetivadas. Porém, algumas propostas e ações ficaram pelo caminho, produzindo um clima de desencantamento. Com isso, se destaca a necessidade de retomar a causa indígena e seus desafios pastorais.

Palavras-chave: Epiiau; Povo Kaingang; Pastoral Indigenista; Renovação Pós-Conciliar.

## ABSTRACT

The main objective of this dissertation is the memory, analysis and horizon of the contributions of the “Meetings of the Pastoral Ministry with the Indigenous Peoples of Alto Uruguai” (In Portuguese these meetings are called “Epiiau” from the initials of each word in the title). It explores the missionary engagement of the Catholic Church at interdiocesan level in the northern region of the Brazilian State of Rio Grande do Sul with the indigenous people of Kaingang during the post-Conciliar period. Analyzed by the Indigenous Pastoral Ministry of the Passo Fundo Diocese, the reflections looked at the realisation of the proposals and the commitments undertaken.

The thesis develops the sense of placing the Epiiau in the process of ecclesial renewal and, in the wider context, in the process of mobilization and popular articulation of political, economic and social reforms at the level of Brazilian society and within the Latin-American continent.

The analysis of the Epiiau had as its reference the minutes recorded at the end of each meeting. In the beginning, there is a memory journey formed by looking at the summaries of each report, with emphases on themes, actions and commitments undertaken. Following this, there is an societal analysis based on some of the principal topics considered as the main streams running through the Indigenous Pastoral Ministry.

The Epiiau, along these more than 25 years, achieved the important task of putting the indigenous question on to the agenda of the pastoral challenges of the dioceses and parishes in the interdiocesan region of the north of Rio Grande do Sul. A long path has been furrowed; many proposals and actions have been made and followed through. However, some proposals and actions fell by the wayside which have in turn caused a certain climate of disenchantment. Thus the necessity to once again take up the indigenous question and its pastoral challenges.

Key words: Epiiau, the people Kaingang, Indigenous Pastoral Ministry, post-Conciliar renewal.

## ABREVIATURAS E SIGLAS

AG – Ad Gentes  
Apois – Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Sul  
CEBs – Comunidades Eclesiais de Base  
Celam – Conselho Episcopal Latino-Americano  
Cepi – Conselho Estadual dos Povos Indígenas - RS  
Cetap – Centro de Tecnologias Alternativas Populares  
Cimi – Conselho Indigenista Missionário  
CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil  
Comin – Conselho de Missão entre Índios  
Conclat – Conferência das Classes Trabalhadoras  
CPI – Comissão Pró-Índio  
CPT – Comissão Pastoral da Terra  
Crab – Comissão Regional de Atingidos por Barragens  
CUT – Central Única dos Trabalhadores  
DM – Documento de Medellín  
DP – Documento de Puebla  
DSD – Documento de Santo Domingo  
DAp – Documento de Aparecida  
DGAE – Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora no Brasil  
Emater-RS – Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural do Rio Grande do Sul  
Enapiau – Encontro de Agentes da Pastoral Indígena do Alto Uruguai  
EN – Evangelii Nuntiandi  
Epiu – Encontro da Pastoral Indigenista do Alto Uruguai  
FAG – Frente Agrária Gaúcha  
Funasa – Fundação Nacional da Saúde  
GS – Gaudium et Spes  
IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística  
Itepa – Instituto de Teologia e Pastoral – Passo Fundo-RS  
LG – Lumen Gentium  
MAB – Movimento dos Atingidos por Barragens  
MST – Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra  
Opan – Operação Anchieta  
PP – Populorum Progressio  
PT – Partido dos Trabalhadores  
SPI – Serviço de Proteção ao Índio  
STR – Sindicato dos Trabalhadores Rurais  
T.I. – Terra Indígena  
TdL – Teologia da Libertação  
UNI – União das Nações Indígenas

# SUMÁRIO

INTRODUÇÃO GERAL .....	11
I - DESAFIOS QUE EMERGEM DA REALIDADE INDÍGENA E DA RENOVAÇÃO PÓS-CONCILIAR .....	19
1. O Povo Kaingang .....	20
1.1- Principais aspectos da cultura Kaingang .....	28
1.1.1- O mito de origem Kaingang .....	28
1.1.2- A origem mítica do sistema de metades clânicas .....	31
1.1.3- O Ritual do Kiki ou culto aos mortos .....	33
1.1.4- Nomenclatura .....	36
1.1.5- Exercício do poder .....	38
1.1.6- A concepção de Terra-Mãe a partir da narrativa mítica .....	42
1.2- A presença indígena na Diocese de Passo Fundo .....	43
1.2.1- Terra Indígena Ligeiro .....	44
1.2.2- Terra Indígena Carreteiro .....	45
1.2.3- Terra Indígena Serrinha .....	45
1.2.4- Os indígenas acampados e residentes nas cidades .....	47
2. Um olhar sobre o contexto sócio-político que está na base do Epiau .....	49
2.1- Panorama histórico .....	49
2.2- A crítica antropológica .....	55
2.3- A emergência das questões relacionadas à terra no RS .....	61
2.3.1- Antecedentes .....	61
2.3.2- O Master .....	62
2.3.3- O acampamento da Encruzilhada Natalino .....	65

3. O debate eclesiológico .....	70
3.1- O Concílio Vaticano II: a reforma possível .....	70
3.2- A Conferência de Medellín .....	76
3.3- Alguns âmbitos da renovação eclesial .....	79
3.3.1- Teologia da Libertação .....	79
3.3.2- Criação do Conselho Indigenista Missionário (Cimi) – 1972 .....	81
3.3.3- Criação da Comissão Pastoral da Terra (CPT) – 1975 .....	82
3.3.4- 1º Encontro Intereclesial das CEBs – 1975 .....	83
3.3.5- Romaria da Terra – RS .....	84
3.4- A Conferência de Puebla .....	86
II - O EPIAU COMO RESPOSTA DA IGREJA DO INTERDIOCESANO NORTE DO RS FACE À QUESTÃO INDÍGENA .....	88
1. Memória dos 25 anos de caminhada .....	89
2. Síntese e temas transversais .....	119
2.1- Realidade indígena .....	119
2.2- Evangelização e inculturação .....	121
2.3- Eclesiologia .....	124
2.4- Ecumenismo .....	126
2.5- A questão da terra .....	127
III - ASSUMIR A CAMINHADA COM ABERTURA PARA NOVAS EXIGÊNCIAS .....	129
1. Fazer valer as propostas .....	130
1.1- Natureza missionária .....	130
1.2- Encarnação .....	132
1.3- Evangelização e promoção humana .....	134
1.4- Reconhecimento do direito de autodeterminação .....	136

1.5- Escuta e diálogo .....	138
2. Efetivar ações inacabadas .....	140
2.1- Atendimento da Paróquia .....	141
2.2- Atendimento da Diocese de Passo Fundo .....	142
2.3- O Epiiau como espaço de formação permanente .....	143
3. Novas inspirações para um contexto plurireligioso e pluricultural .....	145
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	149
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	153

## INTRODUÇÃO GERAL

A presença sistemática da Igreja Católica junto ao povo Kaingang no Rio Grande do Sul remonta à década de 1840, quando um grupo de padres jesuítas, a pedido do governo da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul, foi desenvolver o trabalho de catequese nos aldeamentos que estavam sendo criados. Pela Portaria de 10 de janeiro de 1848, o Presidente da Província, Manuel Antônio Galvão, autorizou o início da catequese. Neste mesmo ano, foi realizada a primeira expedição missionária; contava com três padres e visitaram os indígenas de Nonoai e Guarita. Logo, porém, o número de padres cresceu e passaram a atuar em outros lugares. Em 1851, havia sete padres, atuando em três aldeamentos: Nonoai, Guarita e Campo do Meio. Os padres jesuítas desenvolveram o trabalho de catequese nos aldeamentos Kaingang por um curto período. No final de 1851, a Assembléia Legislativa Provincial não aprovou a renovação do contrato para a catequese e, no ano seguinte, eles deixaram os aldeamentos.

A partir desse marco inicial, nesses mais de 160 anos de presença e atuação, entre encontros e desencontros, simpatia e antipatia, várias práticas de catolicismo foram desenvolvidas junto ao povo Kaingang. No trabalho de dissertação de mestrado em Ciências Sociais, *História e utopia na Terra Indígena Ligeiro: a presença da Igreja Católica entre os Kaingang na região norte do Rio Grande do Sul* (PUCSP, 2009), fizemos uma análise dessa presença. Nesse trabalho, realizamos o estudo sobre os principais aspectos da cultura Kaingang a partir da literatura antropológica, tendo como referencial o mito de origem, o qual foi tomado enquanto modelo exemplar, história

sagrada.<sup>1</sup> Face às informações ali encontradas, buscamos na T.I. Ligeiro um contraponto, construindo uma leitura da sua trajetória histórica e da realidade atual. Vimos que a tendência da literatura antropológica é de preservar os aspectos históricos e culturais tidos como “originais”, constitutivos da “identidade” Kaingang. A partir dessa leitura, geralmente somos levados a pensar: “os Kaingang ‘são’ assim”! Entretanto, quando se observa a realidade atual, tomando-se como ponto de partida os processos violentos pelos quais passaram, suas acomodações, adaptações e controles culturais em vista da sobrevivência e do mínimo reconhecimento dentro da sociedade que os oprime, se percebe que muito do que está dito na literatura antropológica não se evidencia na maneira como ali é apresentado. Portanto, a descrição do povo Kaingang da T.I. Ligeiro forneceu elementos para dizer-se: “os Kaingang ‘vivem’ assim”!

A partir disso, analisamos a presença e atuação da Igreja Católica, a influência que exerceu quanto à mudança no universo religioso e cultural Kaingang. Nesse sentido, três experiências de catolicismo se destacaram: a) missionário, na década de 1840, assim denominado porque os agentes foram os missionários jesuítas; b) popular, no qual se destaca a figura mítica do “Monge” João Maria, o qual sintetiza a atuação de três personagens entre as décadas de 1840 e 1910 e que ainda hoje povoa o imaginário religioso dos mais velhos; c) institucional, relacionado com o período da restauração católica no Rio Grande do Sul, especialmente na segunda metade do século XIX, quando as comunidades indígenas passaram a fazer parte de uma paróquia e atendidas pelo pároco. Em relação ao catolicismo institucional, analisamos alguns aspectos da metodologia e das práticas no período anterior e posterior ao Concílio Vaticano II, observando a nova proposta e postura da Igreja que se forjou a partir desse importante evento eclesial.

Essas formas ou experiências de catolicismo praticadas junto às comunidades Kaingang não foram recebidas com a mesma intensidade. O catolicismo missionário e o institucional pré-Vaticano II, fortemente atrelados à colonização e marcados pela conquista espiritual eram simplesmente tolerados por causa do aparato que impunha e os legitimava. Exatamente ao contrário foi a receptividade do catolicismo popular. Por ser desenvolvido sem o controle da instituição, por não estar atrelado à colonização e em virtude da aproximação com a cosmovisão indígena, obteve uma receptividade maior. Também o

---

<sup>1</sup> Entre os principais autores que fundamentam esta abordagem destacamos: Mircea ELIADE, *Aspectos do mito* (1989); Claude LÉVI-STRAUSS, *Antropologia estrutural* (1975) e *Mito e significado* (1997); Bronislaw MALINOWSKI, *Magia, ciência e religião* (1988); Edgar MORIN, *O método 5* (2005).

catolicismo do pós-Vaticano II na sua vertente preocupada com os problemas sociais – Teologia da Libertação, Cimi, CPT, CEBs – teve boa receptividade, uma vez que estava pautado numa evangelização libertadora e não mais colonizadora e civilizadora. Independente da receptividade, todas as formas de catolicismo representaram rupturas e profundas alterações no universo religioso e cultural Kaingang. Contudo, não deixaram de ser Kaingang. Um dos personagens emblemáticos nesse processo é o Kuiã, o agente religioso, que faz uso de diversos elementos do catolicismo (orações, imagens de santos), sem deixar de lado aspectos próprios da cultura como, por exemplo: a utilização de ervas medicinais (ervas do mato, como costumam chamar) e certos procedimentos de benzedura.

Em suma, se o trabalho de dissertação supracitado apontou para uma significativa transformação cultural realizada pela comunidade, fruto dos processos históricos internos ou por força da interferência da colonização, também indicou que há um processo de controle cultural, o qual fundamenta a resistência enquanto povo.<sup>2</sup> O desafio, que emerge daí, é o de desenvolver uma ação missionária que reconheça o histórico de violência e interferência no universo religioso e cultural Kaingang, que respeite as manifestações atuais e que apoie o processo de resistência cultural. Por aí passa a utopia da construção e conquista da terra sem males.

A ação missionária representa uma das formas de influência e interferência no universo religioso e cultural Kaingang. Porém, isso é muito mais intenso se analisado no conjunto do processo de colonização do Rio Grande do Sul. O povo Kaingang teve um enfrentamento extremamente violento junto às frentes de expansão colonizadora. Sob o pretexto de não atrapalhar o avanço da colonização, foram caçados pelas Companhias de Pedestres com o auxílio de “bugreiros” e submetidos aos aldeamentos.<sup>3</sup> Esses aldeamentos foram constituídos à pouca distância das cidades, como é o caso da T.I. Ligeiro. Isso os privou daquele “sossego” que encontravam em meio às matas, onde havia o alimento, a

---

<sup>2</sup> Neste trabalho não abordaremos o conceito de cultura e de transformação cultural. Apenas fazemos referência a alguns trabalhos que versam sobre o assunto: Denys CUCHE, *A noção de cultura nas ciências sociais* (2002); Fredrik BARTH, *Grupos étnicos e suas fronteiras* (1998); Guillermo Bonfil BATALLA, *La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos*, *Anuário Antropológico* (1988); Clifford GEERTZ, *A interpretação das culturas* (1989); Roque de Barros LARAIA, *Cultura: um conceito antropológico* (2006); Darcy RIBEIRO, *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil Moderno* (1986).

<sup>3</sup> As Companhias de Pedestres eram forças militares constituídas com a finalidade de manter a segurança dos colonos contra as chamadas “correrias” indígenas. Deviam também proteger os aldeamentos contra possíveis ataques de indígenas não aldeados. Essa força militar saía a procura dos indígenas no caso de algum ataque e rapto de colonos e contavam com auxílio de “bugreiros”, força paramilitar de combate aos indígenas; faziam verdadeiras caçadas e chacinas de indígenas que resistiam aos aldeamentos.

moradia e o espaço propício para a realização de seus rituais. A proximidade das terras indígenas com a população não-indígena, devido aos pequenos aldeamentos, levou ao estabelecimento de contatos permanentes, fortemente marcados pelo racismo, preconceito e prestação de serviços, com o indígena visto apenas como mão-de-obra barata. Segundo Telmo Marcon, “os aldeamentos marcaram uma ruptura radical no modo de ser e de viver dos índios kaingáng” (1994b, p. 93). Além da influência exercida pela Igreja Católica e da interferência violenta promovida pelas frentes de expansão colonizadoras, a partir da década de 1980 verifica-se o ingresso de várias denominações de Igrejas Pentecostais em terras indígenas. Na T.I. Ligeiro, atualmente, encontram-se onze denominações destas igrejas. A partir desse momento, a presença missionária se tornou mais complexa e competitiva e a Igreja Católica representa apenas uma força missionária entre outras junto às comunidades indígenas.

Como se distinguem essas Igrejas e denominações entre si em suas propostas salvíficas e na prática sócio-cultural? Para responder essa pergunta seria necessário fazer uma tipologia do cristianismo anunciado e das práticas eclesiais desenvolvidas em cada uma dessas denominações. Isso permitiria observar como tais igrejas se distinguem ou não em sua relevância para o povo Kaingang. Este trabalho demandaria uma pesquisa de campo aprofundada, que pretendo realizar num trabalho acadêmico posterior.<sup>4</sup>

Nesta dissertação de mestrado pretendemos realizar, de certa maneira, uma abordagem prévia ao trabalho tipológico mencionado. A intenção é fazer uma análise específica da atuação da Igreja Católica no contexto pós-conciliar. Qual é a proposta salvífica e quais são os gestos sócio-culturais significativos da Igreja Católica junto ao povo Kaingang? Que ações são desenvolvidas no sentido de responder às demandas e às necessidades apresentadas atualmente pelas comunidades indígenas?

No intuito de delimitar o campo de análise, tomaremos como foco de pesquisa os textos e documentos produzidos numa ação conjunta de reflexão e planejamento da Pastoral Indigenista em nível mais abrangente que passou a ser denominado Encontro da Pastoral Indigenista do Alto Uruguai – Epiau. Portanto, não será analisada toda a Pastoral

---

<sup>4</sup> Em relação à influência das Igrejas Pentecostais entre os Kaingang existem alguns trabalhos de pesquisa já realizados, dentre os quais destacamos: Ledson Kurtz de ALMEIDA, *Dinâmica religiosa entre os Kaingang do Posto Indígena de Xapecó* (1998) e *Análise antropológica das igrejas cristãs entre os Kaingang baseada na etnografia, na cosmologia e dualismo* (2004); Juracilda VEIGA, *As religiões cristãs entre os Kaingang: mudança e permanência* (2004b); Robin M. WRIGHT, *Transformando os deuses* (Vol. 1, 1999 e Vol. 2, 2004).

Indigenista, nem toda a ação desenvolvida pela Igreja junto às comunidades indígenas. O foco será a análise a partir do corpo documental produzido pelo Epiáu. Os reflexos em termos de contribuições, limites e desafios relativos a esses encontros serão visualizados a partir da observação da Pastoral Indigenista realizada na Diocese de Passo Fundo-RS.

O Epiáu está situado num contexto mais amplo de crítica, a exemplo das três *Declarações de Barbados* e de autocrítica em relação à ação missionária, um contexto de renovação da Igreja Católica suscitada pelo Concílio Vaticano II e pelas Conferências Episcopais Latino-americanas de Medellín e Puebla. O primeiro Epiáu foi realizado em 1983, em Passo Fundo-RS, e envolveu diretamente bispos, padres, religiosos e agentes de pastoral leigos das quatro dioceses do Interdiocesano Norte do Rio Grande do Sul: Passo Fundo, Frederico Westphalen, Erechim e Vacaria, além das Dioceses de Chapecó, do Oeste catarinense e Guarapuava, do Paraná, que passaram a participar posteriormente. O Epiáu nasceu com o objetivo de reunir os diversos agentes de pastoral dessa ampla região, ligados direta ou indiretamente à Pastoral Indigenista, para a reflexão, planejamento e articulação de ações pastorais junto às comunidades indígenas; serviria de suporte às equipes de Pastoral Indigenista nas dioceses e paróquias. A equipe do Regional Sul do Cimi ajudou na articulação e coordenação desses encontros e participa desse processo até os dias atuais.

Toda essa movimentação em torno da questão indígena emergiu de um movimento mais amplo em nível de América Latina em vista de denunciar a violência histórica e sistemática cometida contra os povos indígenas; visava ainda auxiliar o indígena a conquistar seus direitos como protagonista da ação social e a buscar caminhos alternativos às velhas práticas de catequização e cristianização, numa postura de autocrítica da presença colonizadora e civilizadora da Igreja, diante dos desafios da inculturação que eram interpretados e propostos a partir do Vaticano II, como ficou explícito em Medellín:

Até agora a Igreja contou principalmente com uma pastoral conservadora, baseada numa sacramentalização com pouca ênfase numa prévia evangelização. Pastoral apta, sem dúvida, para uma época em que as estruturas sociais coincidem com as estruturas religiosas, em que os métodos de comunicação dos valores (família, escola...) estavam impregnados de valores cristãos e onde a fé se transmitia quase pela própria força da tradição. Hoje, entretanto, as próprias transformações do continente exigem a revisão dessa pastoral, a fim de que se adapte à diversidade e pluralidade culturais do povo latino-americano (DM, n. 6.1).

Os apelos à inculturação e à renovação da ação evangelizadora foram progressivamente ampliados, especialmente a partir da Exortação Apostólica *Evangelii*

*Nuntiandi* (EN, 1975), do Papa Paulo VI, e da terceira Conferência de Puebla, em 1979. Sobre a necessidade de adaptar o método de evangelização às realidades locais, Paulo VI exorta: “A evangelização perderia algo da sua força e da sua eficácia se, porventura, não tomasse em consideração o povo concreto a que se dirige, não utilizasse a sua língua, os seus sinais e símbolos; depois, não responderia também aos problemas que este povo apresenta, nem atingiria a sua vida real” (EN, n. 63).

Dessa forma, verifica-se que o nascimento do Epiau representa uma abertura e uma resposta da Igreja do Interdiocesano Norte do Rio Grande do Sul à realidade indígena, auxiliando-a a desenvolver uma atividade capaz de contribuir com as demandas emergentes das comunidades. Em 2008 foi realizado o 25º Epiau, no qual, além de outros assuntos, foi comemorado seu Jubileu. O tema que norteou o encontro sintetiza o espírito dessa comemoração: “Nossas práticas, nossas metodologias e nossa história nos impulsionando – vinte e cinco anos de Pastoral Indigenista”.

O objetivo desse trabalho consiste em: analisar o momento histórico, antropológico, político, social e eclesial que levou a Igreja do Interdiocesano Norte do Rio Grande do Sul a organizar o Epiau como espaço para articular uma melhor atuação junto à realidade indígena; sistematizar e analisar os relatórios dos Epiaus, enquanto corpo documental produzido coletivamente, e sintetizar os principais temas e propostas em torno de eixos analíticos; identificar as principais propostas assumidas no Epiau e avaliar sua incidência na ação pastoral desenvolvida no trabalho de base.

A escolha do tema foi motivada pelo envolvimento pessoal com a realidade indígena. Sou natural do município de Charrua-RS, onde se encontra a T.I. Ligeiro, a maior comunidade indígena da Diocese de Passo Fundo. Nesse município, a população indígena representa hoje cerca de 43% da população total. Até concluir o ensino fundamental, o contato que eu possuía com os indígenas era intenso, tanto na escola como em outros momentos da vida social. No ano 2000, já como estudante de teologia, participei pela primeira vez do Epiau, que já estava na sua 18ª edição. Em 2002, esse contato foi intensificado a partir de um trabalho sistemático de acompanhamento a duas comunidades indígenas da Diocese: T.I. Ligeiro e Carreteiro. A partir de 2003 até 2006, atuei como coordenador da equipe diocesana da Pastoral Indigenista da Diocese de Passo Fundo. Infelizmente, em nenhuma dessas etapas foi possível uma dedicação mais intensa, em virtude de sempre haver a designação também para outros trabalhos que ocupavam a maior

parte do tempo. Contudo, o contato e a aproximação com a realidade indígena foram aumentando gradativamente e assumido numa postura de abertura, solidariedade e colaboração com a causa indígena enquanto testemunho pessoal e eclesial de evangelização. O espaço da pesquisa e elaboração desta dissertação apresenta-se como possibilidade de maior qualificação do trabalho junto à realidade indígena. Serve também de incentivo à continuidade de novas pesquisas relacionadas ao tema.

Em função do que foi exposto, neste trabalho nem sempre se distinguem claramente o pesquisador e o missionário. Em alguns momentos os papéis se confundem. Além disso, em certos momentos o trabalho parece extrapolar o campo da reflexão teórica e adentrar no terreno da prática pastoral. O esforço que empreendemos é sim por uma fundamentação teórica, amparada no Magistério da Igreja e nos autores contemporâneos que refletem a teologia da missão, mas com a intenção de que a reflexão realizada possa reverter em frutos para a caminhada da Pastoral Indigenista do Interdiocesano Norte, em especial para a Diocese de Passo Fundo. Como pesquisador e missionário, nos colocamos numa postura de autocrítica, com olhos voltados para uma ação missionária cada vez mais comprometida com a causa indígena.

O corpo da dissertação é composto por três capítulos. No primeiro capítulo, abordamos o contexto que está na base do Epiau. Nesse sentido, realizamos uma breve descrição do povo Kaingang<sup>5</sup> tomando por base a literatura antropológica e aspectos da realidade atual, tendo como referência aqui a T.I. Ligeiro. Na sequência, caracterizamos alguns aspectos do contexto social mais abrangente, especialmente do período entre as décadas de 1960 a 1980, que serviram de impulso e inspiração para a realização do Epiau, tais como: a crítica antropológica ao modelo missionário desenvolvido pela Igreja Católica e a emergência dos movimentos sociais, de maneira especial aqueles ligados à terra e à atuação da CPT. Essa abordagem nos permite situar o Epiau e o movimento indígena como um todo para além da renovação eclesial, ou seja, no sentido mais abrangente das lutas dos movimentos sociais por reformas estruturais na sociedade brasileira, os quais tiveram um decisivo apoio dos setores da Igreja Católica comprometidos com a transformação social enquanto testemunho de evangelização libertadora. Por fim, encontra-se uma abordagem ao debate eclesiológico suscitado pelo Concílio Vaticano II e pelas Conferências de

---

<sup>5</sup> No Rio Grande do Sul estão presentes as etnias Kaingang e Guaraní. Pelo fato do povo Kaingang ser em número maior e por ser a única etnia presente na Diocese de Passo Fundo, a dissertação se atém apenas a este grupo étnico.

Medellín e Puebla. Analisamos o esforço do Epiiau em se situar nessa linha de renovação da ação missionária, num contexto maior de abertura e renovação da Igreja Católica no Brasil e na América Latina. Delimitamos esse debate ao período anterior ao início do Epiiau.

No segundo capítulo, a atenção está voltada para o Epiiau em si. O instrumento utilizado para esta análise foram os relatórios elaborados ao término de cada encontro. Com isso, se lança um olhar sobre as principais questões da Pastoral Indigenista tratadas nos encontros. Inicialmente, foi construída uma síntese dos principais temas e questões refletidas, explicitadas através de um breve resumo de cada encontro. Em seguida, foi realizada uma análise a partir de alguns eixos temáticos.

No terceiro capítulo, apontamos os principais desafios sobre os quais a Pastoral Indigenista precisa debruçar-se. Destacamos as propostas assumidas ao longo dos 25 anos de realização dos encontros. Verificamos que algumas foram concretizadas e outras ficaram pelo caminho. Reafirmamos a importância do Epiiau e sua necessária revitalização como espaço de debate e planejamento de ações em conjunto. Além disso, destacamos os novos desafios à Pastoral Indigenista, os quais precisam ser assumidos num espírito de compromisso evangélico e solidariedade à causa indígena.

## **I - DESAFIOS QUE EMERGEM DA REALIDADE INDÍGENA E DA RENOVAÇÃO PÓS-CONCILIAR**

A primeira tarefa desta dissertação consiste na contextualização do nosso objeto de pesquisa, o Epiau, a qual será realizada a partir de três enfoques. Inicialmente, construímos uma descrição do povo Kaingang. A realidade indígena, tanto Kaingang quanto Guarani, constitui-se no foco de preocupação do Epiau e da Pastoral Indigenista na região do Interdiocesano Norte do Rio Grande do Sul. Assim, com a descrição do povo Kaingang, apresentamos a complexidade religiosa e cultural própria da realidade indígena e que se constituem em desafios à Pastoral Indigenista. O Epiau, entre outras atividades que ainda apresentaremos, se tornou um espaço de estudo, de compreensão da história, da cultura, da sociedade e da cosmovisão indígena, em vista de uma ação missionária embasada no respeito ao protagonismo e à autodeterminação, capaz de auxiliar as comunidades indígenas em suas necessidades.

Na sequência, destacamos alguns aspectos do contexto social mais abrangente que serviram de base, inspiração e provocação para a realização do Epiau. Esse encontro da Pastoral Indigenista está interligado a um conjunto de fatores e acontecimentos históricos não só locais, mas também nacionais e internacionais. Assim, localizamos o Epiau, a Pastoral Indigenista e o movimento indígena num contexto mais amplo de mobilização popular, de emergência dos movimentos sociais, de crítica ao modelo de missão pautado na cristianização e civilização dos povos indígenas.

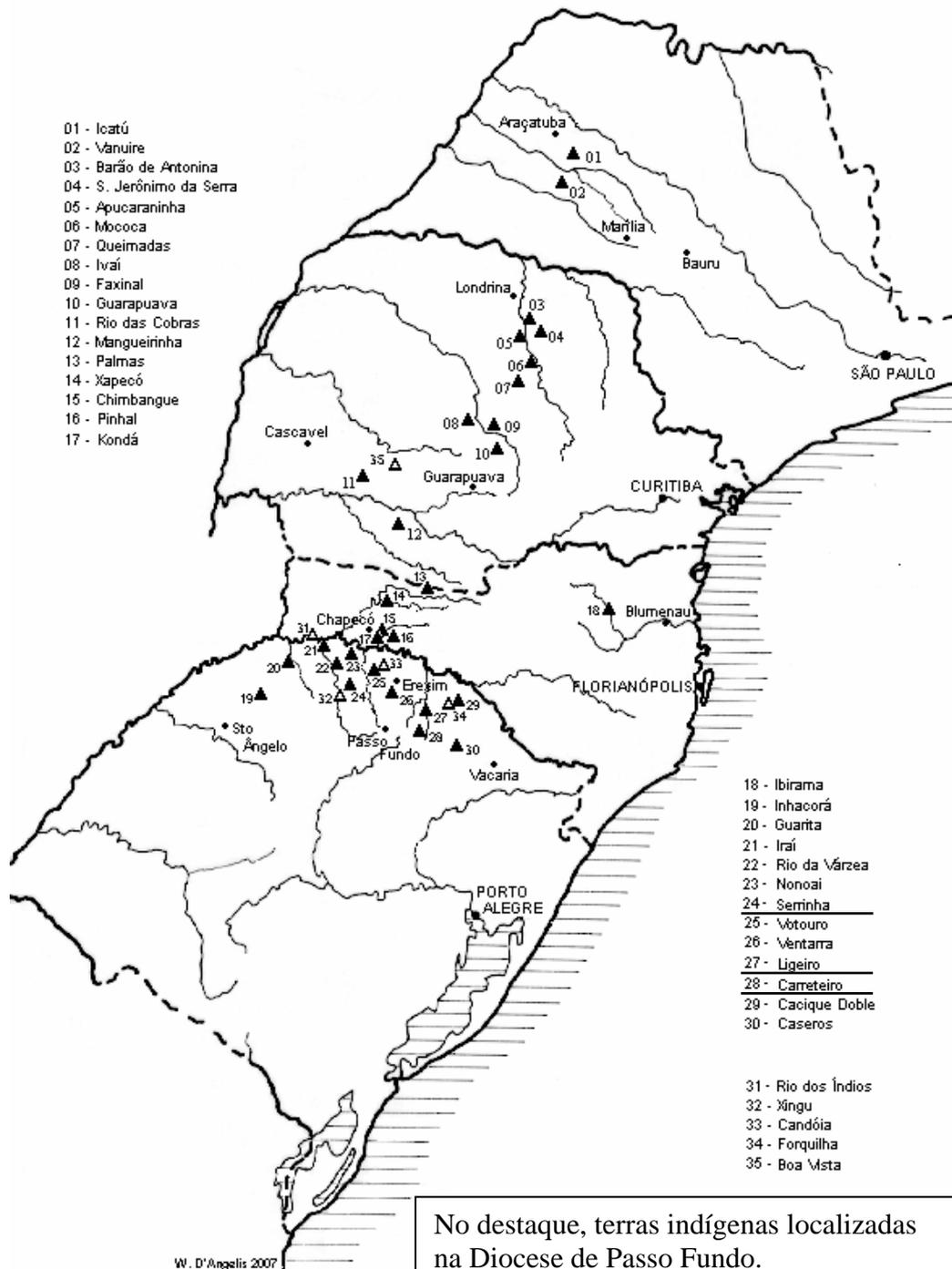
Por fim, abordamos o processo de renovação pós-conciliar da Igreja e situamos o Epiau como parte do esforço renovador empreendido pela Igreja do Interdiocesano Norte

do Rio Grande do Sul. Com isso, este primeiro capítulo colocará em evidência as provocações, os desafios e a realidade sobre a qual o Epiáu se debruçou e assume como ponto de partida até os dias atuais.

## **1. O POVO KAINGANG**

Os Kaingang formam um dos povos indígenas mais numerosos da atualidade, estimados em aproximadamente 30 mil indivíduos, distribuídos em mais de 30 Terras Indígenas descontínuas ao longo dos Estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná e São Paulo. No Rio Grande do Sul, eles totalizam cerca de 14.889 indivíduos, dos quais cerca de 640 vivem em 8 acampamentos. Além dos Kaingang, há uma significativa presença do povo Guarani, com aproximadamente 1.680 indivíduos, dos quais cerca de 113 vivem em 5 acampamentos. A distribuição da população Kaingang pelo Brasil e os números da população indígena total relativos ao Estado do Rio Grande do Sul podem ser visualizados no mapa e no quadro que seguem.

# ÁREAS KAINGANG



**QUADRO 1 - TERRAS INDÍGENAS JURISDICIONADAS PELA FUNAI NO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL**

MUNICÍPIO	TERRA INDÍGENA/ ALDEIA	ÁREA (hectares)	SITUAÇÃO FUNDIÁRIA	POP. KAINGANG	POP. GUARANI	POP. TOTAL
Cacique Doble	Cacique Doble	4.426	Homologada - 1991	772	4	776
<b>Charrua</b>	<b>Ligeiro</b>	<b>4.552</b>	<b>Homologada - 1991</b>	<b>1.512</b>	<b>0</b>	<b>1.512</b>
Redentora e Tenente Portela	Guarita	23.406	Homologada - 1991	5.319	337	5.656
São Valério do Sul	Inhacorá	2.843	Homologada - 1991	942	0	942
<b>Água Santa</b>	<b>Carreteiro</b>	<b>602</b>	<b>Homologada - 1991</b>	<b>193</b>	<b>0</b>	<b>193</b>
Iraí	Iraí	279	Homologada - 1993	498	0	498
Muliterno e Ibiraiaras	Monte Caseiros	1.112	Homologada - 1998	416	0	416
Salto do Jacuí	Saltinho	234	Homologada - 1998	0	156	156
Erebango	Ventarra	284	Homologada - 1998	198	0	198
Benjamin Constant do Sul	Votouro	3.361	Homologada - 2000	956	27	983
Camaquã	Pacheca	1852	Homologada - 2000	0	56	56
Palmares do Sul	Granja Vargas	43	Homologada - 2001	0	32	32
Maquine	Campo Molhado - Nhudorã	2.266	Homologada - 2001	0	37	37
Caraá	Varzinha	776	Homologada - 2003	0	44	44
Rodeio Bonito	Rio da Várzea	16.415	Homologada - 2003	477	0	477
Viamão	Canta Galo	286	Homologada - 2007	1	96	97
<b>Constantina, Engenho Velho, Ronda Alta e Três Palmeiras</b>	<b>Serrinha</b>	<b>11.950</b>	<b>Processo de indenização</b>	<b>2.395</b>	<b>1</b>	<b>2.396</b>
Estrela	Estrela	-	Acampamento	91	10	101

Farroupilha	Farroupilha	-	Acampamento	53	0	53
Lageado	Lageado	-	Acampamento	29	0	29
Porto Alegre	Morro do Osso	-	Acampamento	92	0	92
Porto Alegre	Lomba Kaingang	-	Acampamento	172	0	172
Porto Alegre	Lami	-	Acampamento	0	18	18
São Leopoldo	São Leopoldo	-	Acampamento	77	0	77
Capivari do Sul	Capivari	-	Acampamento	0	48	48
Riozinho	Km 45 – Itapoá	-	Acampamento	0	19	19
Maquine	Gruta/ Espriado/ Pinheira	-	Acampamento	0	18	18
Lajeado do Bugre	Lajeado do Bugre	-	Acampamento	54	0	54
Mato Castelhano	Mato Castelhano	-	Acampamento	72	0	72
Carazinho	Carazinho	-	Acampamento	0	0	0
Pontão	Pontão	-	Acampamento	0	0	0
Erebango	Mato Preto	-	Em estudo	0	45	45
Faxinalzinho	Kandóia	-	Em estudo	134	0	134
Salto do Jacuí	Júlio Borges	-	Em estudo	101	0	101
Cacique Doble	Passo Grande da Forquilha	-	Em estudo	122	0	122
Camaquã	Água Grande	-	Em estudo	0	20	20
Guaíba	Petim	-	Em estudo	0	20	20
Tapes	Arroio Velhaco	-	Em estudo	0	7	7
Caçapava do Sul	Irapuá	-	Em estudo	0	67	67
Viamão	Estiva	-	Em estudo	2	76	78

Porto Alegre	Lomba do Pinheiro – Guarani	10	Contrato C/V	0	72	72
Viamão	Itapuã	27	Parque Estadual	0	49	49
Vicente Dutra	Rio dos Índios	715	Declarada posse	115	0	115
São Miguel das Missões	Inhacapetum	236	Decreto Estadual	0	140	140
Barra do Ribeiro	Coxilha da Cruz	202	Decreto Estadual	1	146	147
Barra do Ribeiro	Flor do Campo	-	-	0	32	32
Barra do Ribeiro	Passo da Estância	-	-	0	16	16
Barra do Ribeiro	Passo Grande	-	-	0	42	42
Salto do Jacuí	Horto Florestal	-	-	95	0	95
Torres	La Figueira	-	-	0	45	45
<b>TOTAL</b>		<b>75.877</b>		<b>14.889</b>	<b>1.680</b>	<b>16.569*</b>

Fonte: Funasa 2008.

\* Este quadro com as Terras Indígenas no Rio Grande do Sul foi obtido junto à sede da Administração Regional da Funai, em Passo Fundo, em outubro de 2008. Ao conferir os números, verificou-se um erro de cálculo na totalização da população, o qual foi corrigido.

Em relação à classificação linguística, os Kaingang fazem parte do Tronco Linguístico Macro-Jê, dentro do qual constituem a Família Jê.<sup>6</sup> A grande maioria é bilíngue, falante da língua materna e do português. A situação atual da língua Kaingang quanto à sua utilização é bastante variada e muito diversa de uma área à outra, “indo desde as comunidades que são praticamente monolíngües em língua indígena (como na área do Ivaí, PR), até a situação dos Kaingang de São Paulo, onde a maioria das pessoas são monolíngües em português”.<sup>7</sup> Uma das reivindicações dos movimentos indígenas nos últimos anos é por uma educação diferenciada, com conteúdos voltados à cultura indígena e por um bilinguismo que permita o indivíduo situar-se dentro do universo cultural que vive.

Estudos arqueológicos<sup>8</sup> revelam que os Kaingang não são originários da atual área de ocupação. Teriam migrado para o Sul do Brasil a partir de algum lugar próximo às nascentes dos rios São Francisco e Araguaia. Segundo Francisco Silva Noelli, “o atual conjunto de dados etnológicos, lingüísticos, biológicos e arqueológicos sustenta a hipótese de que a origem e começo da expansão dos Kaingang e Xokleng deu-se a partir de uma área fora do Sul, no Brasil central e áreas vizinhas acima do Paralelo 16°, onde está concentrada a maioria das populações do tronco Macro-Jê”.<sup>9</sup> Este processo migratório, segundo Greg Urban,<sup>10</sup> teria iniciado há cerca de três mil anos, porém, faltam dados mais precisos quanto à chegada à região que atualmente ocupam.

Os contatos sistemáticos dos Kaingang com as frentes de expansão colonizadora se intensificaram a partir do início do século XIX, quando em 1810, se deu a conquista dos Campos de Guarapuava, efetivada por uma Real Expedição militar, após alguns anos de

---

<sup>6</sup> Um estudo detalhado sobre a classificação linguística dos povos indígenas no Brasil pode ser encontrado em: Benedito PREZIA e Eduardo HOORNAERT, *Brasil indígena: 500 anos de resistência*, p. 230 a 239.

<sup>7</sup> Juracilda VEIGA, *Cosmologia e práticas rituais Kaingang*, p. 35.

<sup>8</sup> Sobre a arqueologia Kaingang destacamos alguns dos estudos mais recorrentes: Pedro Ignácio SCHMITZ, *As tradições ceramistas do planalto sul-brasileiro. Documentos*, n. 2 (1988); Arno Alvarez KERN, *Antecedentes indígenas* (1994); Fabíola Andréa SILVA, *As cerâmicas dos Jê do sul do Brasil e os seus estilos tecnológicos: elementos para uma etnoarqueologia Kaingang e Xokleng*. In: Lúcio Tadeu MOTA, Francisco Silva NOELLI e Kimiye TOMMASINO (Orgs.), *Urí e Wāxi: estudos interdisciplinares dos Kaingang*.(2000); Francisco Silva NOELLI, *Repensando os rótulos e a História dos Jê no Sul do Brasil a partir de uma interpretação interdisciplinar*. In: Lúcio Tadeu MOTA, Francisco Silva NOELLI e Kimiye TOMMASINO (Orgs.), *Urí e Wāxi: estudos interdisciplinares dos Kaingang* (2000) e *O mapa arqueológico dos povos Jê no Sul do Brasil*. In: Kimiye TOMMASINO, Lúcio Tadeu MOTA e Francisco Silva NOELLI (Orgs.), *Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang* (2004).

<sup>9</sup> Francisco Silva NOELLI, *Repensando os rótulos e a História dos Jê no Sul do Brasil a partir de uma interpretação interdisciplinar*. In: Lúcio Tadeu MOTA, Francisco Silva NOELLI e Kimiye TOMMASINO (Orgs.), *Urí e Wāxi: estudos interdisciplinares dos Kaingang*, p. 29.

<sup>10</sup> A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas. In: Manuela Carneiro da CUNHA (Org.), *História dos índios no Brasil*, p. 88-90.

intensa resistência. Em 1812, já submetidos teve início o processo de aldeamento e catequese. Segundo Juracilda Veiga, “a conquista dos campos de Guarapuava aconteceu nos moldes de guerra justa contra os ‘índios bárbaros’, em que a escravização de índios aprisionados era amparada em uma Carta Régia de 1809, determinando o povoamento daqueles campos”.<sup>11</sup>

Como crescia o interesse político e econômico pela região Sul, à conquista dos Campos de Guarapuava seguiu-se a conquista dos demais territórios de ocupação Kaingang: Palmas e Oeste catarinense, em 1838 e os Campos de Nonoai, no Noroeste do Rio Grande do Sul, em 1845. A conquista dessas terras se realizou à custa de violência generalizada contra grupos que impunham resistência e assumiu diversas facetas: violência das armas, praticada pelas Companhia de Pedestres, forças militares que contavam com o auxílio de “bugreiros”, que faziam verdadeiras caçadas e chacinas de indígenas que resistiam aos aldeamentos; a violência do preconceito e da discriminação, ao serem chamados de “indolentes”, “preguiçosos”, “pagãos”; a violência cultural imposta pelos aldeamentos e pela catequização, que os reduziu e os transformou em “bugres”; a violência institucionalizada, praticada pela legislação governamental; e tantas outras formas de violência que foram praticadas ao longo da história até os dias atuais.<sup>12</sup>

Em relação à denominação Kaingang, foi introduzida na literatura antropológica na segunda metade do século XIX, possivelmente na década de 1880. Tal denominação se encontra em anotações de missionários, sertanistas e outros agentes a serviço do governo. Porém, sua identificação é atribuída a Telêmaco Borba,<sup>13</sup> em virtude da sua longa

---

<sup>11</sup> Juracilda VEIGA, *Aspectos fundamentais da cultura Kaingang*, p. 53. A Carta Régia foi editada pelo Príncipe Regente D. João VI, em 01/04/1809, e aprovava “o plano de povoar os Campos de Guarapuava e de civilisar os indios barbaros que infestam aquelle territorio”. O texto da Carta Régia em: Manuela Carneiro da CUNHA (Org.), *Legislação indigenista no século XIX: uma compilação: 1808-1889*, p. 69.

<sup>12</sup> Na impossibilidade de traduzir em poucas páginas o processo da conquista e a violência praticada contra o povo Kaingang, indicamos alguns estudos específicos: Luís Fernando da Silva LAROQUE, *Lideranças Kaingang no Brasil Meridional: 1808-1889. Pesquisas*, n. 56 (2000) e *Fronteiras geográficas, étnicas e culturais envolvendo os Kaingang e suas lideranças no Sul do Brasil: 1889-1930. Pesquisas*, n. 64 (2007); Ítala Irene Basile BECKER, *O índio Kaingang no Rio Grande do Sul* (1995); Lúcio Tadeu MOTA, *As guerras dos índios Kaingang: a história épica dos índios Kaingang do Paraná: 1769-1924* (1994); Darcy RIBEIRO, *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil Moderno* (1986); Silvio Coelho dos SANTOS, *Índios e brancos no Sul do Brasil: a dramática experiência dos Xokleng* (1973); Lígia SIMONIAN (Org.), *Visualização: Estado expropria e domina Povo Guarani e Kaingang* (1980). Um flagrante da violência cometida contra os povos indígenas são os Relatórios sobre a *Violência contra os povos indígenas no Brasil: 2003 a 2005, 2006 a 2007 e 2008*, elaborados pelo Cimi (2005, 2007 e 2008). Também do Cimi há a publicação *Outros 500: construindo uma nova história* (2001), onde constam vários relatos e reflexões em relação à violência cometida contra os povos indígenas no Brasil.

<sup>13</sup> Observações sobre os indígenas do Estado do Paraná. *Revista do Museu Paulista*. São Paulo, v. 6, 1904.

convivência com os Kaingang no vale do Tibagi e por ter sido ele o primeiro a publicar e divulgar em termos nacionais este etnônimo. Até então, diversas eram as formas de denominação desse povo: “Gualachos e Chiquis pelos padres jesuítas no século XVII, Guaianás por parte da literatura histórica paulista do final do século XIX e início do século XX. Também foram chamados de Coroados pelos agentes do Estado e pelos religiosos que atuaram junto a eles no século XIX e XX, assim como pela sociedade que os envolvia”.<sup>14</sup> Há que se observar ainda o cunho político-ideológico da denominação das populações indígenas, a qual não se refere apenas a uma questão linguística, mas está inserida num contexto de colonização. Nesse sentido, dois nomes com os quais os Kaingang foram identificados merecem uma observação.

O nome *Coroado* foi, por muito tempo, utilizado por autoridades civis, religiosas e a sociedade envolvente para designar os Kaingang. A origem dessa nomenclatura se liga ao estilo como cortavam o cabelo, em forma tonsura ou coroa. Contudo, não gostavam de ser chamados por este nome “aportuguesado”. “Essa pode ter sido mais um maneira de buscar dissolver a etnia kaingang na população nacional, negando a sua autodeterminação e sua identidade”.<sup>15</sup> Um outro nome utilizado para designar os Kaingang e que já nasceu pejorativo foi *bugre*. Este epíteto, utilizado especialmente pela população regional não-indígena, se encontra no mesmo contexto colonizador de “dissolução”, “assimilação” e “integração” do indígena ao “povo brasileiro”. É ainda mais agravante porque está numa linha depreciativa, de vulgarização e negação da pessoa (como indivíduo) e da cultura indígena. É um termo com pleno sentido discriminatório, que persiste até nossos dias em relação ao Kaingang e demais povos indígenas.<sup>16</sup> Mas os Kaingang “resistiram e lutaram contra a ocupação de seus territórios e sua dissolução entre o povo brasileiro”. Eles insistiram em ser chamados de Kaingang e não de *bugres* ou *Coroados*, “denominação inventada pelos brancos”.<sup>17</sup>

---

<sup>14</sup> Lúcio Tadeu MOTA, A denominação Kaingang na literatura antropológica, histórica e lingüística. In: Kimiye TOMMASINO, Lúcio Tadeu MOTA e Francisco Silva NOELLI (Orgs.), *Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang*, p. 3. Neste artigo, o autor faz a análise detalhada sobre o processo e as pessoas envolvidas até chegar à denominação Kaingang.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>16</sup> Cf. Roberto Cardoso de OLIVEIRA, *Do índio ao bugre* (1976).

<sup>17</sup> Lúcio Tadeu MOTA, A denominação Kaingang na literatura antropológica, histórica e lingüística. In: Kimiye TOMMASINO, Lúcio Tadeu MOTA e Francisco Silva NOELLI (Orgs.), *Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang*, p. 14.

## 1.1- PRINCIPAIS ASPECTOS DA CULTURA KAINGANG

Destacamos a seguir os principais aspectos da cultura Kaingang, segundo sua recorrência na literatura antropológica. Além da descrição de como tais aspectos ali aparecem, apontamos alguns elementos referentes à atualidade, tomando como ponto de partida a T.I. Ligeiro, situada na Diocese de Passo Fundo.

### 1.1.1- O mito de origem Kaingang

Em tempos idos, houve uma grande inundação que foi submergindo toda a terra habitada pelos nossos antepassados. Só o cume da serra *Crinjijimbé* emergia das águas. Os *Caingangues*, *Cayurucrés* e *Camés Curutuns* nadavam em direção a ela, levando na boca achas de lenha incendidas. Os *Cayurucrés* e *Camés* cansados, afogaram-se; suas almas foram morar no centro da serra. Os *Caingangues* e alguns poucos *Curutuns*, alcançaram a custo o cume de *Crinjijimbé*, onde ficaram, uns no solo, e outros, por exigüidade de local, seguros aos galhos das árvores; e ali passaram muitos dias sem que as águas baixassem e sem comer; já esperavam morrer, quando ouviram o canto das saracuras que vinham carregando terra em cestos, lançando-a à água que se retirava lentamente. Gritaram eles às saracuras que se apressassem, e estas assim o fizeram, amiudando também o canto e convidando os patos a auxiliá-las; em pouco tempo chegaram com a terra ao cume, formando como que um açude, por onde saíram os *Caingangues* que estavam em terra; os que estavam seguros aos galhos das árvores transformaram-se em macacos e os *Curutuns* em bugios. As saracuras vieram, com seu trabalho, do lado donde o sol nasce; por isso nossas águas correm todas ao Poente e vão todas ao grande Paraná. Depois que as águas secaram, os *Caingangues* se estabeleceram nas imediações de *Crinjijimbé*. Os *Cayurucrés* e *Camés*, cujas almas tinham ido morar no centro da serra, principiaram a abrir caminho pelo interior dela; depois de muito trabalho chegaram a sair por duas veredas: pela aberta por *Cayurucrê*, brotou um lindo arroio, e era toda plana e sem pedras; daí vem terem eles conservado os pés pequenos; outro tanto não aconteceu a *Camé*, que abriu uma vereda por terreno pedregoso, machucando ele, e os seus, os pés que incharam na marcha, conservando por isso grandes pés até hoje. Pelo caminho que abriram não brotou água e, pela sede, tiveram de pedi-la a *Cayurucrê* que consentiu que a bebessem quanto necessitassem. Quando saíram da serra mandaram os *Curutuns* para trazer os cestos e cabaças que tinham deixado em baixo; estes, porém, por preguiça de tornar a subir, ficaram ali e nunca mais se reuniram aos *Caingangues*: por esta razão, nós, quando os encontramos, os pegamos como nossos escravos, fugidos que são. Na noite posterior à saída da serra, atearam fogo e com a cinza e carvão fizeram tigres, *ming*, e disseram a eles: –vão comer gente e caça–; e os tigres foram-se, rugindo. Como não tinham mais carvão para pintar, só com cinza fizeram as antas, *oyoro*, e disseram: –vão comer caça–; estas, porém, não tinham saído com os ouvidos perfeitos, e por esse motivo não ouviram a

ordem; perguntaram de novo o que deviam fazer; *Cayurucré*, que já fazia outro animal, disse-lhes gritando e com maus modos: –vão comer folhas e ramos de árvore–; desta vez elas, ouvindo, se foram: eis a razão porque as antas só comem folhas, ramos de árvores e frutas. *Cayurucré* estava fazendo outro animal; faltava ainda a este os dentes, língua e algumas unhas, quando principiou a amanhecer, e, como de dia não tinha poder para fazê-lo, pôs-lhe às pressas uma varinha fina na boca e disse-lhe: –Você, como não tem dente, viva comendo formiga–; eis o motivo porque o tamanduá, *Ioty*, é um animal inacabado e imperfeito. Na noite seguinte continuou e fe-los muitos, e entre eles as abelhas boas. Ao tempo que *Cayurucré* fazia estes animais, *Camé* fazia outros para os combater; fez leões americanos, (*mingeoxon*), as cobras venenosas e as vespas. Depois de concluído este trabalho, marcharam a reunir-se aos *Caingangues*; viram que os tigres eram maus e comiam muita gente, então na passagem de um rio fundo, fizeram uma ponte de um tronco de árvore e, depois de todos passarem, *Cayurucré* disse a um dos de *Camé*, que quando os tigres estivessem na ponte puxassem esta com força, afim de que eles caíssem na água e morressem. Assim o fez o de *Camé*; mas, dos tigres, uns caíram à água e mergulharam, outros saltaram ao barranco e seguraram-se com as unhas; o de *Camé* quis atirá-los de novo ao rio, mas, como os tigres rugiam e mostravam os dentes, tomou-se de medo e os deixou sair: eis porque existem tigres em terra e nas águas. Chegaram a um campo grande, reuniram-se aos *Caingangues* e deliberaram casar os moços e as moças. Casaram primeiro os *Cayurucrés* com as filhas do *Camés*, estes com as daqueles, e como ainda sobravam homens, casaram-nos com as filhas dos *Caingangues*. Daí vem que, *Cayurucrés*, *Camés* e *Caingangues* são parentes e amigos.<sup>18</sup>

O mito de origem Kaingang foi narrado a Telêmaco Borba, possivelmente na década de 1880, pelo Cacique Arakxó, cuja história “ouviu da mãe da mãe de sua mãe, tendo esta ouvido-a de seus progenitores”.<sup>19</sup> É provável que tenha sido ele a narrar também outros mitos: origem da agricultura, origem do canto e da dança, como adquiriram o fogo, entre outros, todos registrados por Borba no livro *Atualidade indígena*, considerado “o mais denso *corpus* da mitologia Kaingang”.<sup>20</sup>

Os mitos coletados por Telêmaco Borba estão presentes nos diversos estudos de etnólogos e antropólogos sobre os Kaingang, especialmente os mais recentes. “As lembranças, a memória, a oralidade presente na origem do mito, desde os progenitores da bisavó do Cacique Arakxó, vêm passando por transformações interpretativas, ao

---

<sup>18</sup> Telêmaco M. BORBA, *Atualidade indígena*, p. 20-22.

<sup>19</sup> Idem, Observações sobre os indígenas do Estado do Paraná. *Revista do Museu Paulista*, v. 6, 1904, p. 61.

<sup>20</sup> Juracilda VEIGA, A retomada da festa do Kikikoi no P.I. Xapecó e a relação desse ritual com os mitos Kaingang. In: Lúcio Tadeu MOTA, Francisco Silva NOELLI e Kimiye TOMMASINO (Orgs.), *Urí e Wāxi: estudos interdisciplinares dos Kaingang*, p. 261.

mesmo tempo em que os acontecimentos do mundo objetivo vão se sucedendo na vida dos Kaingang”.<sup>21</sup>

Ganha destaque nos estudos antropológicos mais recentes a referência ao mito de origem como síntese ou “versão resumida da cosmologia dualista kaingang”.<sup>22</sup> O mito apresenta uma concepção de mundo onde a dimensão humana, e os universos natural e sobrenatural interagem e se influenciam reciprocamente. Isso revela a compreensão de que “a natureza não é inerte ou neutra. Ao contrário, é viva e atuante”.<sup>23</sup> A presença dessa vitalidade dinâmica, pulsante e criativa na cosmovisão Kaingang aponta para a necessidade de organizar as relações entre os seres humanos e desses com os universos natural e sobrenatural. O mito procura dar conta desse processo de organização, atribuindo sentido, significado e legitimidade.

Pelo fato de não pertencermos à cultura Kaingang, nem participarmos diretamente do cotidiano da comunidade indígena, somos levados a pensar o mito de origem na perspectiva de chave de leitura para a compreensão deste universo simbólico-cultural.<sup>24</sup> Entendemos o mito na linha de uma história sagrada, um modelo exemplar, pois nele está contado algo que se relaciona com a vida. Mesmo que o mito não opere tal como foi registrado, de alguma forma ele está presente na vida do povo, pois sua substância “não se encontra nem no estilo, nem no modo de narração, nem na sintaxe, mas na *história* que é relatada”.<sup>25</sup>

Mircea Eliade reforça a interpretação que valoriza o mito de origem na análise da cultura. Segundo ele, “o mito designa uma ‘história verdadeira’ e, sobretudo, altamente preciosa, porque sagrada, exemplar e significativa”.<sup>26</sup> É a contextualização na sociedade onde foi gestado que confere ao mito essa significação. Ele procura traduzir uma experiência social complexa, que envolve crenças, forças sobrenaturais, organização

---

<sup>21</sup> Renato Estevão BIASI, *História e utopia na Terra Indígena Ligeiro: a presença da Igreja Católica entre os Kaingang na região norte do Rio Grande do Sul*, p. 29.

<sup>22</sup> Ricardo Cid FERNANDES, Uma contribuição da antropologia política para a análise do faccionalismo Kaingang. In: Kimiye TOMMASINO, Lúcio Tadeu MOTA e Francisco Silva NOELLI (Orgs.), *Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang*, p. 111.

<sup>23</sup> Kimiye TOMMASINO, Homem e natureza na ecologia dos Kaingang da bacia do Tibagi. In: Kimiye TOMMASINO, Lúcio Tadeu MOTA e Francisco Silva NOELLI (Orgs.), *Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang*, p. 160.

<sup>24</sup> Renato Estevão BIASI, *História e utopia na Terra Indígena Ligeiro: a presença da Igreja Católica entre os Kaingang na região norte do Rio Grande do Sul*, p. 30.

<sup>25</sup> Claude LEVI-STRAUSS, *Antropologia estrutural*, p. 242.

<sup>26</sup> Mircea ELIADE, *Aspectos do mito*, p. 9.

social, relações de poder e tantos outros valores e preceitos significativos à vida daquela sociedade. Ele se constitui num núcleo gerado e gerador da vida social;<sup>27</sup> gerado porque é fruto das interações dos seres humanos entre si, com a natureza e com as forças que extrapolam sua capacidade técnica e cognitiva; é gerador porque “fornece modelos para o comportamento humano e, por isso mesmo, confere significado e valor à existência”.<sup>28</sup>

### 1.1.2- A origem mítica do sistema de metades clânicas

A organização social Kaingang tem como principal característica o sistema de bipartição em metades clânicas, homônimas aos heróis míticos ancestrais: Kamé (*Camés*) e Kairu (*Cayuruclés*).<sup>29</sup> Nas diversas abordagens à sociedade Kaingang esse aspecto figura como uma de suas principais características. Para Curt Nimuendajú, “a divisão em *Kañerú* e *Kamé* é o fio vermelho que passa por toda a vida social e religiosa desta nação”.<sup>30</sup> Esse sistema de organização social a partir de metades clânicas atua para além da classificação ou definição de lugares e relações sociais de uma maneira estanque. Ele atua como matriz de sociabilidade, ou seja, por constituírem entre si uma relação assimétrica de oposição e complementaridade, impulsiona o indivíduo a estabelecer determinadas relações e assumir certas funções, tornando-se também matriz de alteridade.<sup>31</sup>

O sistema de bipartição em metades clânicas é uma característica comum aos povos Jê e gera uma oposição básica entre “nós” e os “outros”.<sup>32</sup> Esta oposição não deve ser vista na linha do faccionalismo, mas da complementaridade. Isso significa que uma metade está para a outra num sentido complementar. Entre os Kaingang, as metades clânicas norteiam as

---

<sup>27</sup> Renato Estevão BIASI, *História e utopia na Terra Indígena Ligeiro*: a presença da Igreja Católica entre os Kaingang na região norte do Rio Grande do Sul, p. 27.

<sup>28</sup> Mircea ELIADE, *Aspectos do mito*, p. 10.

<sup>29</sup> São várias as formas encontradas na literatura antropológica quanto à grafia das metades clânicas Kaingang. Optamos por utilizar a grafia Kamé e Kairu por ser a mais recorrente, especialmente nos estudos contemporâneos. Contudo, nas citações bibliográficas, mantemos a grafia de origem. Em relação à definição de clã, “é um tipo de organização social que reúne um grande número de pessoas que se reconhecem como descendentes de um mesmo ancestral, que pode ser um antepassado mítico. Em um clã, a linha de descendência só pode ser unilateral ou exclusiva, ou seja, apenas descendência pelo lado paterno, ou apenas pelo lado materno” (Antônio Dari RAMOS et al, *Diálogos interculturais*: identidades indígenas na escola não indígena, p. 47). No caso dos Kaingang é pelo lado paterno.

<sup>30</sup> *Etnografia e indigenismo*: sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os Índios do Pará, p. 60.

<sup>31</sup> Renato Estevão BIASI, *História e utopia na Terra Indígena Ligeiro*: a presença da Igreja Católica entre os Kaingang na região norte do Rio Grande do Sul, p. 31.

<sup>32</sup> Juracilda VEIGA, *Aspectos fundamentais da cultura Kaingang*, p. 24.

mais diversas dimensões da vida social e religiosa, especialmente o casamento, as alianças e a troca de serviços cerimoniais e “são patrilineares, idealmente exogâmicas e estão também relacionadas à nominação”.<sup>33</sup>

Nem sempre as metades clânicas são percebidas explicitamente nas ações cotidianas. O Ritual do Kiki ou culto aos mortos, que será abordado a seguir, é um dos principais momentos em que isso se verifica. Ali não apenas as metades são visualizadas, mas também as seções e os indivíduos que exercem as diversas funções cerimoniais, revelando toda complexidade da organização social Kaingang.

Em relação ao casamento, existe como regra a exogamia entre as metades clânicas: um indivíduo deve casar com alguém que é da metade oposta de seu pai. O casamento com alguém da mesma metade é considerado incestuoso.<sup>34</sup> Ocorre que os indivíduos da mesma metade se referem entre si com o termo *ikaitkõ*, que significa parente, consanguíneo ou irmão; já em relação aos indivíduos da metade oposta utilizam o termo *iambré*, que significa cunhado.<sup>35</sup>

Uma outra característica específica a cada metade clânica são as pinturas corporais, também chamadas de sinal, marca ou pinta, utilizadas especialmente nos rituais: “‘Marca comprida’ (*râ téi*) para os Kamẽ, e ‘marca redonda’ (*râ rôr*) para os Kanhru, correspondendo a traços ou riscos para os primeiros, e pontos para os segundos”.<sup>36</sup> São essas marcas que servem de base também para a identificação e classificação das plantas e animais a uma das metades, o que permite sua utilização. “Se são redondos (proporcionalmente semelhantes nas suas dimensões de altura e largura) são classificados como *rôr* (KANHRU) e se são compridos (desproporcionais nas dimensões de altura e largura) são *téi* (KAMË)”.<sup>37</sup> Segundo Curt Nimuendajú, “não há nada neste mundo fora da terra, dos céus, da água e do fogo, que não pertença ou ao clã de *Kañerú* ou ao de *Kamẽ*”.<sup>38</sup>

---

<sup>33</sup> Juracilda VEIGA, *Aspectos fundamentais da cultura Kaingang*, p. 28.

<sup>34</sup> Renato Estevão BIASI, *História e utopia na Terra Indígena Ligeiro*: a presença da Igreja Católica entre os Kaingang na região norte do Rio Grande do Sul, p. 35.

<sup>35</sup> Juracilda VEIGA, Nome, pintura e descendência entre os Kaingang do Xaçepó. In: Lúcio Tadeu MOTA, Francisco Silva NOELLI e Kimiye TOMMASINO (Orgs.), *Urí e Wãxi: estudos interdisciplinares dos Kaingang*, p. 299.

<sup>36</sup> Juracilda VEIGA, *Aspectos fundamentais da cultura Kaingang*, p. 97.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 82.

<sup>38</sup> *Etnografia e indigenismo*: sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os Índios do Pará, p. 59.

Atualmente, as pinturas corporais não são mais utilizadas pela grande maioria das comunidades Kaingang. Além disso, é comum ouvir que as metades Kamé e Kairu são coisas dos antigos, especialmente entre os mais jovens. Porém, é algo que parece estar bastante presente no cotidiano da comunidade. Na T.I. Ligeiro isso foi verificado em conversas com os mais velhos. Segundo eles, pelas unhas das mãos é possível saber quem é Kamé e quem é Kairu: quem tem unhas compridas é Kamé; e quem tem unhas mais arredondadas é Kairu. Essa compreensão está em acordo com a interpretação de Juracilda Veiga citada anteriormente. Isso também revela que tal sistema continua sendo observado e, de alguma forma, está em operação na comunidade; em outras palavras, trata-se de algo significativo, caso contrário não seria lembrado.

### **1.1.3- O Ritual do Kiki ou culto aos mortos**

A literatura antropológica ocupa um espaço significativo para desenvolver a relação do Kaingang com seus mortos, desde o momento derradeiro do falecimento, passando pelo velório e sepultamento, culminando com o Ritual do Kiki.<sup>39</sup> As descrições são densas em detalhes e deixam transparecer que o cuidado para com os mortos ocupa um lugar de destaque na cultura Kaingang. Foi isso que levou Herbert Baldus a apontar “o culto aos mortos como a base e a expressão mais forte da cultura espiritual dos Kaingang”.<sup>40</sup>

A morte de um indivíduo, para os Kaingang, se torna preocupação para toda comunidade. De uma forma ou de outra todos são envolvidos nos rituais. Os mais diretamente envolvidos são os *Péin*, sempre da metade oposta do falecido. Eles são encarregados de cuidar do corpo, prepará-lo para o enterro e acompanhar todo velório.

As descrições sobre o velório revelam que ele é realizado com muitas lamentações e choro por parte dos consanguíneos do falecido. Essas manifestações não demonstram apenas o carinho e o bem querer pelo falecido, mas envolvem inclusive uma dimensão cerimonial, onde o morto é “recriminado por ter abandonado seus parentes e ido embora”.<sup>41</sup> Durante o velório, os *Péin* da metade oposta, com suas cabaças, intercalam momentos de cantos e orações, que tem a função de instruir o falecido acerca da viagem

---

<sup>39</sup> Renato Estevão BIASI, *História e utopia na Terra Indígena Ligeiro: a presença da Igreja Católica entre os Kaingang na região norte do Rio Grande do Sul*, p. 41.

<sup>40</sup> *Ensaio de etnologia brasileira*, p. 22.

<sup>41</sup> Juracilda VEIGA, *Aspectos fundamentais da cultura Kaingang*, p. 174.

que vai empreender até o mundo dos mortos.<sup>42</sup> Outro aspecto relacionado ao velório é que o volume das lamentações, do choro, dos cantos e orações varia conforme o status do falecido. Segundo Herbert Baldus,<sup>43</sup> quanto mais força, liderança ou influência o falecido exercia na comunidade, tanto melhor e mais longo precisa ser o ritual, pois representa maior perigo.

O sepultamento também é envolvido por um procedimento cerimonial. Os *Péin* da metade oposta são encarregados de escolher o local no cemitério e fazer a sepultura, que se constitui numa verdadeira “morada para o defunto”, em função dos detalhes que envolvem sua construção.

Fazem as sepulturas de uma fundura de 1,70 a 1,80m. Estivam o fundo com bicas de coqueiro, cercam a estiva com estas à pique bem unidas e forram esta catacumba que cobrem também com bicas, com folhas de caeté, para a terra não chegar no cadáver. Por cima ajuntam a terra na forma de um túmulo de 1 a 2 metros de altura. Deitam o cadáver em posição natural, de costas, estendido, dando-lhe junto na sepultura roupa, armas e enfeites e, se é uma criança ainda e não sabe fazer fogo, dão também um tição de fogo.<sup>44</sup>

Os rituais de sepultamento representam um primeiro distanciamento do falecido em relação à sua comunidade. Porém, os laços são definitivamente cortados a partir da realização do Ritual do Kiki, o qual recebe um caráter de segundo e definitivo sepultamento. Kiki é o nome abreviado com que também é chamada a festa, em alusão à bebida preparada para ela, à base de milho torrado e seco, mel e água morna para potencializar a fermentação.<sup>45</sup>

Em termos de significado,

A festa do *Kiki* parece ser uma oportunidade dos espíritos dos mortos poderem voltar à aldeia dos vivos. É um momento em que os vivos e os mortos estão festejando no mesmo espaço, e para aqueles pelos quais é feito o *Kiki*, é um último retorno como pessoa relacionada à comunidade, porque no *Kiki* os mortos devolvem seus nomes a ela, liberando as pessoas do tabu

---

<sup>42</sup> Cf. Curt NIMUENDAJÚ, *Etnografia e indigenismo: sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os Índios do Pará*, p. 63-64.

<sup>43</sup> *Ensaio de etnologia brasileira*, p. 22.

<sup>44</sup> Curt NIMUENDAJÚ, *Etnografia e indigenismo: sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os Índios do Pará*, p. 63. A descrição de Curt Nimuendajú tem por base um sepultamento que acompanhou entre os Kaingang do Paraná, em 1913. Também Henrich Manizer (*Os Kaingang de São Paulo*, p. 46-48) acompanhou um sepultamento entre os Kaingang de São Paulo, em 1914, e fornece inúmeros detalhes.

<sup>45</sup> O Ritual do Kiki também é chamado de Kikikoi; são nomes que se assemelham. Kikikoi refere-se ao ritual em si e Kiki refere-se à bebida preparada especialmente para o Kikikoi. Herbert Baldus utiliza o termo *Veingréinyã* para se referir a esse ritual, cujo termo significa dança ou dançar.

que as impedia de pronunciá-los, e possibilitando que tais nomes venham a ser empregados na nomeação das crianças.<sup>46</sup>

Os diversos relatos sobre o Ritual do Kiki<sup>47</sup> revelam que ele é marcado pela reciprocidade entre as metades, onde uma presta serviços à outra; é o único momento em que ocorre a visibilidade das metades e seções através das marcas e pinturas corporais.<sup>48</sup> É o momento ritual para prestar homenagens aos falecidos da comunidade, na intenção de que esses se encaminhem definitivamente à morada dos mortos, fazendo com eles um pacto de distanciamento do mundo dos vivos.<sup>49</sup> No Ritual do Kiki “encontram-se demonstrações de harmonia, respeito pelos mortos, organização comunitária, enfim, a afirmação da própria cultura”.<sup>50</sup> Por fim, Kimiye Tommasino<sup>51</sup> destaca que o rito aos mortos é, simultaneamente, uma instituição religiosa, política e econômica, reafirmando a unidade política e social Kaingang.

As descrições sobre o velório, o sepultamento e o Ritual do Kiki recolhidos na literatura antropológica revelam o cuidado especial que os Kaingang dedicam aos seus mortos, especialmente ao recém-falecido; seu espírito ou alma (*weinkuprĩ-kórég*) “é perigoso para as pessoas que conviveram com ele: ele sente saudades e retorna aos lugares que estava acostumado, para entrar em contato com seus entes queridos”.<sup>52</sup> O *weinkuprĩ-kórég* é responsável pelas desgraças entre os vivos, pelas doenças e mortes de crianças recém-nascidas. É por essa razão que são necessários intensos momentos rituais de lamentações, choro, cantos e orações; é por isso também que a sepultura é construída para ser uma morada para o defunto; e é também por isso que realiza-se o Ritual do Kiki para o falecido.<sup>53</sup> Tudo isso para encaminhar o espírito ou alma do falecido à morada definitiva, o

---

<sup>46</sup> Juracilda VEIGA, *Aspectos fundamentais da cultura Kaingang*, p. 179.

<sup>47</sup> A T.I. Xapecó, situada nos municípios de Ipuçu e Marema – SC, após muitos anos, retomou a realização do Ritual do Kiki e é, na atualidade, uma das únicas comunidades que ainda o realizam. As descrições de Juracilda Veiga (*Aspectos fundamentais da cultura Kaingang*, 2006) e de Kimiye Tommasino e Jorgisnei Rezende (*Kikikoi: ritual dos Kaingang na área indígena Xapecó/SC: registro áudio-fotográfico do ritual dos mortos*, 2000) têm por base os rituais ali realizados.

<sup>48</sup> Kimiye TOMMASINO e Jorgisnei REZENDE, *Kikikoi: ritual dos Kaingang na área indígena Xapecó/SC: registro áudio-fotográfico do ritual dos mortos*, p. 8.

<sup>49</sup> Renato Estevão BIASI, *História e utopia na Terra Indígena Ligeiro: a presença da Igreja Católica entre os Kaingang na região norte do Rio Grande do Sul*, p. 45.

<sup>50</sup> Antônio Dari RAMOS et al, *Diálogos interculturais: identidades indígenas na escola não indígena*, p. 49.

<sup>51</sup> Kimiye TOMMASINO, *A história dos Kaingáng da bacia do Tibagi: uma sociedade Jê meridional em movimento*, p. 43.

<sup>52</sup> Juracilda VEIGA, *Aspectos fundamentais da cultura Kaingang*, p. 175.

<sup>53</sup> Renato Estevão BIASI, *História e utopia na Terra Indígena Ligeiro: a presença da Igreja Católica entre os Kaingang na região norte do Rio Grande do Sul*, p. 46.

*numbê*, o mundo das almas. Os ritos funerários não eram vistos com bons olhos pelos missionários, que combatiam tais manifestações.<sup>54</sup>

Até os primeiros anos do século XIX o Ritual do Kiki era realizado praticamente por todos os grupos Kaingang. “Depois de serem conquistados pelos brancos, os rezadores (*kuiã*) foram implacavelmente perseguidos pelos administradores do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e muitos grupos acabaram abandonando a realização do *Kikikoi*”.<sup>55</sup> Para Ernilda Souza do Nascimento,<sup>56</sup> o que levou ao abandono do Kiki foi o espanto e a hilaridade dos não-indígenas referente ao modo como os Kaingang tratavam os mortos e realizavam seus rituais. Destaca, ainda, o sistema de aldeamento oficial compulsório e a falta de celebrantes conhecedores das rígidas regras que cercam o Kiki como outros motivos para o gradual abandono desse ritual.

#### 1.1.4- Nomenclatura

Um outro importante aspecto da cultura Kaingang, amplamente presente na literatura antropológica e na realidade cotidiana é a nomenclatura. É algo imprescindível e adquire um verdadeiro caráter criador, de origem. Até não receber um nome, o indivíduo, a planta e os animais não existem e com eles não é possível estabelecer relações. Segundo Juracilda Veiga, para os Kaingang, nomear não é só atribuir um nome ou identificação pessoal, mas significa acolhida e destinação de um lugar social e funções cerimoniais. É por isso que envolve um momento ritualizado. O nome “faz do ser nascido uma pessoa, dando a ela um lugar social pelo estabelecimento de relações com a sua sociedade, com o mundo natural e com os antepassados”.<sup>57</sup>

A escolha do nome a ser destinado à uma criança segue a lógica da descendência patrilinear: o nome deve corresponder à metade do pai e é este ou algum ancião quem escolhe e dá o nome à criança. A nomenclatura envolve um momento ritual. O batismo “acontece na casa da criança, numa cerimônia doméstica. Durante o ritual de batismo

---

<sup>54</sup> Cf. Carlos TESCHAUER, *Porandúba riograndense*, p. 299-300.

<sup>55</sup> Kimiye TOMMASINO e Jorgisnei REZENDE, *Kikikoi: ritual dos Kaingang na área indígena Xapacó/SC: registro áudio-fotográfico do ritual dos mortos*, p. 8-9.

<sup>56</sup> *Há vida na história dos outros*, p. 258-261.

<sup>57</sup> Juracilda VEIGA, Nome, pintura e descendência entre os Kaingang do Xapacó. In: Lúcio Tadeu MOTA, Francisco Silva NOELLI e Kimiye TOMMASINO (Orgs.), *Urí e Wāxi: estudos interdisciplinares dos Kaingang*, p. 294.

Kaingang a criança é lavada pelos ‘padrinhos’ com algumas espécies de plantas escolhidas por eles, segundo as características ou qualidades com as quais desejam ver dotada a criança”.<sup>58</sup> Geralmente, os nomes indígenas são atribuídos de acordo com o nome de animais ou plantas, cujas características são desejadas para a criança.<sup>59</sup>

Na T.I. Ligeiro, segundo informações dos mais velhos, o nome Kaingang é utilizado pela totalidade dos membros da comunidade. Muitos possuem esse nome registrado na certidão de nascimento e na carteira de identidade. As comunicações e conversações internas são realizadas na língua Kaingang e se referem às pessoas apenas pelo nome indígena. O nome em português é utilizado basicamente nas relações com pessoas da sociedade envolvente.

---

<sup>58</sup> Juracilda VEIGA, *Aspectos fundamentais da cultura Kaingang*, p. 158.

<sup>59</sup> Renato Estevão BIASI, *História e utopia na Terra Indígena Ligeiro: a presença da Igreja Católica entre os Kaingang na região norte do Rio Grande do Sul*, p. 41.

## Família Kaingang da T.I. Ligeiro e seus nomes com tradução



Danilo Braga  
*fag-tũ* (das mulheres)

Maria Helena Domingues  
*jamé* (sem tradução)



Danilo Braga Filho  
*fag-tũ* (das mulheres)



Helen Braga  
*mynh-ga* (terra mãe)



Rômulo Braga  
*fág-bág* (pinheiro grande)

Crédito: Renato E. Biasi

### 1.1.5- Exercício do poder

São muitas as formas de exercício do poder na sociedade Kaingang, dentre as quais duas merecem destaque: o cacique, como líder político e o Kuiuã, como líder religioso. As relações entre ambos são de respeito aos domínios próprios de cada um e de complementaridade.<sup>60</sup>

A função do cacique sofreu uma forte ruptura a partir da influência da colonização e foi direcionada no sentido de facilitar a conquista dos territórios Kaingang; permitindo o avanço das frentes de expansão colonizadora. Houve a cooptação dos chefes que foram

<sup>60</sup> Cf. Juracilda VEIGA, *Cosmologia e práticas rituais Kaingang*, p. 124.

revestidos com poderes e honras militares, premiação dada aos que auxiliavam as autoridades na efetivação dos aldeamentos. Até então, o que se visualiza são relatos que caracterizam o cacique como chefe valente, liberal e dádivo, cuja atuação era marcada pela brandura e capacidade de persuasão. A eleição lhe trazia mais encargos que privilégios. Um chefe avarento e despótico era progressivamente abandonado.<sup>61</sup>

A partir do contato com os agentes da colonização, o papel do cacique mudou radicalmente. As lideranças indígenas eram cooptadas para auxiliar no processo de aldeamento e colonização. A principal função desses caciques era de “fazer guerra contra os grupos que se negavam a aldear-se, ou ‘a sair do mato’”.<sup>62</sup> Nesse novo contexto, o cacique ou chefe passava a gozar de plenos poderes, como observa Francisco Schaden: “O poder do cacique era quase absoluto. Doble não era um simples chefe, mas um verdadeiro déspota, cujas ordens eram executadas sem a menor objeção. Tinha direito de vida e morte sobre os membros da horda. E tinha ao mesmo tempo funções religiosas e civis”.<sup>63</sup> Esse modelo de exercício do poder implantado entre os Kaingang corresponde ao esteriótipo ocidental, que vê no cacique uma espécie de déspota.<sup>64</sup>

Na atualidade, a função do cacique guarda muito dessa concepção forjada no processo de colonização e sacramentada pelo SPI. Não raro, o abuso de poder e o favorecimento de correligionários do cacique são motivos de conflitos internos.

Em relação ao Kuiuã ou xamã, como também é chamado, exerce o poder religioso. Ele é considerado um líder espiritual; “conhece as plantas que servem como remédios e possui poderes para resgatar as almas que se perdem de seus corpos”.<sup>65</sup> São também considerados guerreiros espirituais, pois enfrentam os espíritos dos mortos que ameaçam prejudicar as pessoas e a comunidade. Torna-se, assim, como que “um ser sobrenatural”, que tem poderes para lidar com os espíritos. A princípio “cabe ao *Kujã* o cuidado com as pessoas na aldeia –

---

<sup>61</sup> Telémado M. BORBA, *Atualidade indígena* (1908); Herbert BALDUS, *Ensaio de etnologia brasileira* (1979); Juracilda VEIGA, *Cosmologia e práticas rituais Kaingang* (2000a) e *Aspectos fundamentais da cultura Kaingang* (2006); Alfred METRÁUX, *Os Kaingang* (1979).

<sup>62</sup> Juracilda VEIGA, *Cosmologia e práticas rituais Kaingang*, p. 128.

<sup>63</sup> *Índios, caboclos e colonos: páginas de etnografia, sociologia e folclore*, p. 73.

<sup>64</sup> Cf. Juracilda VEIGA, *Cosmologia e práticas rituais Kaingang*, p. 125.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 134.

informar sobre os perigos à espreita na área, quando uma doença se aproxima, o sucesso de uma caçada ou pescaria”.<sup>66</sup>

Em relação à atividade, “realizam curas com o emprego de fitoterapias”. Além disso, “benzem e assopram as partes doentes, prática chamada de fituhu, ou hu (raiz do verbo “assoprar”)”.<sup>67</sup> O Kuiã também é responsável por presidir a cerimônia de purificação dos viúvos, oito dias após a morte do cônjuge, onde o viúvo e as pessoas da família são lavados com vários tipos de ervas “para se purificarem de qualquer resíduo do morto que tenha sobrado em seus corpos”.<sup>68</sup> Depois desta cerimônia os viúvos passam a realizar normalmente as atividades no cotidiano da comunidade. Os Kuiã também guardam a tradição de conhecer todos os nomes Kaingang disponíveis. Por isso, geralmente exercem a função de nominadores das crianças recém-nascidas ou, pelo menos, são procurados pelos pais para que lhes indique um nome a ser dado para a criança no caso de não ser diretamente o Kuiã a nomeá-las.

Em suas diversas atividades, os Kuiã acreditam receber auxílio sobrenatural dos *iangrõ*, espíritos animais, considerados seus companheiros e guia. “São eles que ajudam os *kuiã* a encontrar o remédio que deve ser dado a um doente, e também a resgatar as almas que se perdem dos seus corpos”.<sup>69</sup>

A influência de missionários entre os Kaingang levou muitos Kuiã a adotar como guia espiritual um santo católico. Na T.I. Ligeiro o Kuiã Inocêncio Deodoro possui um altar com várias imagens de santos, a Bíblia e o Terço.<sup>70</sup> A princípio, cada comunidade Kaingang possui um Kuiã; devido à função que exerce, ele se torna uma presença praticamente indispensável. Essa função não é transmitida por hereditariedade e pode ser exercida tanto por um homem como por uma mulher.

---

<sup>66</sup> Rogério Réus Gonçalves da ROSA, A rítmica da lua na luta pela terra dos Kaingang de Iraí. In: Kimiye TOMMASINO, Lúcio Tadeu MOTA e Francisco Silva NOELLI (Orgs.), *Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang*, p. 205.

<sup>67</sup> Juracilda VEIGA, *Cosmologia e práticas rituais Kaingang*, p. 135.

<sup>68</sup> Idem, *Cosmologia Kaingang e suas práticas rituais*. In: Kimiye TOMMASINO, Lúcio Tadeu MOTA e Francisco Silva NOELLI (Orgs.), *Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang*, p. 273.

<sup>69</sup> Idem, *Aspectos fundamentais da cultura Kaingang*, p. 171.

<sup>70</sup> Inocêncio Deodoro faleceu em fevereiro de 2009.

## Kuiã Inocência Deodoro e sua esposa Olinda Deodoro



Crédito: Renato E. Biasi

## Altar dentro da casa do Kuiã



Crédito: Renato E. Biasi

### 1.1.6- A concepção de Terra-Mãe a partir da narrativa mítica

Um dos aspectos que o mito de origem permite abordar e que se constitui em uma dimensão vital para os Kaingang é a concepção em relação à terra. Ali está relatado que “os Cayurucrés e Camés cansados, afogaram-se; suas almas foram morar no centro da serra. Depois que as águas secaram os Cayurucrés e Camés, cujas almas tinham ido morar no centro da serra, principiaram a abrir caminho pelo interior dela; depois de muito trabalho chegaram a sair por duas veredas”. Esse movimento de entrar (descida) e sair (subida) da serra *Crinjimbé*, ou simplesmente da terra, permite entrever inúmeros elementos que compõe o sagrado da terra para os Kaingang.

A terra é vista como um organismo vivo, que interage com o ser humano; entrar (descer) na terra não significa o fim, a morte absoluta, pois a terra é tida como um útero que preserva a vida. A referência à terra nestes termos faz sintonia com a concepção corrente entre os indígenas de “Terra-Mãe”.<sup>71</sup> É muito comum a utilização desse conceito pelos indígenas quando pretendem expressar o valor da terra para a vida. Assim se expressou Pedro Sales, índio Kaingang, membro da Onisul (Organização das Nações Indígenas do Sul), por ocasião da festa da terra realizada na T.I. Iraí (RS), em 17/04/1993: “a terra para o índio significa uma mãe. A terra para o índio é o que dá alimento e água, igual a mãe que oferece alimento do seu corpo para o seu filho”.<sup>72</sup> Esta concepção é construída em sintonia com diversos aspectos da cosmovisão Kaingang.

Acredita-se que o destino das almas é o *numbê*, que é o mundo das almas.<sup>73</sup> O *numbê* tem sua localização num mundo místico subterrâneo,<sup>74</sup> onde há fartura de alimentos e as mais diversas facilidades. A terra se torna o abrigo e a morada dos espíritos.

Um outro aspecto específico da cultura Kaingang que reforça a concepção de “Terra-Mãe” está relacionado ao momento do parto.

No tempo dos *tronco velho*, quando uma criança kaingang nascia, a mãe, após dar à luz e tomar os primeiros cuidados de atar e cortar com uma tala de taquara o cordão umbilical, enterrava a placenta e o umbigo da criança no local onde realizou o parto. Quando esse Kaingang um dia morria, os

---

<sup>71</sup> Renato Estevão BIASI, *História e utopia na Terra Indígena Ligeiro: a presença da Igreja Católica entre os Kaingang na região norte do Rio Grande do Sul*, p. 165.

<sup>72</sup> In: Breno Antônio SPONCHIADO, “Festa da Terra” do povo Kaingáng de Iraí-RS. *Caminhando com o Itepa*, n. 29, jun. 1993, p. 17.

<sup>73</sup> Juracilda VEIGA, *Aspectos fundamentais da cultura Kaingang*, p. 163.

<sup>74</sup> Henrich Henrikhovitch MANIZER, *Os Kaingang de São Paulo*, p. 55.

demais sabiam que, no lugar onde estava enterrado o seu umbigo e a placenta, era onde ele esperava ser sepultado.<sup>75</sup>

O enterramento da placenta e umbigo aponta para uma ligação umbilical com a terra onde nasceram, sobre a qual pretendem permanecer até o dia de retornar ao seu interior. O Kuiã Inocência Deodoro e sua esposa Olinda afirmam com alegria que os próprios umbigos e os dos filhos estão todos enterrados na T.I. Ligeiro.

As habitações dos Kaingang antigos também manifestam a ligação afetiva com a terra.<sup>76</sup> Suas casas eram subterrâneas, “escavadas no solo em lugar seco, de forma cilíndrica”.<sup>77</sup> A construção desse modelo de habitação em partes pode estar relacionada a uma questão de adaptação às condições climáticas. Porém, não se pode desconsiderar o motivo simbólico de morar dentro da terra. Curt Nimuendajú<sup>78</sup> registrou inclusive que os Kaingang se consideram “cor da terra”, em virtude de terem saído da terra, conforme descrito no mito. “A relação de unicidade, Homem-Terra, permeia a vida desde o nascimento até a morte: da terra nasceram e a ela retornarão”.<sup>79</sup> A terra, assim, deixa de ser apenas um espaço físico, relacionado unicamente com a subsistência física; ela se torna também o espaço onde habitam os espíritos dos ancestrais e outros seres sobrenaturais e por isso ela é sagrada.

Esta concepção integradora em relação à terra está presente nas diversas mobilizações pela reconquista dos territórios tradicionais na atualidade.

## **1.2- A PRESENÇA INDÍGENA NA DIOCESE DE PASSO FUNDO**

Atualmente, a presença indígena na Diocese de Passo Fundo se dá a partir de três realidades distintas: a) nas três terras indígenas oficialmente reconhecidas; b) nos três acampamentos organizados em vista da retomada de territórios de ocupação tradicional; c)

---

<sup>75</sup> Rogério Réus Gonçalves da ROSA, A rítmica da lua na luta pela terra dos Kaingang de Iraí. In: Kimiye TOMMASINO, Lúcio Tadeu MOTA e Francisco Silva NOELLI (Orgs.), *Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang*, p. 216.

<sup>76</sup> Renato Estevão BIASI, *História e utopia na Terra Indígena Ligeiro*: a presença da Igreja Católica entre os Kaingang na região norte do Rio Grande do Sul, p. 166.

<sup>77</sup> Arno Alvarez KERN, *Antecedentes indígenas*, p. 92.

<sup>78</sup> *Etnografia e indigenismo*: sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os Índios do Pará, p. 58.

<sup>79</sup> Kimiye TOMMASINO, Homem e natureza na ecologia dos Kaingang da bacia do Tibagi. In: Kimiye TOMMASINO, Lúcio Tadeu MOTA e Francisco Silva NOELLI (Orgs.), *Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang*, p. 152.

pelos indígenas que habitam as periferias das cidades.<sup>80</sup> A totalidade dos indígenas que habitam esses espaços são da etnia Kaingang.

### **1.2.1- Terra Indígena Ligeiro**

A T.I. Ligeiro está localizada no município de Charrua. Sua constituição remonta à década de 1840, no contexto amplo da política de aldeamentos indígenas desenvolvida pelo governo provincial do Rio Grande do Sul. Em 1911, a Comissão de Terras de Passo Fundo realizou sua demarcação, a qual foi revisada em 1990 e homologada em 1991, com área de 4.552 ha. A terra está demarcada em área contínua e a população está concentrada num único espaço, porém dividido em dois setores contíguos: Sede e Água Santa. Possui uma população de 1.527 indivíduos, dos quais 826 encontram-se na faixa etária de 0 a 18 aos.<sup>81</sup> Trata-se de uma população jovem, em crescimento, que corresponde a aproximadamente 43% da população total do município, que é de 3.581 habitantes (IBGE. Contagem da população 2007). A área de terra atual é insuficiente para as cerca de 340 famílias, pois a parte agricultável é de apenas 1.200 ha. Em função disso, estão mobilizados num pedido de revisão de divisas em vista da ampliação da área atual.

A língua materna é falada por praticamente toda a população de Ligeiro. Na Escola Fág Mág (pinheiro grande, na língua Kaingang) há o desenvolvimento da educação escolar bilíngue, propiciando o cultivo da língua.

Muitos aspectos da cultura tradicional também são cultivados. Ganham destaque: certos alimentos da dieta tradicional; a fabricação do artesanato, que é a principal fonte de renda para muitas famílias; a atuação do Kuiã Inocência Deodoro, que em sua prática associa elementos da cultura Kaingang com elementos do catolicismo popular.

Além da Igreja Católica, outras onze denominações de Igrejas Pentecostais estão presentes na T.I. Ligeiro. A atuação da Igreja Católica pode ser considerada discreta; se resume a uma visita mensal do pároco para celebração de batizados. Alguns indígenas mais velhos lembram com certo saudosismo certas práticas religiosas do passado.

---

<sup>80</sup> Descrição construída a partir de informações coletadas junto aos indígenas e nos sites da Funai ([www.funai.gov.br](http://www.funai.gov.br)) e do Portal Kaingang ([www.portalkaingang.org](http://www.portalkaingang.org)).

<sup>81</sup> Dados obtidos junto à Unidade Básica de Saúde da T.I. Ligeiro, em 2008. O número relativo à população da T.I. Ligeiro apresenta uma pequena variação se comparado com os dados do Quadro 1. Essa variação deve-se ao fato da contagem ter sido realizada em momentos diferentes e em virtude da mobilidade populacional.

Lembram-se de um senhor chamado Angelino da Veiga, que fazia procissões com imagens de Nossa Senhora e de santos, rezava o terço e fazia orações pedindo chuvas, por ocasião das secas prolongadas. Em relação às Igrejas Pentecostais, sua atuação é mais intensa. Algumas contam inclusive com indígenas nas funções de obreiros, presbíteros e pastores.

### **1.2.2- Terra Indígena Carreteiro**

Está localizada no município de Água Santa. É a menor das três aqui descritas. Possui uma área de 602 ha e uma população de aproximadamente 193 indivíduos. Sua demarcação aconteceu em 1911 pela Comissão de Terras de Passo Fundo e foi homologada em 1991. A maior extensão de terra é agricultável. Ao lado da agricultura, uma das principais fontes de renda é a olaria que, além de comercializar tijolos, fornece o material para a construção das casas.

Um dos destaques da T.I. Carreteiro é o horto e o laboratório de ervas medicinais, projeto que é desenvolvido em parceria entre Funasa, Emater-RS e Prefeitura Municipal e que valoriza a sabedoria indígena quanto ao emprego das plantas ali cultivadas.

Na T.I. Carreteiro também há a presença da Igreja Católica e de Igrejas Pentecostais. A ação da Igreja Católica se dá pela visita ordinária mensal do pároco para a celebração da missa e dos batizados e no acompanhamento às atividades de liturgia e catequese, atividades coordenadas por lideranças da comunidade.

### **1.2.3- Terra Indígena Serrinha**

A T.I. Serrinha abrange territórios de quatro municípios, três paróquias e duas dioceses: Ronda Alta (Diocese de Passo Fundo), Três Palmeiras, Constantina e Engenho Velho (Diocese de Frederico Westphalen). A principal marca dessa comunidade foi a luta pela terra, hoje parcialmente reconquistada. A constituição do aldeamento remonta à década de 1840. Sua demarcação original foi realizada em 1857. À época, a pretensão do governo provincial era concentrar toda população indígena da Província num único território, no aldeamento Nonoai; a atual área de Serrinha estava

incluída nessa demarcação, que previa um total de aproximadamente 420 mil ha.<sup>82</sup> Porém, tal projeto se tornou inviável e aí teve início a redução das terras indígenas.

Em nova demarcação realizada entre 1911 e 1912, Nonoai e Serrinha foram desmembradas e suas áreas somadas passaram a equivaler cerca de 10% apenas da área demarcada em 1857. A T.I. Serrinha foi demarcada com área de 11.950 ha. Em 1941, o Governo do Estado destinou 6.624 ha dessa área para constituição de Reserva Florestal. Além disso, uma posse de não-índio foi reconhecida como anterior à demarcação de 1912 e os indígenas perderam assim um novo pedaço de aproximadamente 622 ha. Em 1962, também por iniciativa do governo estadual, foi autorizada a alienação das terras da Reserva Florestal aos posseiros e intrusos e dos 4.725 ha restantes, 3.665 foram tomados para fins de reforma agrária, distribuindo-os em lotes de 20 ha aos não-indígenas que ali estavam intrusados, reservando apenas 1.060 ha para a população indígena. Em 1963, as 53 famílias indígenas que ali residiam foram obrigadas a deixar o local e a migrar para outras terras indígenas da região.

Alguns anos depois, os indígenas iniciaram as mobilizações para a retomada de suas terras. A Assembléia Legislativa do estado reconheceu a inconstitucionalidade dos atos praticados e, em 1997, a Funai iniciou o processo de cadastramento, indenização e extrusão dos ocupantes não-indígenas. A conquista plena da área ainda não foi realizada, em virtude da presença de algumas famílias que contestaram judicialmente a indenização de suas propriedades e assim vão continuando a exploração agrícola.

A área que foi reconquistada equivale aos 11.950 ha demarcados em 1912. Atualmente, 2.396 indígenas habitam a T.I. Serrinha. Em termos de atuação das igrejas, a presença mais expressiva tem sido das Igrejas Pentecostais. O atendimento da Igreja Católica, além das limitações naturais, encontra a situação de compartilhar responsabilidades entre três paróquias e duas dioceses, as quais não possuem planejamento e trabalho articulado entre si. No que concerne ao território correspondente à Diocese de Passo Fundo, a presença da Igreja é praticamente nula.

---

<sup>82</sup> Cf. Sílvia Coelho dos SANTOS, *Estudo etnográfico da Usina Hidrelétrica Machadinho*: projeto 145/98: relatório final, p. 19.

#### **1.2.4- Os indígenas acampados e residentes nas cidades**

Na Diocese de Passo Fundo existem três acampamentos indígenas, localizados nos municípios de Mato Castelhano, Carazinho e Pontão. Entretanto, no Estado do Rio Grande do Sul existem 14 acampamentos, segundo dados da Funasa.<sup>83</sup> Eles são constituídos com a pretensão de pressionar o poder público no processo de retomada e demarcação de novas áreas, consideradas de ocupação tradicional. Nos acampamentos as condições de vida são precárias. Vivem sob lona preta, sem condições de higiene, expostos às intempéries do clima.

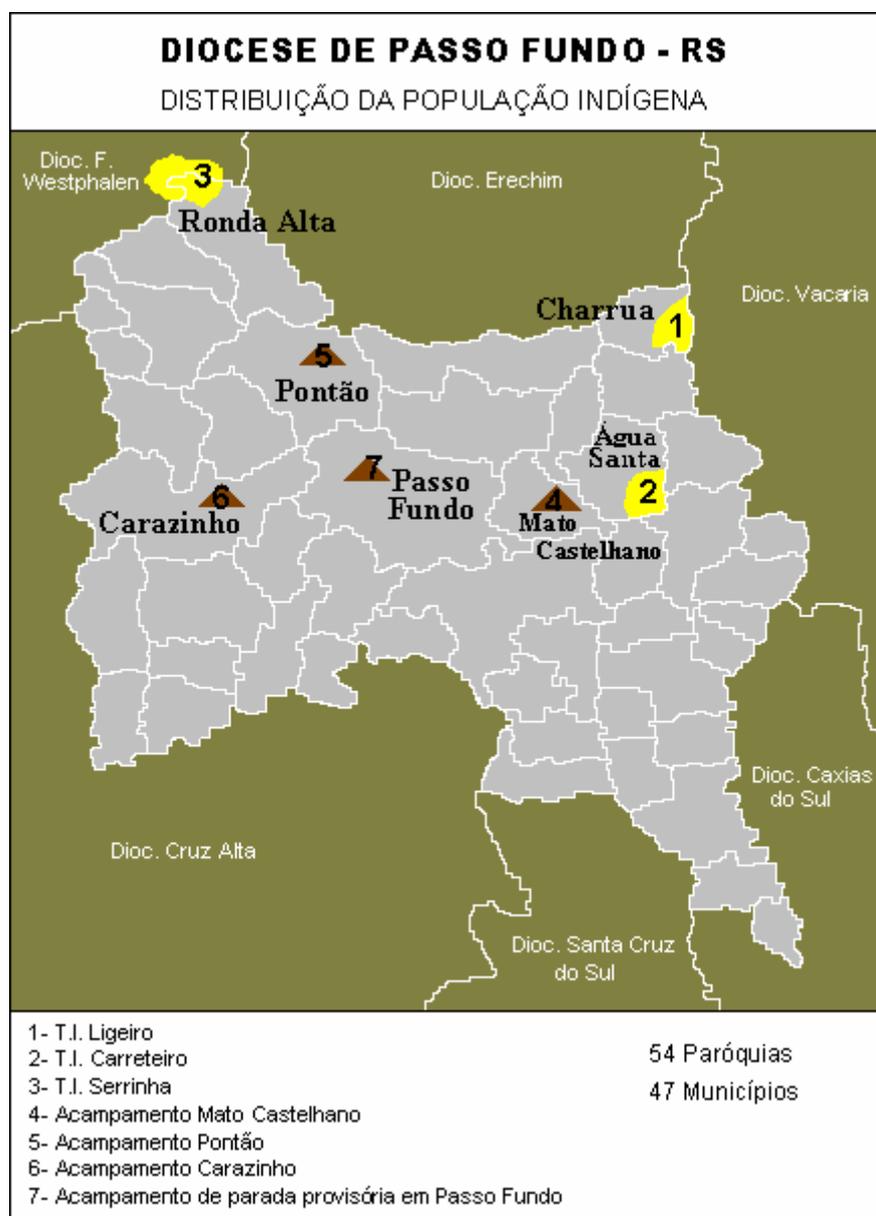
O acampamento localizado em Mato Castelhano conta com aproximadamente 72 indígenas. Os serviços básicos de saúde e educação são realizados pelo município. A presença da Igreja Católica é reduzida, resumindo-se à atuação do Cimi no tocante à luta pela terra. A paróquia presta atendimento às comunidades locais do município, sem conseguir dar maior atenção ao grupo acampado. Pelo menos uma Igreja Evangélica está presente no local, num barraco improvisado à semelhança dos barracos habitados pelas famílias.

Em situação semelhante vivem os índios nas periferias das cidades. As razões que levam os índios a procurarem as cidades são diversas; às vezes por conflitos e desentendimentos com as lideranças internas; às vezes em busca de melhores condições financeiras; há também a ida para as cidades maiores em períodos temporários para a venda do artesanato produzido na aldeia. Um desses abrigos temporários está localizado no município de Passo Fundo, a cerca de 200 metros da estação rodoviária, às margens do rio que leva o mesmo nome da cidade. Em relação aos indígenas que possuem residência fixa nas cidades, ainda não há um estudo que permita visualizar essa realidade na Diocese de Passo Fundo, porém sabe-se da sua existência.

---

<sup>83</sup> O levantamento realizado pela Funasa em 2008 reconhece inclusive os acampamentos que deixaram de ter a presença indígena, como é o caso do acampamento de Pontão (Conferir no Quadro 1).

**Mapa da Diocese de Passo Fundo com a localização das terras e acampamentos indígenas**



## **2. UM OLHAR SOBRE O CONTEXTO SÓCIO-POLÍTICO QUE ESTÁ NA BASE DO EPIAU**

O primeiro Encontro da Pastoral Indigenista do Alto Uruguai aconteceu de 11 a 13 de abril de 1983, na cidade de Passo Fundo, no Rio Grande do Sul. Tal realização não aconteceu por acaso. Algumas motivações eram pontuais, fruto de necessidades mais imediatas, explícitas, como o desejo de conhecer melhor a realidade indígena do Interdiocesano Norte com o intuito de melhor atender pastoralmente essa parcela da população. Porém, outras motivações estavam implicitamente relacionadas a um movimento mais amplo e distante desta data e deste local, um movimento de abertura, de “aggiornamento” da Igreja suscitado pelo Concílio Vaticano II e pelas Conferências Episcopais de Medellín e Puebla; movimento também de autocrítica ao modelo de missão civilizadora e gestação de uma ação missionária libertadora; movimento de crítica ao modelo colonizador de cristianização praticado pelas missões religiosas, denunciado por antropólogos envolvidos com uma antropologia comprometida com a libertação dos povos indígenas.

A tematização do Epiau não pode passar ao largo dessas grandes questões que movimentaram a Igreja e a sociedade no período pós-conciliar. Assim, nesse capítulo são destacados alguns dos principais aspectos do contexto que ultrapassa as fronteiras eclesiais no intuito de ali situar o Epiau.

### **2.1- PANORAMA HISTÓRICO**

Em relação ao panorama histórico, destacamos alguns fatos ocorridos no Brasil e no mundo nos quatro primeiros anos da década de 1980, que precederam à fundação do Epiau. Com isso, temos uma visão das principais questões que marcaram a história e que se entrecruzam às conjunturas locais. A descrição do panorama histórico está organizada em forma de itens, com destaque para ano e data. O objetivo é a localização de elementos que reforçam e contextualizam o Epiau, tais como:

- recrudescimento do sistema econômico capitalista, com o alinhamento do mundo em dois blocos: capitalistas x socialistas. O avanço do capitalismo se tornou fator de concentração da renda, exploração da mão-de-obra e do meio ambiente, acirramento das desigualdades sociais, ênfase nas políticas voltadas para a defesa do capital, em detrimento das políticas sociais;

- mobilização pelo fim da ditadura militar, pela redemocratização, pelas “Diretas Já” e pela apuração dos crimes de tortura;
- mobilização do setor metalúrgico, com amplas greves no ABC paulista, as quais se tornaram paradigmáticas. Ao lado dos metalúrgicos, destacam-se as mobilizações estudantis e os acampamentos de trabalhadores sem-terra, todos lutando por reformas sociais capaz de contemplar as camadas empobrecidas;
- notoriedade de um extenso grupo de líderes das diversas Igrejas no apoio às mobilizações sociais. Destaque para a atuação profética da CNBB, tendo em Dom Luciano Mendes de Almeida uma das figuras emblemáticas, e os organismos a ela ligados, como o Cimi e a CPT. Destaque também para a mobilização dos diversos agentes de pastoral leigos, atuantes nas comunidades de base (CEBs), com atuação inclusive nos segmentos políticos e sociais, movidos pela fé em Jesus Cristo libertador. Nesse sentido, também se tornaram paradigmáticos os círculos bíblicos, as pastorais sociais, o incentivo à criação de Conselhos de Pastoral nas paróquias e comunidade;
- avanço do movimento indígena, com o apoio discreto do Cimi (no sentido de promover o protagonismo indígena), mas decisivo, que permitiu a reconquista de territórios de ocupação tradicional dos quais haviam sido expropriados. Colocou questões como a autonomia, a autodeterminação, o respeito às tradições culturais e religiosas... na ordem do dia, forçando a Igreja toda a rever criticamente os resquícios da postura colonizadora e civilizadora exercida na ação missionária.

Esses aspectos podem ser identificados na cronologia histórica e nas abordagens à crítica antropológica e à emergência das questões relacionadas a terra que seguem.

## **1980**

10 de Fevereiro – fundação do Partido dos Trabalhadores, em São Paulo.

14 de Fevereiro – na 18ª Assembléia Geral, a CNBB aprovou o Documento 17 – *Igreja e problemas da terra*.

19 de Fevereiro – realização da 3ª Romaria da Terra do RS, no município de São Gabriel, local do martírio de Sepé Tiaraju e de mais 1.500 indígenas Guarani. Teve como tema: “Alto lá, esta terra tem dono” e contou com a participação de aproximadamente cinco mil romeiros. São Gabriel foi o local da realização das duas outras romarias antecedentes.

23 de Março – martírio de Dom Oscar Arnulfo Romero, arcebispo de San Salvador, em El Salvador, enquanto celebrava missa. A fidelidade ao Evangelho de Jesus, que despertava para a profecia, a defesa dos empobrecidos e a luta por uma sociedade mais justa e fraterna, fez com que muitos homens e mulheres fossem martirizados na América Latina, especialmente nas décadas de 1970 e 1980. No *Martirologio Latinoamericano* elaborado por *Servícios Koinonia*<sup>84</sup> é possível verificar um registro desses mártires. No período de 1980 a 1983 são mais de 137 registros de pessoas assassinados individualmente ou com companheiros; há o registro de sete massacres, num total de aproximadamente quatro mil mortos. Em relação ao Brasil, há 13 registros, dentre os quais três indígenas: Ângelo Kretã, cacique Kaingang da T.I. Mangueirinha, no Paraná, primeiro vereador indígena eleito no Sul do Brasil, morto num suspeito acidente de carro, em janeiro de 1980, José Ribeiro, líder Apurinã, assassinado em 06 de junho de 1980 e Marçal de Souza Tupã'i, assassinado em 25 de novembro de 1983.

1º de Abril – greve dos metalúrgicos do ABC paulista e de mais 15 cidades do interior de São Paulo. Houve uma adesão de aproximadamente 90% dos trabalhadores. Sequência dos fatos: no dia 17, houve a intervenção no Sindicato dos Metalúrgicos de São Bernardo do Campo e Santo André; no dia 19, ocorreu a prisão de 11 dirigentes sindicais, entre os quais estava Luís Inácio Lula da Silva, atual Presidente da República do Brasil. Contudo, a greve continuou: em Santo André terminou no dia 5 de maio e em São Bernardo do Campo no dia 11 do mesmo mês, num total de 41 dias de greve.

07 a 09 de Junho – criação da União das Nações Indígenas – UNI.

30 de Junho a 11 de Julho – visita do Papa João Paulo II ao Brasil. Percorreu treze cidades. Um dos momentos mais significativos da visita foi o discurso do indígena Guarani Marçal de Souza Tupã'i dirigido ao Papa, na noite do dia 10 de julho, em frente ao palácio episcopal, em Manaus, tornando-se porta voz das populações indígenas na denúncia dos crimes que sofriam: “Queremos dizer a Vossa Santidade a nossa miséria, a nossa tristeza pela morte dos nossos líderes, assassinados friamente por aqueles que tomam o nosso chão, aquilo que para nós representa a nossa própria vida e a nossa sobrevivência neste grande Brasil, chamado um país Cristão”.<sup>85</sup> Meses antes, foram assassinados Ângelo Xavier, do povo Pancararé, da Bahia; Ângelo Kretã, do povo

---

<sup>84</sup> Martirologio Latinoamericano. Disponível em: <<http://www.servicioskoinonia.org/martirologio>>.

<sup>85</sup> In: Benedito PREZIA, *Marçal Guarani: a voz que não pode ser esquecida*, p. 17.

Kaingang, do Paraná; dois indígenas Guajajaras, no Maranhão, além de Simão Bororo e do padre salesiano Rodolfo Lunkenbein, na Missão de Meruri, no Mato Grosso.<sup>86</sup>

19 de Julho – início da 22ª edição dos Jogos Olímpicos de Moscou, capital da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS – União Soviética). Os Estados Unidos, por ordem do então presidente Jimmy Carter, liderou um boicote aos jogos com apoio de 69 países, em protesto contra a invasão soviética ao Afeganistão, em 1979. Nos Jogos Olímpicos de 1984, em Los Angeles, em retaliação, a União Soviética liderou o boicote, com o apoio de países comunistas.

8 de Outubro – libertado o último preso político no Brasil: José Sales de Oliveira, em Fortaleza. No ano anterior, o presidente João Batista Figueiredo havia promulgado a Lei da Anistia, nome popular da Lei nº 6.683, de 28 de agosto de 1979, ainda durante a ditadura militar. No dia 17 de dezembro de 1980, o Juiz da 5ª Vara Federal de São Paulo responsabilizou a União pela morte do operário Manoel Fiel Filho no Doi-Codi (Destacamento de Operações de Informações - Centro de Operações de Defesa Interna), em 17 de janeiro de 1976. Na sequência, outros Juízes tomaram a mesma decisão. A anistia foi concedida não apenas aos perseguidos políticos, como também aos agentes da repressão acusados de crime de tortura. Este ponto ainda hoje desperta sentimento de frustração e protestos entre as vítimas da ditadura.

Centenas de garimpeiros invadem Serra Pelada, localizada no município de Curionópolis, no Estado do Pará, dando início à corrida pelo ouro moderno. Foi o maior garimpo a céu aberto do mundo. Em 21 de maio de 1980, contava com 30 mil garimpeiros e, no ano seguinte, havia cerca de 80 mil garimpeiros no local.

Prêmio Nobel da Paz – Adolfo Pérez Esquivel. Em 1974 na cidade de Medellín, na Colômbia, Adolfo Pérez Esquivel coordenou a fundação do Servicio Paz y Justicia en América Latina (SERPAJ-AL), junto com vários bispos, teólogos, militantes, líderes comunitários e sindicalistas. O SERPAJ-AL se dedicou a defender os Direitos Humanos no continente e a difundir a “Não-Violência Ativa” como instrumento de transformação da realidade e de enfrentamento dos crimes de tortura e desaparecimento forçado de militantes políticos e agentes comunitários e pastorais, praticados pelas

---

<sup>86</sup> Face aos apelos apresentados pelos indígenas, o Papa redigiu uma *Mensagem aos índios do Brasil*, um texto extremamente curto que não consegue dar conta do clamor apresentado nas denúncias (O texto da Mensagem em: CNBB (Org.), *A palavra de João Paulo II no Brasil: discursos e homilias*, p. 325-326).

Ditaduras Militares que haviam se instalado por toda a América Latina, com o apoio dos Estados Unidos que viviam então o auge da Guerra Fria com a União Soviética.

## **1981**

03 de março – realização da 4ª Romaria da Terra do RS, no município de São Miguel das Missões, com o tema “Saúde para todos”. Esse era também o lema da Campanha da Fraternidade deste ano. Contou com a participação de aproximadamente cinco mil romeiros.

20 a 24 de Abril – realização do 4º Encontro Intereclesial de CEBs em Itaipó, São Paulo, com o tema: “Igreja, povo oprimido que se organiza para a libertação”. Contou com a participação de 280 pessoas. O primeiro encontro foi realizado em 1975.

30 de Abril – tentativa frustrada de atentado a bomba, por parte das forças de repressão, no Riocentro, Rio de Janeiro, onde se realizava show de comemoração do 1º de maio. Na ocasião, o governo culpou radicais da esquerda pelo atentado, hipótese sem sustentação na época. O atentado no Riocentro foi uma tentativa de setores mais radicais do governo militar de convencer os setores mais moderados do governo de que era necessária uma nova onda de repressão de modo a paralisar a lenta abertura política que estava em andamento. Esse episódio é um dos que marcam a decadência do regime militar no Brasil, que daria lugar dali a quatro anos ao restabelecimento da democracia.

21 a 23 de Agosto – realização da 1ª Conferência Nacional das Classes Trabalhadoras (Conclat), que reuniu cerca de 1.200 entidades e aproximadamente cinco mil delegados sindicais, no intuito de discutir as bases para a organização nacional dos trabalhadores. A conferência foi o embrião das atuais centrais sindicais e, além de ser uma demonstração de força do movimento sindical pelos direitos dos trabalhadores, representou um largo passo pela redemocratização do país.

## **1982**

23 de Fevereiro – realização da 5ª Romaria da Terra do RS, no município de Ronda Alta, na localidade de Encruzilhada Natalino, onde havia um acampamento com aproximadamente 600 famílias de agricultores sem-terra. Este acampamento foi o

gêrmem do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST). O tema desta Romaria foi: “Povo unido, jamais será vencido” e contou com a participação de aproximadamente 33 mil romeiros.

13 de Outubro – início do enchimento da albufeira da Usina Hidrelétrica de Itaipú, com inauguração em 05 de novembro.

15 de Novembro – Eleições Diretas para governos estaduais, senadores, deputados estaduais, deputados federais, prefeitos e vereadores.

23 a 26 de Novembro – na 7ª Reunião Ordinária do Conselho Permanente da CNBB foi lançado o Documento 25 – *As Comunidades Eclesiais de Base na Igreja do Brasil* (1986a).

14 de Dezembro – realização do VII Congresso Nacional do Partido Comunista Brasileiro (PCB), em São Paulo, o qual foi invadido pelas forças da repressão, que levaram presos 86 delegados. Somente em 1985 o PCB voltou à legalidade.

## **1983**

15 de Fevereiro – realização da 6ª Romaria da Terra do RS, no município de Carlos Gomes, com o tema: “Águas para a vida, não para a morte”, fazendo eco à situação dos atingidos por barragens. Contou com a participação de aproximadamente 40 mil romeiros.

18 de Fevereiro – Maxidesvalorização de 30% do cruzeiro. A inflação acumulada do ano de 1983 foi de 211,02%.<sup>87</sup> O Brasil enfrentou crise da dívida externa, perdeu reservas e começou a negociar saídas com os bancos credores e o Fundo Monetário Internacional (FMI). Na década de 1980, sob o comando do Ministro Delfim Neto, foram firmados vários acordos com o FMI. Um desses acordos foi assinado no dia 03 de março de 1983, através do qual o Brasil firmou empréstimo de US\$ 5,7 bilhões, sendo que apenas US\$ 3,7 bilhões foram efetivamente sacados pelo país. Em 20 de fevereiro de 1987 o Governo Sarney chegou a declarar a suspensão dos pagamentos da dívida externa brasileira. Porém, a moratória acabou em setembro de 1988. O pagamento da dívida externa canalizou bilhões da economia que poderiam ser investidos em políticas sociais.

---

<sup>87</sup> Fonte: Almanaque da Folha. Disponível em: <<http://almanaque.folha.uol.com.br/dinheiro80.htm>>.

- 15 de Março – tomam posse os primeiros governadores eleitos diretamente após o golpe militar de 1964.
- 25 de Março – Translado dos restos mortais de Frei Tito de Alencar Lima para o Brasil. Antes de chegar a Fortaleza, sua terra natal, passou por São Paulo, onde foi realizada celebração litúrgica em memória dos mortos pela ditadura de 1964. Cercado por bispos e numeroso grupo de sacerdotes, Dom Paulo Evaristo Arns repudiou a prática da tortura em missa de corpo presente acompanhada por mais de quatro mil pessoas.
- 04 de Abril – passeata de desempregados iniciada no Largo 13 de maio, zona sul de São Paulo, até o Palácio dos Bandeirantes, onde derrubaram as grades e entraram nos jardins do palácio. Os manifestantes foram reprimidos pela tropa de choque. Após o início do conflito, o comitê de desempregados foi recebido pelo governador Franco Montoro.
- 04 a 08 de julho – realização do 5º Encontro Intereclesial de CEBS, em Canindé, Ceará, com o tema: “CEBs, povo unido, semente de uma nova sociedade”. Contou com a presença de aproximadamente 500 delegados.
- 28 de Agosto – fundação da Central Única dos Trabalhadores (CUT), na cidade de São Bernardo do Campo, São Paulo, durante o 1º Congresso Nacional da Classe Trabalhadora.
- 27 de Novembro – primeira manifestação pública aberta liderada pelo Partido dos Trabalhadores pelas Diretas-Já, no Estádio do Pacaembu, em São Paulo, reunindo cerca de 10 mil pessoas.
- 10 de Dezembro – Raúl Alfonsín é eleito presidente da Argentina, substituindo o último presidente da Ditadura Militar, implantada em 1976, acelerando o processo de redemocratização em outros países da América Latina: Brasil e Uruguai, em 1985; Chile, em 1990; Paraguai, em 1991.

## **2.2- A CRÍTICA ANTROPOLÓGICA**

O modelo missionário colonialista e civilizatório recebeu amplas e duras críticas por parte de antropólogos e cientistas sociais com uma postura comprometida com a defesa das populações ameríndias. Daremos destaques a alguns pontos desta crítica tomando por base aquilo que foi exposto nas *Declarações de Barbados I, II e III*, nos atendo de maneira

especial à primeira, de 1971, por conter uma crítica mais contundente e por ter gerado um profundo mal-estar entre os diversos setores da Igreja Católica.

A *Declaração de Barbados I: pela libertação do indígena*<sup>88</sup> é o documento final do “Simpósio sobre a fricção interétnica na América do Sul”, realizado em Barbados, de 25 a 30 de janeiro de 1971. O ponto de partida dos antropólogos de Barbados é a grave situação de violação dos direitos das populações indígenas no continente americano. Eles reafirmam que “os indígenas da América continuam sujeitos a uma relação colonial de domínio que teve sua origem por ocasião da conquista e que não se rompeu no seio das sociedades nacionais”. Para que a libertação do indígena aconteça de fato, eles apontam responsabilidades e ações imediatas a serem assumidas pelos estados, missões religiosas e pelos cientistas sociais, principalmente os antropólogos.

Em relação às missões religiosas, os antropólogos afirmam que as atividades corroboram a situação colonial dominante, pois sua presença “significou uma imposição de critérios e padrões alheios às sociedades indígenas dominadas e que encobrem sob um manto religioso, a exploração econômica e humana das populações aborígenes”. Eles denunciam “o conteúdo etnocêntrico da atividade evangelizadora” que se manifesta de diversos modos, a saber:

- no “seu caráter essencialmente discriminatório originado em uma relação hostil com as cultura indígenas que classifica como pagãs e heréticas”;
- na “sua natureza vicarial” e advocatória (paternalista) “que conduz à coisificação do indígena e sua submissão em troca de futuras compensações sobrenaturais”;
- no “seu caráter espúrio” em relação ao missionário, que vê na atividade missionária um espaço mais de “realização pessoal”, do que de comprometimento com a libertação integral do indígena;
- no “fato de que as missões converteram-se em uma grande empresa de recolonização e dominação, em conivência com os interesses imperialistas dominantes”.

Em virtude dessa análise, os antropólogos afirmam que “o melhor para as populações indígenas, e também para preservar a integridade moral das próprias igrejas” seria “acabar com toda a atividade missionária”. No entanto, como tal não viria a acontecer, eles apontam

---

<sup>88</sup> O texto da Declaração em: Paulo SUESS, *Em defesa dos povos indígenas: documentos e legislação*, p. 19-26.

para uma revisão e mudança radical a ser assumida urgentemente pelas missões religiosas, a qual tenha como horizonte imprescindível a colaboração na “libertação das sociedades indígenas”. Para que isso aconteça, eles apontam alguns requisitos:

- “superar o herodianismo intrínseco à atividade catequizadora como mecanismo de colonização, europeização e alienação das populações indígenas”;
- assumir uma postura de “respeito diante das culturas indígenas” e de sensibilidade em relação aos seus valores religiosos, “pondo fim à longa e vergonhosa história de despotismo e intolerância que caracterizou o trabalho dos missionários”;
- “acabar com a indiferença diante da constante espoliação de que os indígenas são objeto por parte de terceiros”;
- acabar com o “espírito suntuário e faraônico das missões”;
- “pôr um fim na disputa entre confissões e agências religiosas pelas almas dos indígenas” o que, muitas vezes, “os divide e conduz a lutas internas”;
- “suprimir as práticas seculares de ruptura da família indígena” operadas pelos internatos, uma vez que ali “recebem valores opostos aos seus”;
- romper o pseudomoralismo “que impõe uma falsa ética”;
- abandonar as táticas de oferecimento aos indígenas de “bens e favores em troca de sua total submissão”;
- “suspender imediatamente toda prática de deslocamento ou concentração de populações indígenas com fins de catequese ou assimilação”.

Ao final da análise sobre as missões religiosas os antropólogos destacam dois aspectos. Um vai na linha de apontar o “delito de etnocídio ou conivência com o genocídio” caso as missões não assumam as obrigações mínimas que foram destacadas. O outro aspecto salientado é positivo: reconhecem que certos agentes e setores “das igrejas estão tomando uma posição clara de autocrítica radical à ação evangelizadora e têm denunciado o fracasso da atividade missionária”.

Por fim, os antropólogos de Barbados I propõem algumas medidas que precisam ser assumidas por todos que se relacionam com os povos indígenas, especialmente no tocante ao estado, missões religiosas e antropólogos, medidas estas que hoje são amplamente

respaldadas na prática pastoral dos setores das Igrejas que atuam na linha da libertação indígena. Tais medidas podem ser assim resumidas:

- necessidade de ver “o indígena como protagonista de seu próprio destino”; para os antropólogos, “a libertação das populações indígenas ou é realizado por eles mesmos ou não é libertação”;
- valorizar os esforços das populações indígenas no sentido de “assumir sua própria defesa contra a ação etnocida e genocida da sociedade nacional” e auxiliá-los nas aspirações de “realizar a unidade pan-indígena latino-americana” e as alianças com “outros grupos oprimidos”;
- respeito ao direito de autonomia e autodeterminação através do exercício de seus “próprios sistemas de autogoverno”.

Em 1977, os antropólogos realizaram um novo encontro, de 18 a 28 de julho, e emitiram a *Declaração de Barbados II*.<sup>89</sup> Diferente da primeira, nesta declaração não se realiza uma crítica mais contundente à ação das missões religiosas. Os antropólogos analisam a situação dos povos indígenas e constatam que eles vivem uma situação de dupla dominação: “física e cultural”. A dominação física, segundo eles, se expressa na “expropriação da terra” e na “exploração econômica” e “se apóia na força e na violência”. A atividade missionária é citada rapidamente ao ser tematizada a dominação cultural, que se manifesta, segundo o documento, “quando na mentalidade do índio se estabeleceu que a cultura ocidental ou do dominador é o nível mais alto do desenvolvimento, e a própria cultura é o nível mais baixo de atraso que se deve superar”. Esta dominação se realiza através “dos meios de comunicação de massa”, no processo de “educação formal” e, principalmente, pelo viés da “política indigenista, na qual se incluem os processos de integração ou aculturação através de diversas instituições nacionais ou internacionais, missões religiosas, etc.”

Esta análise realizada na *Declaração de Barbados II* não provocou muitas reações, pois se detém a questões que já vinham sendo discutidas e apontadas por um amplo grupo de pessoas, de maneira especial pelos setores das igrejas abertos à causa indígena. Além disso, diferentemente da Declaração de 1971, não são apontadas responsabilidades específicas, o que a torna uma crítica genérica.

---

<sup>89</sup> O texto da Declaração em: Paulo SUESS, *Em defesa dos povos indígenas: documentos e legislação*, p. 73-76.

Um terceiro encontro deste grupo de antropólogos aconteceu em janeiro de 1993, onde emitiram a *Declaração de Barbados III: articulação da diversidade*.<sup>90</sup> O documento faz um balanço da questão indígena no continente latino-americano, com críticas e considerações sobre os diversos agentes que trabalham com as populações indígenas. O foco da análise gira em torno da articulação da diversidade, ou seja, os antropólogos destacam a “vontade de resistência e de vida dos povos indígenas, expressa na multiplicação de suas organizações etnopolíticas”, que manifestam o direito e o desejo de ver respeitado os modos próprios de organização. Desta forma, os antropólogos destacam mais uma vez a responsabilidade dos diversos agentes que atuam junto às populações indígenas no sentido de reconhecer a pluralidade cultural e respeitar a autonomia de cada grupo, como condição para a construção da democracia. Em relação à Igreja Católica, “reconhecem a transformação ocorrida na corrente progressista, que nos últimos 20 anos tem tentado reformular a prática eclesial com base no respeito às religiões indígenas”. Por outro lado, denunciam os setores conservadores e majoritários dessa instituição, que continuam exercendo uma ação missionária que “atenta contra os valores e as culturas indígenas”. Algo novo dessa terceira declaração é a crítica pontual à ação de outras denominações religiosas. Os antropólogos condenam certas “práticas etnocidas de algumas igrejas protestantes, muitas vezes responsáveis pela fragmentação e despolitização dos povos indígenas”. Frente às atitudes colonizadoras e civilizatórias de missão, os antropólogos destacam a necessidade do “reconhecimento irrestrito das múltiplas formas que assumem a religiosidade” dos diferentes povos indígenas, entre elas “as igrejas autônomas nativas, hoje em dia perseguidas e estigmatizadas pelas igrejas dominantes”.

Se houve antropólogos que realizaram críticas contundentes às missões religiosas, chegando mesmo a propor uma moratória a toda atividade missionária, outros antropólogos saíram em defesa de certas missões religiosas. Os antropólogos de Barbados I, que realizaram essa crítica veemente, fazem também uma menção positiva a setores das igrejas que manifestavam “posição clara de autocrítica radical à ação evangelizadora da atividade missionária”. Porém, não fazem maiores referências a estas iniciativas. Em 1981, porém, um grupo de antropólogos da Comissão Pró-Índio de São Paulo (CPI-SP) torna isso explícito quando saiu em defesa das Irmãzinhas de Jesus, com atividade entre os Tapirapé desde 1952, face às denúncias da Funai junto ao Núncio Apostólico. Eles emitiram uma

---

<sup>90</sup> O texto da Declaração em: Cimi. *Porantim*, n. 164, abr. 1994, p. 8-9.

nota intitulada *Antropólogos se solidarizam com as Irmãzinhas de Jesus: ao jornal O Estado de São Paulo*,<sup>91</sup> assinada por Lux Vidal, na qual deixam clara a omissão da Funai e destacam o trabalho positivo das religiosas, “responsáveis pela sobrevivência e recuperação deste grupo indígena”, através de um “trabalho discreto”, elogiado por diversos estudiosos, dentre os quais Herbert Baldus, em 1953. Os antropólogos da CPI-SP destacavam o trabalho positivo das religiosas através dos dados demográficos: “Em 1957 eram 57 índios, em 1979 eram 158. Nos últimos cinco anos nasceram 50 crianças. Em 1979 não se registrou nenhuma morte”.

O trabalho desenvolvido pelas Irmãzinhas de Jesus estava em sintonia com a postura renovada de missão junto aos povos indígenas que vinha sendo gestada pelos setores da Igreja Católica abertos à causa indígena, de modo especial o Cimi, uma postura que prima pelo respeito, valorização da cultura e testemunho discreto do Evangelho de Jesus Cristo, deixando de lado as antigas posturas de catequização e cristianização, típicas do modelo civilizador e colonialista de missão. O apoio dos antropólogos às religiosas referendou ainda mais a ação missionária empenhada com a libertação, protagonismo e sobrevivência das populações indígenas e, ao mesmo tempo, reforçou o compromisso com os requisitos apontados pelos antropólogos de Barbados há uma década atrás, em 1971.

As críticas antropológicas às missões religiosas precisam ser vistas com este duplo olhar: de um lado, a condenação das práticas contrárias à libertação e ao protagonismo indígena; por outro, o apoio e o reforço às práticas comprometidas com tais atitudes. Dessa forma, para os setores das Igrejas propensos à abertura, à revisão e à gestação desse novo modelo de ação missionária, tais críticas foram construtivas, pois reforçou e desafiou ainda mais a caminhada de abertura que vinha sendo realizada. Segundo Paulo Suess, “na época do Vaticano II e logo depois, a palavra chave ainda não era ‘inculturação’, mas ‘inserção’. A evolução da inserção para o paradigma da inculturação começou com a crítica interna” (2004, p. 44). Assim, as críticas vinham confirmar, estimular e apoiar esta postura de autocrítica; vinham também pôr em evidência e denunciar o paradigma civilizador, colonizador e monocultural dos setores conservadores da Igreja Católica. Em outras palavras, as críticas ajudaram a acelerar um processo de transformação do paradigma missionário, não permitindo colocar “panos quentes” sobre as tensões e mal-estares. A

---

<sup>91</sup> O texto da nota em: Benedito PREZIA (Org.), *Caminhando na luta e na esperança: retrospectiva dos últimos 60 anos da Pastoral Indigenista e dos 30 anos do Cimi*, p. 331-332.

crítica de Barbados I se torna mais forte e recebe grande credibilidade, porque os antropólogos também realizam uma autocrítica, apontando também responsabilidades à antropologia.

### **2.3- A EMERGÊNCIA DAS QUESTÕES RELACIONADAS À TERRA NO RS**

O período que compreende a segunda metade do século passado, tem como uma de suas principais marcas a emergência de diversas questões relacionadas à terra. As regiões Norte e do Médio Alto Uruguai tornaram-se os principais palcos dos conflitos pela mudança da política agrícola e fundiária, especialmente pela reforma agrária. Os conflitos ali desencadeados estão situados num contexto específico, mas têm suas ligações com a política fundiária estabelecida desde a conquista, a partir de 1500.

Neste sentido, dentro das nossas pretensões de caracterizar o contexto mais abrangente relativo ao nascimento do Epiau, faz-se necessário reconstruir, mesmo que panoramicamente, os principais aspectos em torno dessa dimensão específica. O período em questão é marcado pela polarização de duas situações. De um lado, o latifúndio e sua histórica constituição, legitimação e sustentação; de outro, milhares de famílias sem-terra ou na situação de peões, arrendatários ou meeiros, sem as condições básicas de subsistência.

As necessidades e o sonho de ter um pedaço de chão para o sustento da família despertaram para a mobilização, organização e luta pela reforma agrária, que se tornou o carro chefe de um processo mais amplo de luta por reformas em vista de melhorias da vida do homem e da mulher do campo.

#### **2.3.1- Antecedentes**

Os conflitos e a mobilização pela terra no Rio Grande do Sul têm seu início na década de 1960. Porém, suas causas podem ser buscadas pelo menos duas décadas antes, para não retrocedermos aos fatos políticos e históricos mais antigos, como as capitâncias hereditárias, lei das sesmarias e a Lei de Terras, de 1850, que estão na base da estruturação e legitimação da concentração da terra e que marca a estrutura fundiária brasileira.

Na década de 1940, um dos principais problemas que se constata é o fim das terras devolutas disponíveis para colonização. Por outro lado, acontece um elevado crescimento

populacional, tanto nas colônias velhas quanto nas colônias novas, formadas por imigrantes europeus e seus descendentes, constituídas a partir da imigração iniciada na década de 1820, com os alemães, intensificada na década de 1870, com os italianos e pelos constantes fluxos migratórios nas décadas seguintes que foram originando novas colônias. Segundo N. Bernardes, “no agrupamento constituídos pelos municípios de Erechim, Marcelino Ramos, Sarandi, Iraí, Palmeiras das Missões, Três Passos e Santa Rosa, verificou-se, de 1940 para 1950, um acréscimo de 201.600 habitantes”.<sup>92</sup> Portanto, esse processo de colonização começou a dar sinais de esgotamento. O projeto de colonização com imigrantes europeus estabeleceu um modelo de propriedade baseada na agricultura familiar, com uso da pequena propriedade. Ora, face ao crescimento demográfico, tais famílias viam-se impedidas de destinar terras a seus filhos para que pudessem se estabelecer com uma nova família.

Na década de 1950, somou-se ao aumento populacional e ao esgotamento de terras disponíveis para a colonização o processo de penetração do capitalismo no campo e a modernização agrícola; ocorre “a passagem do sistema de agricultura tradicional camponesa para o modelo capitalista tecnicista ou modernizante”.<sup>93</sup> Na esteira desse processo de modernização, está a substituição da mão-de-obra braçal pela introdução de máquinas e técnicas agrícolas cada vez mais avançadas. Diante da falta de terra para a reprodução familiar, os agricultores capitalizados migraram para outras regiões do Brasil, especialmente o extremo Oeste de Santa Catarina, o Sudoeste do Paraná e Mato Grosso, realizando o que João Tedesco e Joel Carini chamam de “diáspora gaúcha”.<sup>94</sup> Porém, um grande número de colonos descapitalizados permanecia no Rio Grande do Sul. Dados do Censo de 1960 indicavam a existência de 297.814 agricultores sem terra.<sup>95</sup>

### **2.3.2- O Master**

Uma primeira mobilização pela reforma agrária teve início em 1960, com a criação do Movimento dos Agricultores Sem Terra (Master). A trajetória do Master revela aspectos um tanto contraditórios se comparados com o modelo de organização e luta pela

---

<sup>92</sup> Apud João Carlos TEDESCO e Joel João CARINI, *Conflitos agrários no norte gaúcho: 1960-1980*, p. 38.

<sup>93</sup> Ibidem, p. 36.

<sup>94</sup> Ibidem, p. 47.

<sup>95</sup> Ibidem, p. 50.

terra que se efetivou na década de 1980. No seu manifesto de lançamento os agricultores sem-terra destacavam “o problema do latifúndio como entrave ao desenvolvimento da agricultura e propunha-se como alternativa que a terra pertencesse aos que nela trabalhassem”.<sup>96</sup> Como tática para pressionar a reforma agrária, foram organizados dez acampamentos no Rio Grande do Sul entre janeiro e maio de 1962, sendo que o acampamento Capão da Cascavel foi o que se tornou mais emblemático: iniciou dia 08 de janeiro; no dia 11 contava com 300 acampados, chegando a cinco mil no dia 15. O acampamento foi organizado em terras da Fazenda Sarandi, localizada na região hoje pertencente aos municípios de Sarandi, Ronda Alta e Pontão. Esta fazenda era herdeira do antigo sistema de sesmarias, cuja posse foi legitimada pela Lei de Terras de 1850. Originariamente era formada por 71.160 ha. Em 1906, foi vendida totalmente a três empresas uruguaias que, mesmo vendendo partes, mantiveram a propriedade até 1962. Condensava-se e se expressava ali a situação do latifúndio improdutivo.

O acampamento ali organizado apresenta aspectos muito peculiares em relação aos demais. Cinco dias após o início de sua constituição, o governador do estado, Leonel Brizola, desapropriou uma área de 21.889,14 ha. Contudo, os objetivos de reforma agrária foram conquistados apenas em partes. Ocorre que apenas 17 mil ha, distribuídos em 450 lotes, foram destinados aos acampados e, dentre esses, foram escolhidos os que tinham “tradição agrícola” e que possuíam condições mínimas de produzir imediatamente, ou seja, os que possuíam animais, alguns equipamentos etc. A grande maioria dos agricultores, que eram descapitalizados, via-se alijados desse processo. A área de terra restante foi destinada por arrendamento a duas empresas rurais: Fazenda Macali, 1.450 ha e Fazenda Brilhante, 1.600 ha, que já eram arrendatárias das empresas uruguaias.

Como consequência, os sem-terra que não foram contemplados continuaram em acampamentos. Em fevereiro de 1962, um desses acampamentos foi organizado na área da T.I. Nonoai, dando início ao processo de intrusão que se tornou comum na década de 1970 também à outras terras indígenas. Segundo Telmo Marcon, “estima-se que, nos três estados do Sul do Brasil, em torno de oito mil famílias tenham-se estabelecido em terras indígenas na década de 1970”.<sup>97</sup> Esse período inicial da década de 1960 foi marcado por políticas agressivas praticadas pelo governo de Leonel Brizola (1959-1963) contra as populações

---

<sup>96</sup> In: Telmo MARCON, *Acampamento Natalino: história da luta pela reforma agrária*, p. 39.

<sup>97</sup> *Ibidem*, p. 47.

índigenas no Rio Grande do Sul. Sob alegação de que os índios eram poucos e possuíam muita terra, traçou planos de reforma agrária (inconstitucionais, diga-se de passagem) sobre suas terras, como foi o caso da T.I. Serrinha, T.I. Ventarra e T.I. Monte Caseiros, completamente extintas neste período.

Na análise de João Tedesco e Joel Carini, a ligação do Master com o Partido Trabalhista Brasileiro (PTB) direcionava demasiadamente sua atuação aos interesses políticos do partido e, de modo especial, aos interesses do governo Brizola. Era interesse de Brizola realizar a reforma agrária em determinadas áreas, mas queria “um fato social de grande repercussão para justificar”.<sup>98</sup> Isso revela o notável caráter caudilhistas que envolvia o Master e o espírito paternalista e de benevolência ligados à reforma agrária. Os acampamentos, de maneira geral, eram organizados em áreas de interesse do governo pela desapropriação, sendo poupadas as áreas cujos donos eram seus correligionários.<sup>99</sup> A reforma agrária era pensada mais pela modernização da agricultura do que pela situação dos sem-terra.

Independente das peculiaridades em torno do Master, os setores conservadores da Igreja Católica assumiram uma postura de crítica e condenação dos acampamentos. De modo geral, a postura da ala conservadora da Igreja Católica, predominante naquele momento pré-conciliar, era definida pelo arcebispo de Porto Alegre, Dom Vicente Scherer, no cargo desde 1947. Era fiel às determinações do Papa Pio XII, opositor do comunismo e de tudo o que pudesse ter alguma aproximação com a doutrina marxista. Tornou-se feroz opositor dos setores avançados da CNBB que passaram a assumir uma postura de autocrítica e a repensar a posição da Igreja no Brasil frente aos problemas sociais. Suas manifestações em relação ao Master deixavam transparecer seu espírito anticomunista, chamando seus líderes de “vanguardeiros das forças de Moscou”.<sup>100</sup>

Por outro lado, a Igreja Católica no Rio Grande do Sul, preocupada com a “contaminação” comunista no meio rural, criou, em julho de 1961, a Frente Agrária Gaúcha (FAG), uma organização sindical própria para atuação junto aos agricultores. A atuação da FAG acontecia na linha da formação de lideranças comunitárias e sindicais e na introdução de idéias e ações modernizantes na agricultura. Com isso, mantinha uma

---

<sup>98</sup> João Carlos TEDESCO e Joel João CARINI, *Conflitos agrários no norte gaúcho: 1960-1980*, p. 61.

<sup>99</sup> *Ibidem*, p. 63.

<sup>100</sup> *Apud Ibidem*, p. 67.

postura que propunha a reforma agrária, mas sem afrontar o latifúndio, combatendo o Master, por ver ali a ameaça comunista.

Apesar das peculiaridades que o envolvia, o Master conseguiu por em evidência o problema fundiário que era comum ao Brasil inteiro. Inúmeros conflitos eclodiam pelo país em torno de disputas de posseiros contra fazendeiros ou contra o estado por não realizar a reforma agrária. Sinal disso foi o assassinato de João Pedro Teixeira, em 02 de abril de 1962, na Paraíba. João Pedro era ativista das Ligas Camponesas, associações com objetivos de prestar assistência social e defender direitos de arrendatários, assalariados e pequenos proprietários rurais. Eram voltadas para iniciativas de ajuda mútua. Passaram a atuar no início da década de 1960 como ferramentas de organização do movimento agrário.

Em 1963, Ildo Meneghetti assumiu o governo do estado do Rio Grande do Sul. Sua postura era conservadora e anticomunista, alinhada aos segmentos que dariam o golpe militar em 1964. O Master passou a ser tratado como caso de polícia, pois avançava na linha de conscientização e organização. Com o golpe militar ele foi extinto, assim como outros movimentos sociais, que passaram a sofrer dura repressão. Além disso, as terras desapropriadas por Brizola não foram direcionadas para a reforma agrária, mas arrendadas a empresas rurais. Segundo João Tedesco e Joel Carini, “o Golpe de 64 rompeu com um orgânico processo de organização dos trabalhadores rurais; além disso, legitimou a ação da Igreja Católica nos sindicatos, eliminando, no interior dos mesmos, as forças em favor da reforma agrária e contrárias ao sistema político”<sup>101</sup>

### **2.3.3- O acampamento da Encruzilhada Natalino**

O acampamento de trabalhadores rurais sem-terra na Encruzilhada Natalino, localidade situada na zona rural do município de Ronda Alta-RS, marca uma nova fase do processo de organização, conscientização e luta pela terra. Nesta nova fase, o apoio dos setores da Igreja alinhados com a proposta renovadora pós-conciliar, não obstante as posturas conservadoras, foi determinante para a efetivação de certas conquistas. A atuação profética de agentes engajados na CPT, no Cimi e nas CEBs fez com que a luta pela terra travada na Encruzilhada Natalino fosse uma luta de todos e assumisse contornos que a diferenciava dos movimentos anteriores, a exemplo do Master.

---

<sup>101</sup> João Carlos TEDESCO e Joel João CARINI, *Conflitos agrários no norte gaúcho: 1960-1980*, p. 26.

A constituição do acampamento teve início em dezembro de 1980 e, até abril de 1981, teve pouca expressividade, não tendo a imprensa noticiado quase nada. Porém, a partir de maio de 1981 o acampamento chegou a contar com quase 600 famílias. Sua formação não resultou de uma prévia articulação dos acampados; foi fruto, antes de mais nada, da premência das condições materiais e da ausência absoluta de perspectiva das famílias que ali se reuniram.

A situação fundiária havia se agravado ainda mais. Além dos problemas citados por ocasião da tematização do Master, em 1973 foi criada a barragem do Rio Passo Fundo, com cerca de 600 famílias desalojadas; nem todas as famílias foram reassentadas, pois havia também famílias de posseiros que não possuíam posse legal da terra. Em 1979, havia um projeto com previsão de 22 barragens na Bacia do Rio Uruguai, as quais desalojariam milhares de famílias. Em cima dessa realidade passou a se desenvolver a mobilização dos atingidos por barragens. Em 1979, foi constituída a Coordenação Regional de Atingidos por Barragens (Crab) na Região do Alto Uruguai que, em 1988, se tornou Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB). A grandiosidade dos projetos e a falta de um plano claro de desapropriação, indenização e reassentamento estão na base de atuação destes movimentos. Além disso, em 1978, os Kaingang da T.I. Nonoai organizaram um movimento que resultou na expulsão de todos os colonos que ali estavam intrusados. O conflito constituiu-se num marco, pois permitiu a explicitação das políticas fundiárias, sobretudo dos governos militares, marcadamente a favor do latifúndio. O agravamento das contradições, no entanto, resultou no enfrentamento de dois segmentos marginalizados social, econômica e politicamente: os indígenas e os sem-terra. Associado a estas duas situações, Jonas Seminotti destaca que a década de 1960, com a implantação do Regime Militar, ocorreu a mudança de perfil do Estado Brasileiro, onde o “setor primário foi substituído pelo setor industrial”.<sup>102</sup> Esse é o momento do apregoado “Milagre Econômico”, com a continuada modernização agrícola e industrial e com o desenvolvimento de grandes obras e projetos econômicos, às custas do aumento das desigualdades sociais.

Às famílias expulsas da T.I. Nonoai e às demais que eram expulsas do campo era oferecida a possibilidade de reassentamento em projetos de colonização nas regiões

---

<sup>102</sup> *O Movimento dos Atingidos por Barragens no Norte do RS: 1979-2007*. In: João Carlos TEDESCO e Joel João CARINI (Orgs.), *Conflitos agrários no norte gaúcho: 1980-2008*, p. 129.

Centro-Oeste e Norte do Brasil, sob a alegação de que não havia terra no estado disponível para isso. Porém, muitas famílias insistiam no reassentamento no próprio estado. Algumas, em virtude da dificuldade de viver de um lado a outro sem solução, acabaram aderindo a esses projetos. As que não aceitaram, viviam precariamente em acampamentos provisórios ou se mudavam para as cidades. Porém, outras famílias, após a realização de várias reuniões, decidiram pressionar pela reforma agrária ocupando a Fazenda Macali, que havia sido desapropriada por Brizola, em 1962, mas que ainda não tinha sido destinada ao assentamento de colonos sem-terra. A ocupação aconteceu no dia 07 de setembro de 1979, por 110 famílias, aproveitando que as autoridades policiais estariam concentradas nas comemorações cívicas, no mesmo dia em que iniciava o 1º Encontro Estadual de CEBs, em São Gabriel-RS. A justiça deu ganho de causa ao estado e as famílias foram ali assentadas. Esse fato reforçou a confiança dos sem-terra em conseguir terra no próprio estado. Assim, no dia 25 de setembro, um grupo de 170 famílias sem-terra ocupou também a Fazenda Brilhante, que estava na mesma situação da primeira. Porém, nessa área, apenas 80 famílias foram assentadas.

O assentamento nas fazendas Macali e Brilhante foi relativamente fácil, pois eram áreas em litígio. Contudo, muitas famílias continuavam sem-terra. Porém, as conquistas realizadas reforçavam a convicção de que o acesso à terra seria possível somente através da pressão popular. Foi assim que o acampamento da Encruzilhada Natalino foi organizado. Sem visibilidade no início, tornou-se importante foco de resistência face ao desenrolar dos acontecimentos. Este acampamento, embora iniciado seguindo os moldes dos dois anteriores, deixou de ter apenas a finalidade única e exclusiva em torno do acesso à terra e se transformou numa força política, em vista da legitimidade das reivindicações e do apoio que passou a receber de setores da Igreja Católica e da sociedade civil como um todo. A Igreja Católica, através da CPT, que se firmava cada vez mais na postura contra o latifúndio e a favor da reforma agrária, passou a dar apoio sistemático aos acampados. Seu papel consistiu na orientação política, auxílio na organização interna, reflexão sobre os passos dados, fundamentação teológica e bíblica à luta e na elaboração de novos pressupostos éticos. A postura era de propiciar o protagonismo das lideranças que

despontavam. Com isso foi se firmando uma proposta participativa e democrática, o que permitiu um avanço qualitativo.<sup>103</sup>

Obviamente, o apoio da Igreja não foi unânime. As velhas vozes do conservadorismo se fizeram ouvir novamente. Dom Vicente Scherer, ainda na função de arcebispo de Porto Alegre e Dom Cláudio Colling, bispo de Passo Fundo, se tornaram os porta-vozes dessas posturas. Chegou-se a proibir que Dom Pedro Casaldáliga presidisse missa por ocasião de sua visita ao acampamento.<sup>104</sup>

Além da oposição dos setores reacionário da Igreja Católica, o governo tratou os acampados com extrema brutalidade. No princípio, usou a tática da desmoralização, acusando-os de “vadios, preguiçosos e aproveitadores”. Porém, quando percebeu que essa estratégia não servia para colocar a sociedade contra o acampamento, pois crescia a consciência de que o governo não cumpria com as políticas sociais, passou a agir com repressão. Em agosto de 1981, o acampamento se tornou área de Segurança Nacional e esteve sob intervenção militar-federal. O tenente-coronel Sebastião Rodrigues de Moura, o major Curió, se estabeleceu no acampamento acompanhado por uma grande equipe de assessoria. Contudo, isso não demoveu os acampados de sua luta. A visita de Dom Pedro Casaldáliga, a atuação da CPT, assim como o apoio de padres da Diocese de Passo Fundo (dentre eles destaca-se Pe. Arnildo Fritzen, que na época era pároco em Ronda Alta e se dedicou com afinco no auxílio aos acampados e à sua causa), e a solidariedade dos setores populares que simpatizavam com a causa foi decisiva para que o acampamento alcançasse os objetivos: a conquista da terra e a conscientização em todos os sentidos.

Um dos fatos marcantes de toda a mobilização ocorrida na Encruzilhada Natalino foi a campanha nacional organizada pela CNBB, Regional Sul 3, para arrecadar recursos em vista da aquisição de uma área provisória onde os acampados pudessem continuar a

---

<sup>103</sup> Um dos sinais da conscientização pode ser visualizado na concepção em torno da cruz. Os acampados, em sua maioria cristãos católicos, plantaram uma pequena cruz por ocasião da organização do acampamento. Nesta cruz estava escrita a frase “Salva tua alma”, fruto da formação religiosa dualista que opõe a dimensão espiritual à vida material. “Progressivamente, os acampados foram percebendo que esta cruz não mais simbolizava o seu cotidiano. Decidiram, então, substituí-la por uma cruz pesada, dura e rústica, símbolo da luta e da vida” (Pe. Arnildo Fritzen apud Telmo MARCON, *Acampamento Natalino: história da luta pela reforma agrária*, p. 80).

<sup>104</sup> Dom Cláudio Colling esteve na coordenação da Diocese de Passo Fundo de 1951, ano da sua criação, até 1981, quando foi nomeado arcebispo de Porto Alegre, em substituição a Dom Vicente Scherer. Em 1982, Dom Urbano Allgayer foi nomeado bispo diocesano, cargo que ocupou até 1999, quando teve pedido de renúncia aceita por limite de idade. Desde então, Dom Ercílio Simon está no cargo (Dom Urbano Allgayer continua como bispo emérito. Em 2009, foi nomeado Dom Liro Vendelino Meurer como bispo auxiliar).

mobilização em condições mais favoráveis.<sup>105</sup> Esse projeto se tornou realidade e somente foi possível graças à sensibilidade, o engajamento e o apoio da CNBB e das pessoas e entidades sociais alinhados com a luta que significava Encruzilhada Natalino. Uma área de 108 ha foi adquirida e escriturada em nome da Cáritas Diocesana de Passo Fundo. Foi batizada de Nova Ronda Alta. A transferência dos acampados para esse local aconteceu no dia 12 de março de 1982. Os objetivos desse projeto eram: “melhorar as condições dos barracos, permitir uma lavoura de subsistência, permitir a criação de galinhas e porcos, melhorar as condições de água potável e de higiene do acampamento, permitir a instalação de um Centro Comunitário, com escolas, atendimento médico e orientação religiosa, além de local de lazer sadio”. O acampamento permaneceu naquele local até que todas as famílias fossem assentadas. Ao final, dez famílias ficaram assentadas em Nova Ronda Alta.<sup>106</sup>

Em setembro de 1983, após 33 meses acampados, os sem-terra da Encruzilhada Natalino finalmente conquistaram a terra. Foram assentadas no local 164 famílias. Além de conquistar a terra, os acampados da Natalino fizeram história por tratar o latifúndio como um pecado social e a reforma agrária como fruto da mobilização, conscientização e organização, lançando as bases para um movimento dos sem-terra forte e orgânico, efetivado mais tarde pela criação do MST, em 1984. O acampamento da Encruzilhada Natalino se tornou o exemplo mais emblemático da questão agrária no Brasil na década de 1980.

Seguiram-se muitos acampamentos com o objetivo de pressionar a reforma agrária. Em outubro de 1985, nessa mesma região, praticamente no mesmo local, foi organizado um novo acampamento, com aproximadamente 1.500 famílias, provenientes de 32 municípios da região do Alto Uruguai. O acampamento formou-se nas terras da Fazenda Annoni, uma das últimas herdeiras da antiga Fazenda Sarandi. Foram anos de intensa luta e mobilização até a conquista da terra. Em dezembro do mesmo ano, a justiça deu ganho de causa ao Incra. Em outubro de 1986, ocorreu um assentamento provisório, onde a área total foi dividida em 16 pequenas áreas e as famílias organizadas em grupos. Somente em 1993

---

<sup>105</sup> Em 1982, de 09 a 18 de fevereiro, os bispos do Brasil estavam reunidos na 20ª Assembléia Geral da CNBB, em Itaiaci-SP. Na ocasião, sensíveis à situação dos sem-terra, emitiram a *Declaração face os conflitos de terra e atuação pastoral da Igreja*, em que analisam o caso dos 13 posseiros e dois padres franceses de São Geraldo do Araguaia e o caso de Ronda Alta. Em relação à Encruzilhada Natalino, a Declaração dizia: “Acampados a mais de um ano, em condições precaríssimas, vêm sofrendo pressões e ameaças para aceitar terras no Mato Grosso e desistir dos seus propósitos” (CNBB. Pronunciamentos da CNBB: 1981 – coletânea 1982. Disponível em: <[www.cnbb.org.br](http://www.cnbb.org.br)>).

<sup>106</sup> No dia 13 de julho de 2009, a Cáritas Diocesana de Passo Fundo repassou o título definitivo de propriedade às dez famílias assentadas em Nova Ronda Alta.

foram finalmente assentadas as últimas famílias. O acampamento da Fazenda Annoni se tornou, ao lado de Encruzilhada Natalino, referência para os sem-terra em nível nacional e internacional. Neste processo, a CPT teve um papel fundamental na motivação das famílias via mística religiosa, no processo de conscientização político-social, além de realizar campanhas para angariar fundos para a manutenção do acampamento.

Todo este processo de mobilização popular, de crítica à ação da Igreja, a criação do Cimi e a fundamentação de uma Pastoral Indigenista pautada na inculturação foi possível graças ao Concílio Vaticano II, que realizou uma ampla renovação eclesial e permitiu a emergência de questões até então não assumidas. O Epiiau está situado nesse contexto e neste horizonte de crítica, autocrítica e redirecionamento dos rumos, estruturas e atuação da Igreja pós-conciliar.

### **3. O DEBATE ECLESIOLÓGICO**

Na década de 1980, quando o Epiiau teve seu início, havia um intenso debate eclesiológico em andamento, no sentido de concretizar formas alternativas de ação missionária da Igreja Católica. Convém, primeiramente, destacar o que tornou esse debate possível, o que nos remete a acontecimentos anteriores e paradigmáticos, como o Concílio Vaticano II e as Conferências de Medellín e Puebla. Em seguida, é possível identificar algumas formas concretas que o mesmo possibilitou e que influenciou positivamente na realização do Epiiau, o qual pode ser identificado como um fruto tardio mas importante deste processo mais amplo.<sup>107</sup>

#### **3.1- O CONCÍLIO VATICANO II: A REFORMA POSSÍVEL**

O Concílio Vaticano II marcou um momento decisivo de renovação da Igreja Católica. O anúncio, feito pelo Papa João XXIII – eleito havia apenas três meses (28/10/1958) – no dia 25 de janeiro de 1959, provocou grande expectativa em todas as partes do mundo, na Igreja e na sociedade, que ansiavam por mudanças em todos os âmbitos da vida. Vários acontecimentos em nível mundial clamavam por novas posturas e

---

<sup>107</sup> As ponderações sobre o debate eclesiológico têm por base o Concílio Vaticano II (1962-1965) e as Conferências de Medellín (1968) e Puebla (1979), pela razão de estarem situadas no período anterior ao início do Epiiau e por trazerem as principais contribuições no processo de renovação da Igreja Católica. Os aspectos positivos da Conferência de Santo Domingo (1992) refletem nos Epiiaus realizados no período posterior à sua realização.

novos posicionamentos por parte da Igreja Católica: após a 2ª Guerra Mundial houve uma tomada de consciência nacionalista, a aspiração pelo desenvolvimento dos países mais pobres (“terceiro mundo”) e o desejo por maior autonomia política; a guerra fria alinhava as nações em dois blocos, capitalista e socialista.

No Brasil, a pobreza no campo e nas periferias das grandes cidades se apresentava como graves problemas sociais. Além disso, a partir dos anos de 1950, uma nova mentalidade começou a fortalecer-se e provocou alterações significativas na sociedade urbana brasileira, “marcada pelos padrões burgueses, sustentada sob o aspecto econômico pelo sistema capitalista”.<sup>108</sup> Assim, se trata de um período marcado por significativas mudanças sociais, econômicas, políticas e eclesiais. Riolando Azzi identifica algumas dessas principais alterações:

Nos principais centros urbanos, transformados em metrópole, os arranha-céus passaram a ocultar, com frequência, os templos católicos, e os apitos das fábricas se sobrepuseram ao toque dos sinos das igrejas. Nas grandes metrópoles, vão desaparecendo as marcas da sacralidade. Nesses centros urbanos, intensifica-se a vida noturna, estimulada pela multiplicação dos salões de baile, clubes de diversão, cinemas e teatros. Surgem novos modos de transporte, novas formas de vestir, novas expressões de conduta, novos tipos de alimentação, esporte e lazer. Opera-se uma relativa secularização nas relações familiares e sociais. A sexualidade ganha uma dimensão especial, graças aos meios de comunicação de massa, sobretudo a televisão, que começa a ser implantada no Brasil a partir da década de 50. [...] O bem-estar das classes abastadas, por sua vez, é mantido em grande parte com a mão-de-obra barata dos migrantes nordestinos, que a partir da década de 40 começam a inchar os principais centros urbanos da região sudeste. Surge um grande cinturão de bairros periféricos, carentes de estrutura básica, com escassez de meios de transporte, falta de espaço para recreio e lazer.<sup>109</sup>

Uma das respostas da Igreja Católica a essa nova realidade foi dada através da Ação Católica Especializada. “No Brasil, a partir de 1948, passou-se de uma ação católica de modelo italiano, voltada para dentro da Igreja, organizada por idade e sexo, para o modelo franco-belga, organizada por setores e classes sociais”.<sup>110</sup> O primeiro ramo fundado em nível nacional foi a Juventude Operária Católica (JOC); em 1950, organizaram-se as juventudes: agrária (JAC), estudantil (JEC), independente (JIC) e a universitária (JUC). A Ação Católica Especializada foi um dos acontecimentos mais marcantes do período, pois

---

<sup>108</sup> Riolando AZZI, *A Igreja Católica na formação da sociedade brasileira*, p. 121.

<sup>109</sup> *Ibidem*, p. 121-122.

<sup>110</sup> Ivanir Antônio RODIGHERO, *Metodologia Participativa: pressupostos para uma ação transformadora*. In: Telmo MARCON (Org.), *Educação e Universidade, práxis e emancipação*, p. 171.

trouxe no bojo uma dupla característica: a inserção na realidade e a pedagogia da ação tendo por base uma postura participativa e o método ver-julgar-agir, o que a aproximava das ciências modernas. Dos grupos organizados, a JOC foi a que teve uma atuação mais destacada, inclusive nos dias atuais.

Ainda no período pré-conciliar, uma outra iniciativa da Igreja Católica brasileira para melhor atuar diante das novas realidades que se apresentavam, foi a criação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), em outubro de 1952. Foi o coroamento do paciente e persistente diálogo com Roma, desenvolvido pelo Pe. Hélder Pessoa Câmara, com o apoio da Nunciatura Apostólica. Em 1950, Pe. Hélder conheceu o Cardeal Montini que, anos mais tarde viria a ser o Papa Paulo VI. No dia 03 de março de 1952, o Pe. Hélder foi nomeado bispo auxiliar do Rio de Janeiro e, depois de instalada a CNBB, em outubro do mesmo ano, assumiu o cargo de Secretário Geral. A idéia das Conferências Episcopais começava a ganhar força. Dom Hélder não só foi articulador para a criação da CNBB como participou da criação do Conselho Episcopal Latino-Americano (Celam), em 1955. Foi um grande defensor da colegialidade, do compromisso social da Igreja, mais voltada para os pobres; defendeu profeticamente os direitos humanos no período da ditadura militar. Sob a influência de Dom Hélder, a CNBB mudou os rumos e o estilo de atuação da Igreja Católica no Brasil. Passou a incluir o problema das desigualdades sociais na pauta de suas preocupações pastorais.

A criação da CNBB, tendo a frente bispos jovens e progressistas, foi um passo importante na linha da descentralização do poder exercido pela Santa Sé e da valorização da colegialidade episcopal, desafiando as Igrejas Particulares na dinamização de sua ação missionária. Com a criação da CNBB, a Igreja Católica passou, em primeiro lugar, a “debruçar-se cada vez mais sobre a realidade brasileira, procurando analisar melhor os problemas sociais, detectando suas causas e conseqüências. Em segundo lugar realiza um esforço significativo para adequar melhor a própria instituição aos novos tempos, a fim de continuar a exercer a influência sobre a mesma sociedade”.<sup>111</sup>

Estes aspectos, entre outros que poderiam ser destacados, revelam o contexto de transformações que desafiava a ação da Igreja Católica no Brasil e no mundo inteiro. Para melhor se inteirar da realidade eclesial e social, o Secretário de Estado do Vaticano e também presidente da comissão preparatória do Concílio Vaticano II, foi orientado pelo

---

<sup>111</sup> Riolando AZZI, *A Igreja Católica na formação da sociedade brasileira*, p. 125.

Papa João XXIII a corresponder-se com os mais de 2.500 bispos do mundo inteiro sobre sugestões de temas para as reuniões conciliares. Segundo Marcos Pereira Rufino,

O clima de abertura e conagração produzido nas etapas preparatórias do concílio foi um espaço importante para a manifestação de grupos e setores simpáticos à idéia de renovação espiritual da Igreja, e que criam ser necessário abrir as portas da instituição para posturas mais flexíveis frente ao mundo externo e para uma revisão crítica de suas ações passadas.<sup>112</sup>

Finalmente, após mais de cinco séculos sem disposição para revisões ou alterações da própria estrutura, a Igreja se dispunha a debruçar-se sobre os desafios contemporâneos para estudar com afinco a realidade e, na expressão do Papa, “pôr em contacto com as energias vivificadoras e perenes do evangelho o mundo moderno”.<sup>113</sup> Do anúncio do Concílio até o efetivo início dos trabalhos, um longo caminho de preparação foi percorrido, com trabalho intenso das diversas comissões constituídas para elaborar os esquemas preparatórios, acolhendo as sugestões vindas de todos os cantos do mundo da parte de cardeais, bispos, arcebispos, superiores religiosos e universidades católicas.

Cheio de confiança em Deus e com grande otimismo em relação ao mundo, o Papa João XXIII propôs um Concílio de caráter “prevalentemente pastoral”,<sup>114</sup> que pudesse “dar à Igreja a possibilidade de contribuir mais eficazmente na solução dos problemas da idade moderna”.<sup>115</sup> Suspendendo a prática de condenação dos erros do mundo, adotada por alguns dos concílios anteriores, especialmente os dois últimos (Trento e Vaticano I), o Papa queria um Concílio no qual a Igreja, usando “mais o remédio da misericórdia do que o da severidade”,<sup>116</sup> pudesse “mostrar-se mãe amorosa de todos, benigna, paciente, cheia de misericórdia e bondade também com os filhos dela separados”,<sup>117</sup> sensível sobretudo à dor e ao grito dos mais pobres, “uma Igreja dos pobres” para que pudesse se tornar uma “Igreja de todos”.<sup>118</sup> Para o Papa João XXIII, o Concílio devia oferecer ao mundo “perplexo, confuso, ansioso, sob a contínua ameaça de novos e assustadores conflitos [...]

---

<sup>112</sup> O código da cultura: o Cimi no debate da inculturação. In: Paula MONTERO (Org.), *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*, p. 240.

<sup>113</sup> PAPA JOÃO XXIII. *Constituição Apostólica Humanae Salutis*, n. 3.

<sup>114</sup> Idem, *Discurso na Abertura Solene do SS. Concílio*: 11 de outubro de 1962.

<sup>115</sup> Idem, *Constituição Apostólica Humanae Salutis*, n. 6.

<sup>116</sup> Idem, *Discurso na Abertura Solene do SS. Concílio*: 11 de outubro de 1962.

<sup>117</sup> Ibidem.

<sup>118</sup> Idem, *Radiomessaggio del Santo Padre Giovanni XXIII ai fedeli di tutto il mondo, a un mese dal Concilio Ecumenico Vaticano II: Martedì, 11 settembre 1962*.

uma possibilidade de suscitar em todos os homens de boa vontade, pensamentos e propósitos de paz”.<sup>119</sup> Enfim, o papa queria um Concílio capaz de fazer uma transição de época, que fizesse a “passagem da época pós-tridentida e, em certa medida, da plurissecular época constantiniana, para a unidade das Igrejas e a reconciliação e inserção da mesma no mundo moderno”.<sup>120</sup>

O anúncio e a preparação para o Concílio faziam eco aos desejos de mudança e renovação que se intensificavam na vida da Igreja e da sociedade, conforme observa José Oscar Beozzo:

O anúncio do Concílio [...] levantou na opinião pública mundial, católica e leiga, imediata onda de esperança e otimismo pelo seu anunciado propósito de buscar, num mundo dilacerado por divisões política e religiosas, a unidade dos cristãos e, num horizonte mais amplo, a unidade de toda a família humana.<sup>121</sup>

Efetivamente, o Concílio Vaticano II iniciou os trabalhos no dia 11 de outubro de 1962 e foi encerrado no dia 08 de dezembro de 1965. Participaram cerca de 2.000 bispos de todas as línguas, de várias culturas, dos cinco continentes. O Papa João XXIII esteve na coordenação do Concílio e da Igreja Católica Romana até o dia de seu falecimento, em 03 de junho de 1963. Para seu sucessor foi eleito o Cardeal Montini, em 21 de junho daquele mesmo ano, que assumiu o nome papal de Paulo VI, o qual deu continuidade aos trabalhos conciliares dentro do mesmo espírito de renovação. O Concílio Vaticano II aconteceu em 4 sessões, uma em cada ano; o Papa Paulo VI, ao encerrar os trabalhos, promulgou 16 Documentos Conciliares: quatro Constituições, nove Decretos e três Declarações.<sup>122</sup>

Na análise de Dom Aloísio Lorscheider, duas palavras-chave ajudam a compreender o cunho pastoral e a eclesiologia do Concílio Vaticano II: “**1) *aggiornamento*** – com os seus quase sinônimos: atualização, renovação e rejuvenescimento – da Igreja; diaconia e serviço. **2) *Diálogo*** da Igreja consigo mesma, com as outras Igrejas e mesmo com as outras religiões e o mundo dos não-crentes. Sinônimo do diálogo: comunhão,

---

<sup>119</sup> Idem, *Constituição Apostólica Humanae Salutis*, n. 9.

<sup>120</sup> Agenor BRIGHENTI, Vaticano II – Medellín: intuições básicas e eixos fundamentais. *REB*, Fasc. 273, jan. 2009, p. 7. O autor destaca ainda que houve boa receptividade também nos meios protestantes e ortodoxos, em virtude da “intenção de João XXIII em dar passos concretos no caminho da unidade dos cristãos” (Ibidem, p. 6).

<sup>121</sup> O Concílio Vaticano II: etapa preparatória. In: Aloísio LORSCHIEDER et al, *Vaticano II: 40 anos depois*, p. 09-10.

<sup>122</sup> Contidos no *Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos e declarações* (1976), publicado sob coordenação geral de Frei Frederico Vier.

participação, co-responsabilidade”.<sup>123</sup> Nessa mesma linha de pensamento, Agenor Brighenti interpreta o Concílio destacando seis eixos fundamentais:

- 1º “A distinção entre Igreja e Reino de Deus”. O Reino é mais amplo; a Igreja é mediação privilegiada, mas tem seu sentido enquanto servidora do Reino;
- 2º “O primado da Palavra na vida e missão da Igreja”, com destaque para uma evangelização a partir do testemunho e não de maneira sacramentalista;
- 3º “A afirmação da base laical da Igreja”, reforçando a concepção de Igreja enquanto Povo de Deus, com “radical igualdade em dignidade de todos os ministérios”;
- 4º “A unidade da fé” por parte de todos os fiéis, na qual se insere também o magistério, em “espírito de colegialidade”;
- 5º “A Igreja é Igreja de Igrejas”, resgatando o papel fundamental da Igreja Local e, com isso, a possibilidade de “legitimação de uma Igreja autóctone, com rosto próprio”;
- 6º A tarefa da Igreja é buscar a “salvação do mundo”, numa atitude de “serviço e diálogo”, na construção conjunta de “um mundo justo e solidário para todos”.

Brighenti destaca ainda que tais elementos provocaram uma “ruptura radical com o eclesiocentrismo do catolicismo medieval e com o clericalismo e a romanização do cristianismo tridentino” e tornou possível uma “nova auto-compreensão da Igreja, em diálogo com o mundo moderno e em espírito de serviço, especialmente aos mais pobres”.<sup>124</sup> De fato, o Concílio produziu grande virada na concepção da Igreja ao compreendê-la como povo de Deus, sinal e sacramento do Reino; ao valorizar sua base batismal e laical, bem como sua presença profética no mundo e na história. “Trata-se de uma Igreja que, internamente, se entende mais consciente de sua igualdade fundamental em contraposição à organização clerical e que, externamente, age na atitude humilde de serviço ao mundo”.<sup>125</sup> Essa postura possibilitou a transformação da cristologia com a valorização do Jesus histórico, palestinese; suscitou uma nova compreensão da Trindade, da teologia sacramental, da liturgia e da participação dos fiéis nos ritos sagrados, na teologia do ecumenismo e do diálogo inter-religioso; concebeu a Igreja num sentido de

---

<sup>123</sup> Aloísio LORSCHIEDER, Linhas mestras do Concílio Ecumênico Vaticano II. In: Aloísio LORSCHIEDER et al, *Vaticano II: 40 anos*, p. 40.

<sup>124</sup> Agenor BRIGHENTI, Vaticano II – Medellín: intuições básicas e eixos fundamentais. *REB*, Fasc. 273, jan. 2009, p. 10-11.

<sup>125</sup> João Batista LIBANIO, Concílio Vaticano II: os anos que se seguiram. In: Aloísio LORSCHIEDER et al, *Vaticano II: 40 anos depois*, p. 74.

fraternidade, diálogo e coresponsabilidade entre os diversos fiéis, membros ou não da hierarquia eclesial; destacou o sacerdócio comum de todos os fiéis e, com isso, incentivou mais a atuação dos fiéis leigos.

O Concílio foi realmente uma “inesperada primavera” na história da Igreja, como dizia o Papa João XXIII, ao possibilitar a síntese teológico-pastoral de diversos movimentos que ao longo do século XX estavam como que incubados no interior da Igreja e da sociedade, engendrando novidades e ansiando por espaço de manifestação: o movimento bíblico, o movimento litúrgico, o movimento ecumênico, o movimento missionário, o movimento leigo, o movimento teológico, o movimento social. Esses movimentos, na análise de João Batista Libanio, “trouxeram o sujeito moderno para dentro da Igreja”.<sup>126</sup>

O Concílio Vaticano II provocou eco em nível de Igreja e sociedade. Embora persistissem posturas conservadoras (as quais ainda persistem, conforme foi apontado pela Conferência de Aparecida DAp, n. 100), o espírito e a atitude que tomou corpo foi de abertura e renovação. Por isso, os anos que se seguiram ao encerramento do Concílio foram de intensa criatividade e empenho na aplicação de suas conclusões, período em que a “primavera” da Igreja sonhada pelo Papa João XXIII pôde dar seus frutos.

### **3.2- A CONFERÊNCIA DE MEDELLÍN**

Em nível de América Latina, a recepção criativa do Concílio Vaticano II aconteceu na 2ª Conferência do Episcopado Latino-Americano, realizada em Medellín, Colômbia, de 26 de agosto a 04 de setembro, de 1968. Não consistiu simplesmente na implantação do Concílio, mas de “recebê-lo de forma contextualizada, na ótica da opção pelos pobres”.<sup>127</sup> Em si, o Vaticano II poderia ter se tornado um Concílio para o primeiro mundo, porém “Medellín dá à Igreja na América Latina uma palavra própria, uma fisionomia autóctone, deixando de ser ‘reflexo’ ou caixa de ressonância de uma suposta ‘Igreja Universal’, para constituir-se numa fonte inspiradora e programática para as Igrejas Locais do continente”.<sup>128</sup>

---

<sup>126</sup> *Concílio Vaticano II: em busca de uma primeira compreensão*, p. 54.

<sup>127</sup> Agenor BRIGHENTI, Vaticano II – Medellín: intuições básicas e eixos fundamentais. *REB*, Fasc. 273, jan. 2009, p. 6.

<sup>128</sup> *Ibidem*, p. 21.

A Conferência de Medellín engendrou uma mudança radical na Igreja Latino-Americana na medida em que tomou as grandes intuições do Vaticano II e as traduziu para a realidade local, marcada pela marginalização, desigualdades sociais, opressão, abuso do poder por setores dominantes (DM, n. 2.2-2.7); um continente marcado pela “injustiça que pode ser chamada de violência institucionalizada” (2.16). Nesse contexto, Medellín, inspirada no “otimismo da *Gaudium et Spes* e da *Populorum Progressio*, que recolhem muito da sensibilidade da Igreja em relação à irrupção dos pobres”,<sup>129</sup> postula uma Igreja e uma ação evangelizadora com traços tipicamente Latino-americanos:

- uma Igreja comprometida com a construção da paz, ciente de que esta é fruto da justiça. Medellín se comprometeu com a defesa “dos direitos dos pobres e oprimidos” como “mandato evangélico” (n. 2.22), com a denúncia da violência estrutural (n. 2.23); advertiu contra o intervencionismo das “nações poderosas contra a autodeterminação dos povos fracos” (n. 2.32) e contra a “política armamentista” (n. 2.29);
- uma Igreja empenhada com a transformação social, que atue em prol de uma “mudança global das estruturas” (n. 3.16), a ser operacionalizada não por caminhos violentos, mas através de uma “ação dinâmica de conscientização e organização dos setores populares” (n. 2.18);
- uma Igreja cuja evangelização anda de mãos dadas com a promoção humana (n. 7.9), que assuma “totalmente as angústias e as esperanças do homem de hoje, a fim de oferecer-lhe as possibilidades de uma libertação plena” (n. 8.6);
- uma Igreja comunhão de todos os batizados, uma Igreja Povo de Deus (LG, n. 9), tendo como referência as comunidades eclesiais de base, local de vivência da fraternidade cristã, do “apostolado em seu próprio ambiente” (DM, n. 10.7), que permitem a ministerialidade e a corresponsabilidade de todos na obra evangelizadora;
- uma Igreja pobre (n. 14.5), dos pobres, para ser Igreja de todos. “A pobreza da Igreja deve ser sinal e compromisso de solidariedade com os que sofrem” (n. 14.7). Por isso, uma Igreja samaritana, “humilde servidora” (n. 14.8), que conclama todos os batizados a dar testemunho da solidariedade com a situação e a causa dos pobres;

---

<sup>129</sup> Agenor BRIGHENTI, Vaticano II – Medellín: intuições básicas e eixos fundamentais. *REB*, Fasc. 273, jan. 2009, p. 6.

- uma Igreja que faz opção preferencial pelos pobres e necessitados (n. 14.9) e que testemunhe esta opção: “desejamos que nossa habitação e estilo de vida sejam modestos; nossa indumentária, simples; nossas obras e instituições, funcionais, sem aparato nem ostentação” (n. 14.12); uma Igreja que se empenha em fazer do pobre não um objeto de caridade na vida cotidiana, mas sujeito de sua própria evangelização e libertação como horizonte de chegada;
- uma Igreja inserida no mundo dos pobres, comprometida com uma evangelização libertadora, situada temporal e historicamente. Medellín incentiva a todos que se “sentem chamados a compartilhar da sorte dos pobres, vivendo com eles e trabalhando com suas próprias mãos” (n. 14.15);
- uma Igreja empenhada com o profetismo, comprometida com a “denúncia da injustiça e da opressão” (n. 14.10), mesmo que tal atitude leve ao martírio.

Com fundamentadas denúncias, advertências e incentivos, Medellín representou um novo querigma magisterial que até hoje não perdeu a atualidade. Em síntese, Agenor Brighenti afirma que Medellín se tornou uma recepção crítica, ousada e radical do Vaticano II na medida que faz:

Da Igreja-comunidade, uma igreja em pequenas comunidades de base; da comunidade enquanto sujeito eclesial, uma comunidade toda ela evangelizadora, servidora do mundo; da igreja Povo de Deus, uma Igreja dos pobres para ser a Igreja de todos; da opção pelo ser humano, uma opção pelos pobres; da inserção da Igreja no mundo, sua inserção no mundo dos excluídos; da evangelização da pessoa inteira, uma promoção humana, da pessoa inteira e de todas as pessoas; enfim, da *diakonía* histórica, um serviço profético, fiel até o martírio.<sup>130</sup>

Apesar destes importantes avanços acima destacados, Paulo Suess adverte para uma certa falta de objetividade em relação ao uso do conceito pobre: “os pobres de Medellín ainda não têm rostos latino-americanos. Os textos poderiam da mesma maneira falar de pobres da Ásia ou África. Pouco dizem as Conclusões sobre o extermínio dos povos indígenas”.<sup>131</sup> De fato, quando Medellín menciona os indígenas, os lembra inadequadamente, como “grupos étnicos semi-pagãos” (DM, n. 6.1), “marginalizados da cultura, analfabetos”, cuja “ignorância é uma escravidão inumana” e que “devem ser

---

<sup>130</sup> Agenor BRIGHENTI, Vaticano II – Medellín: intuições básicas e eixos fundamentais. *REB*, Fasc. 273, jan. 2009, p. 26.

<sup>131</sup> *Travessia com esperança: memórias, diagnósticos, horizontes*, p. 87.

libertados de seus preconceitos e superstições” (n. 4.3). Paulo Suess destaca ainda que “também a subjetividade das populações afro-americanas não está presente nos textos de Medellín”.<sup>132</sup>

### **3.3- ALGUNS ÂMBITOS DA RENOVAÇÃO ECLESIAL**

Em grande parte, a ousada abertura e renovação da Igreja suscitada pelo Vaticano II e por Medellín foram possíveis em virtude dos anseios e movimentos que cresciam e estavam latentes, desejosos por mudanças em espaços *intra* e *extra* eclesiais. Por outro lado, estes grupos e movimentos souberam acolher o que de melhor havia nestes dois grandes eventos da Igreja e traduziram em experiências concretas o que teologicamente foi formulado. Com isso, muitos e bons frutos apareceram. Destacamos alguns âmbitos que tornam visíveis a renovação eclesial e que dão concretude ao debate eclesiológico pós-conciliar com os olhos voltados para a Igreja do Brasil.

#### **3.3.1- Teologia da Libertação**

A Teologia da Libertação (TdL) nasceu como fruto de muitas mãos, motivada por uma tarefa comum: refletir e buscar alternativas aos graves problemas sociais à luz da fé cristã.<sup>133</sup> Na análise do teólogo Afonso Murad, a TdL “nasceu simultaneamente em espaços católicos e protestantes históricos”.<sup>134</sup> Um dos seus marcos de nascimento está na publicação da tese de doutorado do teólogo presbiteriano Rubem Alves, em 1969, intitulada *Uma teologia da esperança humana*, cujo título original era para ser “Teologia da Libertação”. Uma das primeiras participações católicas na gestação da TdL pode ser identificada na publicação do teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, intitulada *Teologia da Libertação*, em 1971.

---

<sup>132</sup> *Travessia com esperança*: memórias, diagnósticos, horizontes, p. 87.

<sup>133</sup> Na impossibilidade de aprofundar o método da TdL, remetemos a alguns dos principais trabalhos sobre o tema: Gustavo GUTIÉRREZ, *Teologia da Libertação* (1976); Juan Luis SEGUNDO, *Libertação da teologia* (1978); Leonardo BOFF, *Teologia do cativo e da libertação* (1980); João Batista LIBANIO, *Teologia da Libertação: roteiro didático para um estudo* (1987). As citações de Afonso Murad foram extraídas do capítulo sete, do livro *A casa da Teologia*, que está sendo preparado para publicação e que gentilmente foi oferecido pelo autor. Este é um livro de Introdução à Teologia com enfoque ecumênico.

<sup>134</sup> *A casa da teologia*: capítulo 7 - Nos porões da casa. A Teologia da Libertação, p. 2 (mimeo).

Ao longo da década de 1970, a TdL recebeu novas abordagens e o número de seus expoentes foi aumentando rapidamente. Segundo Afonso Murad, a TdL representou uma grande novidade face à teologia tradicional: “ela considera os pobres e a pobreza como uma realidade coletiva, estrutural”, com “causas sociais, políticas, econômicas e culturais” e conclama os cristãos a não só “prestar assistência aos pobres”, mas a “lutar pela construção de uma sociedade justa e solidária”. A pobreza, prossegue o referido teólogo, “não é querida por Deus. Trata-se de um pecado social a ser superado”. A libertação, assim, torna-se a “manifestação da graça salvadora de Deus, na história”. Para esta tarefa, “todos são convocados, especialmente os próprios pobres, que se tornam sujeitos de sua libertação”.<sup>135</sup>

A TdL desperta para uma compreensão da fé numa perspectiva social, postura esta que na Bíblia está amplamente respaldada: a libertação do Egito (Ex 3,7-10); o anúncio dos profetas de que a fidelidade a Deus passa necessariamente pelo estabelecimento de relações sociais justas (Is 1,11-17); a supremacia da justiça e da misericórdia aos sacrifícios e ritos religiosos vazios (Os 6,6; Mq 6,8; Mt 9,13). A TdL ganhou visibilidade, consistência e expressão porque foi forjada a partir da militância dos diversos movimentos pela renovação da Igreja, especialmente nas CEBs. “Enquanto reflexão sobre a fé cristã e no horizonte da fé, responde aos apelos da prática eclesial e social, e lhe dá suporte teórico. A Teologia da Libertação almeja ser uma reflexão, animada pela fé, que parte da práxis, está inserida na práxis e contribui com a práxis libertadora”.<sup>136</sup> Assim, a TdL veio animar e fundamentar a ação desenvolvida pelos inúmeros grupos no sentido da renovação da Igreja e na implementação de uma evangelização libertadora, comprometida com o clamor dos marginalizados, que foram surgindo na década de 1960 e 1970, ainda em pleno regime militar, na Igreja do Brasil e da América Latina, dentre os quais se destacam: CEBs, pastorais sociais, CPT, pastoral da juventude, renovação da catequese e liturgia, movimento indígena e Cimi, entre outros. Ao fazer isso, a TdL também possibilitou a formação de uma consciência de Igreja libertadora latino-americana, através da aglutinação de forças de reflexão e ação.

Com o passar do tempo, a TdL foi assumindo linhas específicas de elaboração, dentre as quais se destacam a Teologia Índia, a ecologia, entre outras. A TdL fornece à

---

<sup>135</sup> Afonso Tadeu MURAD, *A casa da teologia*: capítulo 7 - Nos porões da casa. A Teologia da Libertação, p. 1 (mimeo).

<sup>136</sup> *Ibidem*, p. 4.

Pastoral Indigenista os principais argumentos que legitimam e sustentam uma ação baseada no respeito ao universo religioso e cultural dos povos indígenas.

### 3.3.2- Criação do Conselho Indigenista Missionário (Cimi) – 1972

Os debates que antecedem à criação do Cimi remontam aos encontros pós-conciliares realizados para analisar os rumos da pastoral missionária no Brasil, em sintonia com um movimento latino-americano. De um lado, crescia a insatisfação com a “pastoral da desobriga”, marcada pela “visita e assistencialismo religiosos”.<sup>137</sup> Por outro lado, os críticos a esse modelo de ação missionária buscavam alternativas. Em 1969, surgiu a Operação Anchieta (Opan), no Sul do Brasil. A Opan, animada por um grupo jesuíta, “passou progressivamente de um trabalho assistencialista para um trabalho de ‘promoção integral’ às populações indígenas”.<sup>138</sup> Em 1971, a *Declaração de Barbados I*, trouxe novas críticas e denúncias ao modelo de ação missionária desenvolvida pelas Igrejas.

Foi nesse contexto de insatisfação, crítica, autocrítica e de busca de alternativas para uma Pastoral Indigenista mais inculturada e profética que, em 1972, durante o 3º Encontro de Estudos sobre Pastoral Indigenista, na sede do Instituto Anthropos, em Brasília, o Cimi foi criado.<sup>139</sup>

Desde que foi criado, o Cimi assumiu uma postura de defesa da causa indígena, embora em seu interior houvesse algumas vozes e posturas discordantes quanto às ações para esse fim. Em 25 de dezembro de 1973, um grupo de bispos e missionários ligados ao Cimi, deixou clara sua postura e, por conseguinte, do Cimi, no tocante à ação junto aos povos indígenas, ao publicar o documento *Y-Juca-Pirama. O índio: aquele que deve morrer*.<sup>140</sup> Esse documento foi lançado por ocasião do 25º aniversário da Declaração dos Direitos Humanos e seu principal enfoque é a crítica contundente e a denúncia da calamitosa política indigenista que era realizada pelo governo brasileiro. O documento foi

---

<sup>137</sup> Paulo SUESS, *A causa indígena na caminhada e a proposta do CIMI: 1972-1989*, p. 14.

<sup>138</sup> *Ibidem*.

<sup>139</sup> Sobre a caminhada histórica, trabalho, objetivos, metodologia do Cimi: CIMI, Plano Pastoral (2006a) e Estatuto (2006b); Paulo SUESS, *A causa indígena na caminhada e a proposta do CIMI: 1972-1989* (1989); Benedito PREZIA (Org.), *Caminhando na luta e na esperança: retrospectiva dos últimos 60 anos da Pastoral Indigenista e dos 30 anos do Cimi* (2003).

<sup>140</sup> O texto do documento em: Paulo SUESS, *Em defesa dos povos indígenas: documentos e legislação*, p. 31-59.

uma voz profética contra a violência institucionalizada praticada pelo Estado, em pleno regime militar, aos povos indígenas no Brasil.

Três anos após a criação, o Cimi realizou a primeira Assembléia Geral, de 24 a 27 de junho, de 1975. Foi ali que se explicitou com mais clareza seu plano de ação, onde ganhou destaque: defesa das terras indígenas; reconhecimento e respeito do universo cultural e religioso de cada etnia; defesa do direito à autodeterminação; inserção na realidade indígena, seguindo o paradigma da encarnação; a conscientização da sociedade para a grave situação vivida pelos povos indígenas; opção por uma pastoral integrada, global e libertadora, em sintonia com toda a Igreja do Brasil e da América Latina.

### **3.3.3- Criação da Comissão Pastoral da Terra (CPT) – 1975**

A CPT foi criada a partir de um encontro realizado por bispos, prelados e outros agentes de pastoral da Amazônia Legal, em Goiânia, de 19 a 22 de junho de 1975.<sup>141</sup> Esse encontro fez eco à violência sofrida pelos pequenos posseiros, cujas terras eram tomadas a força pelos latifundiários, levando-os à marginalização, à condição de sem-terra, problema sentido não só naquela região, mas que eclodia de muitas e diferentes maneiras em outras áreas do Brasil.

Diante disso, os setores da Igreja mais sensíveis com a problemática dos pequenos da terra reafirmaram que “a terra é um Dom de Deus”<sup>142</sup> e que é dada a “todos os seus filhos e não somente a alguns”.<sup>143</sup> Além disso, assumem o firme compromisso de lutar pela reforma agrária, a qual não ia além de planos e projetos governamentais sem serem executados de fato.<sup>144</sup> Por fim, manifestam a opção por uma ação pastoral específica

---

<sup>141</sup> Como fruto deste encontro, foram publicados dois estudos da CNBB: n. 11 – *Pastoral da Terra I* (1976a) e n.º 13 – *Pastoral da Terra II: posse e conflitos* (1976b), nos quais é feita uma minuciosa análise dos conflitos envolvendo o uso da terra na região amazônica. Estes estudos, posteriormente, foram transformados num documento: *Igreja e problemas da terra* (Doc. 17), aprovado na 18ª Assembléia Geral, em 1980.

<sup>142</sup> PAPA JOÃO PAULO II. In: CNBB (Org.), *A palavra de João Paulo II no Brasil: discursos e homilias*, p. 241.

<sup>143</sup> Dom Orlando Dotti apud Wilson DALLAGNOL, *As Romarias da Terra no Rio Grande do Sul: um povo a caminho da “Terra Prometida”*, p. 9.

<sup>144</sup> Na década de 1970, estava em vigor a Lei n. 4.504 de 30 de novembro de 1964, que instituiu o Estatuto da Terra, obra do regime militar. Esta lei previa reforma agrária e o desenvolvimento da agricultura. A primeira ficou no papel e a segunda recebeu grande atenção no que diz respeito ao desenvolvimento capitalista ou empresarial da agricultura. Tornou-se mais um instrumento de modernização do agronegócio, favorecendo o latifúndio do que de distribuição de fato e justa da terra.

voltada aos marginalizados do campo, através da criação da “Comissão de Terras”, cuja finalidade consistia em “realizar com agilidade o objetivo de interligar, assessorar e dinamizar os que trabalham em favor dos homens sem terra e dos trabalhadores rurais, e estabelecer ligação com outros organismos afins”.<sup>145</sup> Posteriormente, em outubro de 1975, essa Comissão passou a ser chamada de Comissão Pastoral da Terra – CPT. Com a inclusão da palavra Pastoral “a CPT deveria diferenciar-se dos demais organismos por ter sua motivação mais profunda nascida da fé cristã e sua ação, em consequência, consistir na evangelização”.<sup>146</sup>

Dom Moacyr Grechi foi o primeiro presidente da CPT nacional. Ainda em 1975, foi criada a CPT no Rio Grande do Sul.

### **3.3.4- 1º Encontro Intereclesial das CEBs – 1975**

Foi realizado em Vitória-ES, de 06 a 08 de janeiro. Teve como tema: “Uma Igreja que nasce do povo, pelo Espírito de Deus” e contou com a participação de 70 delegados. Este primeiro encontro fez eco ao desejo, sonho e necessidade de concretizar o novo jeito de ser Igreja aberto pelo Vaticano II e Medellín. Segundo Medellín, “a vivência da comunhão a que foi chamado, o cristão deve encontrá-la na ‘comunidade de base’, uma comunidade local ou ambiental”. Citando o Vaticano II, afirma ainda: “o esforço pastoral da Igreja, deve estar orientado à transformação dessas comunidades em ‘família de Deus’, começando por tornar-se presente nelas, como fermento por meio de um núcleo, mesmo pequeno, que constitua uma comunidade de fé, esperança e caridade” (LG, n. 8; GS, n. 40)”. E conclui: “ela é, pois, célula inicial da estrutura eclesial e foco da evangelização e, atualmente, fator primordial da promoção humana e do desenvolvimento” (DM, n. 15.10).

Os homens e as mulheres das pequenas comunidades acolheram com alegria essa orientação e passaram a desenvolver uma atuação pastoral que tornou tais comunidades verdadeiro “fermento na massa”, espaços privilegiados de uma autêntica evangelização comprometida com a promoção humana. O movimento das CEBs, com seu método de leitura da realidade (Ver-Julgar-Agir) à luz da Palavra de Deus, provocou uma nova consciência das camadas populares e se tornou fator de grande importância no processo de

---

<sup>145</sup> CNBB, *Pastoral da Terra I* (Estudos 11), p. 35.

<sup>146</sup> Ivo Poletto apud Wilson DALLAGNOL, *As Romarias da Terra no Rio Grande do Sul: um povo a caminho da “Terra Prometida”*, p. 188.

conscientização e organização em vista da libertação dos empobrecidos do campo e da cidade. Os Encontros Intereclesiais passaram a recolher e partilhar a vitalidade e energia presentes nas pequenas comunidades engajadas numa evangelização libertadora. Foi um movimento que começou pequeno, mas logo foi atingindo um número maior de pessoas e comunidades.<sup>147</sup>

Quatro anos mais tarde, aconteceu o 1º Encontro Estadual das CEBs no Rio Grande do Sul, realizado de 07 a 09 de setembro de 1979, no município missioneiro de São Gabriel. Teve como tema: “A árvore do sistema: causas e conseqüências dos problemas”. Não tardou e os encontros das CEBs também passaram a ser realizados nas dioceses. Na Diocese de Passo Fundo, o 1º Encontro foi realizado em 1985, no Seminário Diocesano Nossa Senhora Aparecida, com o tema: “Avaliação das pequenas lutas e vitórias do povo da base”.

### **3.3.5- Romaria da Terra – RS**

A 1ª Romaria da Terra do Rio Grande do Sul foi realizada no dia 07 de fevereiro de 1978, terça-feira de carnaval, no município missioneiro de São Gabriel, no mesmo dia e local do martírio de Sepé Tiaraju e outros 1.500 indígenas Guarani, em 1766. O tema dessa Romaria foi: “A salvação do índio está na consciência do branco” e contou com a participação de aproximadamente 400 romeiros. A Romaria da Terra passou a ser realizada anualmente.<sup>148</sup> A terça-feira de carnaval se tornou uma data referência, carregada de mística e a figura de Sepé Tiaraju se faz presente até os dias atuais. Sobre a espiritualidade dessas Romarias, Wilson Dallagnol destaca:

As Romarias da Terra não são uma romaria qualquer. São espaços que unificam a Fé (mística) e a luta do povo (Política). [...] São Romarias que dão força aos pequenos da terra. Elas são as Romarias dos excluídos da sociedade e até da Igreja. Os pobres da terra podem dizer, neste espaço, o que sentem, numa linguagem simples. Não são palavras vazias. São expressões da vida, da caminhada penitencial, do sentimento comum que ocupam todos aqueles que sonham com uma nova sociedade, a começar

---

<sup>147</sup> As CEBs foram alvo de intensas análises e fundamentações teológico-pastorais, dentre os quais destacamos: Faustino Luiz Couto TEIXEIRA, *A gênese das CEBs no Brasil: elementos explicativos* (1988) e *Os encontros intereclesiais de CEBs no Brasil* (1996).

<sup>148</sup> Sobre as Romarias da Terra em nível de Brasil: Marcelo BARROS e Artur PEREGRINO, *A festa dos pequenos: Romarias da Terra no Brasil* (1996).

pela Reforma Agrária, pela convivência igualitária entre homem e mulher, pelo respeito aos direitos humanos.<sup>149</sup>

As primeiras quatro Romarias (1978-1981) versaram diretamente sobre a temática indígena. Destacava-se a necessidade de “escutar dos índios a história verdadeira do Brasil”; escutar Deus “que fala no índio através de uma história de morte e sofrimento”; “lutar na defesa do direito do povo indígena à terra, à cultura, à autodeterminação”.<sup>150</sup> As Romarias da Terra se tornaram ponto de encontro dos diversos segmentos sociais marginalizados e de pessoas dispostas à transformação da realidade; indígenas, afro-descendentes, pequenos agricultores, sem-terra, bispos, padres, religiosos(as), agentes de pastoral... todos, neste espaço, se tornaram parceiros na luta pela libertação, tendo Deus como parceiro de todos. É a experiência de “um Deus companheiro, aliado dos mais pobres e marginalizados da terra”.<sup>151</sup> Ali se fez e se faz sentir o clamor dos pequenos por reforma agrária, defesa do meio ambiente, direito à terra dos indígenas... e a denúncia do latifúndio, do capitalismo, da violência.

Os romeiros e as romeiras cultivam a consciência de que a terra é sagrada: foi Deus quem a criou e a destinou a seus filhos. Assim, se desperta para a realidade de que destruir e concentrar a terra é sinônimo de destruir e violentar os filhos da terra (segundo concepção indígena) e aqueles que precisam da terra para cultivar e garantir o sustento da família. Dom Orlando Dotti, um dos principais defensores da CPT-RS, numa de suas manifestações durante a 12ª Romaria, afirma:

Temos que libertar a terra. E a terra será livre quando ela pertencer a quem trabalhar nela. E para que a terra seja livre nós temos que comprometer-nos com uma luta sem trégua, sem esmorecimento, para uma justa e legítima Reforma Agrária no Brasil, que é anseio do Papa, que é Doutrina do Evangelho, que é pregação da Doutrina Social da Igreja e que é aspiração de todo o povo que quer viver o Projeto de Deus sobre a terra.<sup>152</sup>

---

<sup>149</sup> *As Romarias da Terra no Rio Grande do Sul: um povo a caminho da “Terra Prometida”*, p. 16.

<sup>150</sup> CPT-RS apud Wilson DALLAGNOL, *As Romarias da Terra no Rio Grande do Sul: um povo a caminho da “Terra Prometida”*, p. 19

<sup>151</sup> *Ibidem*, p. 122.

<sup>152</sup> Apud *Ibidem*, p. 137. A referência que Dom Orlando faz ao Papa João Paulo II diz respeito à homilia proferida por ele no dia 07 de julho, de 1980, em Recife, no contexto de sua visita ao Brasil. O texto da homilia em: CNBB (Org.), *A palavra de João Paulo II no Brasil: discursos e homilias*, p. 241.

### 3.4- A CONFERÊNCIA DE PUEBLA

A Conferência de Puebla, realizada de 27 de janeiro a 13 de fevereiro de 1979, em Puebla de Los Angeles, no México, veio intensificar o debate eclesiológico na Igreja da América Latina. Na perspectiva de João B. Libanio, infelizmente Puebla intensificou o debate mais por sua tendência conservadora do que de continuidade ao espírito libertador de Medellín. Segundo ele, “Puebla não significou propriamente ruptura em relação a Medellín nem também tranqüila continuidade”.<sup>153</sup> Assim, em Puebla pesou uma forte desconfiança em relação aos progressos feitos pela Conferência anterior.

Resumidamente, Afonso Murad<sup>154</sup> propõe um esquema que permite visualizar os principais pontos de Puebla. Ele os classifica a partir de “luzes” e “sombras”. Segundo ele, as principais luzes são:

- comunhão e participação tornou-se o eixo estruturante da Igreja, fomentando tanto o respeito à hierarquia, quanto à atuação ativa dos leigos (toda a 3ª Parte: n. 563 a 1127);
- ao analisar a realidade latino-americana, constata-se uma “situação de extrema pobreza” que adquire “feições concretíssimas, nas quais deveríamos reconhecer as feições sofredoras de Cristo, o Senhor (que nos questiona e interpela)” (n. 31-39);
- reforça a opção preferencial pelos pobres, com fé encarnada, assumindo compromissos (n. 1134-1165);
- agrega a opção preferencial pelos jovens, como uma tarefa a cumprir (n. 1166-1205);
- reconhecimento implícito da Teologia da Libertação;
- apoio aos Direitos Humanos e à luta pela cidadania.

Em relação às “sombras”, destacam-se:

- certo abandono do método Ver-Julgar-Agir;
- tendência à paroquialização das CEBs;

---

<sup>153</sup> João Batista LIBANIO, *Conferências Gerais do Episcopado Latino-Americano: do Rio de Janeiro a Aparecida*, p. 27.

<sup>154</sup> *Luzes e sombras de Puebla*, 2009b (mimeo).

- nenhuma palavra sobre a Teologia da Libertação, apenas implicitamente;<sup>155</sup>
- documento extenso e mal articulado;
- tendência doutrinante;
- leitura pouco crítica e profética da realidade;
- muitas prioridades, com a consequente perda do foco. “A entrada da opção pelos jovens teve o lado positivo de chamar a atenção para esse grave problema da Igreja e negativo de diminuir o impacto da opção pelos pobres”.<sup>156</sup>

Apesar das “sombras” que se constatam na Conferência de Puebla, as “luzes” foram muito bem aproveitadas. A Igreja libertadora soube tomar os aspectos positivos de Puebla na potencialização de suas ações e nas suas formulações teológicas. Em função disso, os anos que se seguiram à Puebla, a década de 1980, continuou sendo de uma ação criativa, profética e martirial de uma significativa parcela da Igreja junto aos empobrecidos, na luta pela transformação política, econômica e social.

Finalizando, é neste contexto amplo de intensa abertura criativa e renovação da Igreja que o Epiau, embora tardiamente, teve origem. Ele nasceu como fruto do intenso debate eclesiológico suscitado pelo Vaticano II, Medellín e Puebla e participa desse debate através do desejo de conhecer melhor realidade indígena do Interdiocesano Norte, em vista de uma melhor atuação pastoral.

De certa forma, os bispos das dioceses do Interdiocesano Norte se viam na obrigação de acompanhar o amplo debate e as ações em torno de uma nova perspectiva não só de presença e atuação da Igreja junto aos povos indígenas que vinha ganhando corpo na CNBB em função das propostas e ações realizadas pelo Cimi, como também em face da ampla atuação da Igreja numa perspectiva profética e comprometida com a justiça social e, em especial, com a defesa dos empobrecidos. Porém, é preferível interpretar o Epiau como um anseio dos diversos agentes de pastoral – leigos(as), padres, religiosos(as) e bispos – com atuação junto às comunidades indígenas por um espaço de estudo, partilha e aprofundamento de uma ação pastoral mais próxima dessas populações.

---

<sup>155</sup> João Batista Libanio destaca: “é realmente espantoso para um olhar de historiador constatar essa ausência total até das palavras ‘teologia da libertação’” (*Conferências Gerais do Episcopado Latino-Americano: do Rio de Janeiro a Aparecida*, p. 29).

<sup>156</sup> João Batista LIBANIO, *Conferências Gerais do Episcopado Latino-Americano: do Rio de Janeiro a Aparecida*, p. 30.

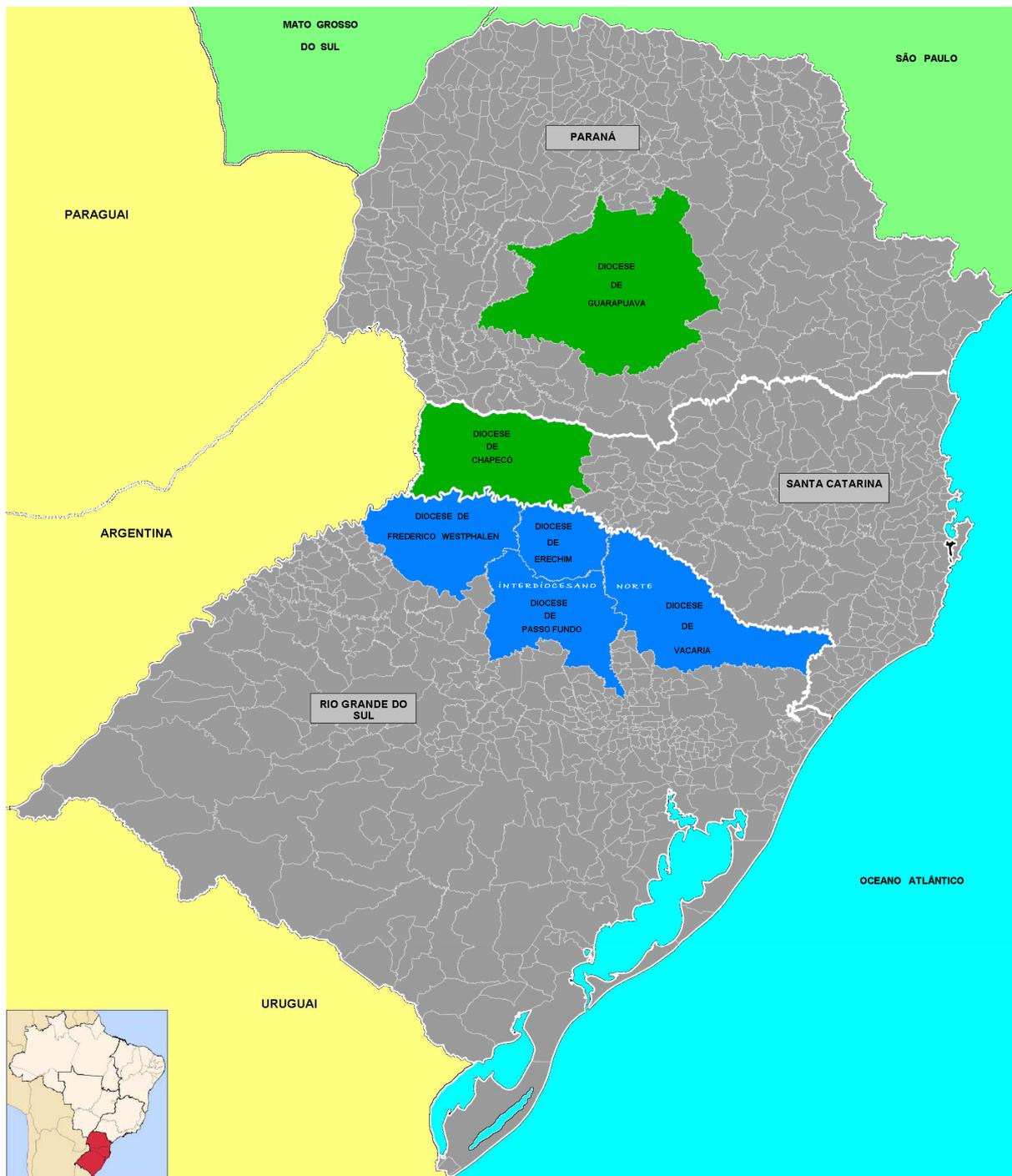
## **II - O EPIAU COMO RESPOSTA DA IGREJA DO INTERDIOCESANO NORTE DO RS FACE À QUESTÃO INDÍGENA**

A reflexão se volta, neste capítulo, para a análise do Epiau enquanto resposta e compromisso da Igreja do Interdiocesano Norte com a caminhada dos povos indígenas ali situados. O Interdiocesano Norte é formado pelas dioceses gaúchas (Regional Sul 3 da CNBB) de Erechim, Frederico Westphalen, Passo Fundo e Vacaria, região com maior concentração de indígenas no Rio Grande do Sul. O Epiau recebeu a denominação de Encontro da Pastoral Indigenista do Alto Uruguai por ser aberto também a outras dioceses com presença de comunidades indígenas, especialmente a Diocese de Chapecó, no Oeste catarinense, a qual mantém um intercâmbio maior com as dioceses do Interdiocesano Norte,<sup>157</sup> e a Diocese de Guarapuava, no Paraná, que possui um trabalho sistemático de Pastoral Indigenista. Na prática, porém, o encontro foi sempre coordenado pelas dioceses do Interdiocesano Norte e se voltou prioritariamente sobre a realidade da Pastoral Indigenista dessas Igrejas.

---

<sup>157</sup> A Diocese de Chapecó faz parte da mantenedora do Itepa juntamente com as dioceses do Interdiocesano Norte. Esta é uma das razões pelas quais há uma significativa presença na caminhada do Interdiocesano Norte também em relação a outros aspectos como é o caso da Pastoral Indigenista.

## Visualização das dioceses participantes do Epiiau



### 1. MEMÓRIA DOS 25 ANOS DE CAMINHADA

A memória da caminhada é um pressuposto importante para a compreensão do presente e para a articulação de novos rumos. É um elemento constitutivo de toda a sociedade humana. A crise de identidade nos leva como que instintivamente a revisitar o

passado em busca de luzes e sinais que permitam resgatar o referencial que deu sustentação até o presente. Ao fazer a memória da caminhada revisitamos os momentos fortes e significativos. Ao mesmo tempo, a memória nos permite novamente assumir questões perdidas que ficaram no caminho e comemorar os avanços e frutos que colhemos no decorrer destes anos.

Celebrar os 25 anos do Epiau nos impulsiona a fazer memória do caminho já trilhado. A volta ao passado não acontece como refúgio, no sentido de trazer para hoje o que deu certo ontem. Voltamos ao passado em vista da refontalização, conscientes de que estamos em um novo contexto, com novas perguntas que exigem novas posturas e respostas. Faz-se, então, a volta às fontes em vista de uma nova recepção criativa da experiência originária. É a memória da caminhada com o objetivo de retomar a história para compreender o presente e ajudar a construir os passos futuros. Assim, retomamos os 25 anos dos Epiaus não como saudosismo das boas experiências, mas em vista de revitalizar e dar novo impulso à caminhada futura.

A memória pode ser abordada a partir de diferentes perspectivas. Nesse estudo, tomaremos como base os relatórios produzidos em cada encontro, os quais sintetizam os principais aspectos dos temas estudados, dos debates realizados e das propostas assumidas. Assim, deixamos de lado a memória oral dos que participaram desse processo. Ao analisar os relatórios, concentramos a atenção na população Kaingang e Guarani na região do Interdiocesano Norte. Ela é ou deveria ser o sujeito e destinatário predileto do Epiau. Como ela foi acolhida e como sua realidade cotidiana foi refletida no Epiau? Como os problemas enfrentados pelos indígenas encontraram guarida e como suas lutas foram respaldadas? Sobre questões desta natureza nos deteremos neste capítulo.

Num primeiro momento, elaboramos uma síntese dos relatórios dos 25 Epiaus já realizados.<sup>158</sup> A metodologia utilizada para a sintetização foi a da elaboração de um pequeno resumo de cada relatório. Embora isso estenda o trabalho, se torna importante por fornecer maiores detalhes sobre os encontros. Por outro lado, alguns aspectos inviabilizam a nucleação dos Relatórios dos Epiaus em blocos de análise. Inicialmente, em função da pluralidade das temáticas e das ações planejadas. Além disso, quando o Epiau foi fundado, já

---

<sup>158</sup> Não foi possível localizar o Relatório do 6º Epiau, realizado em 1988. Em 2004, em virtude da impossibilidade da locomoção do assessor por problemas de saúde, o encontro não foi realizado. O Relatório do 10º Epiau informa que o 1º encontro teria sido realizado em 1982. Porém, no Relatório do 1º Epiau consta que o mesmo foi realizado em 1983.

havia uma longa caminhada de reflexão teológico-pastoral sobre a ação missionária junto aos povos indígenas. Um dos espaços iniciais dessa fundamentação foi a 1ª Assembléia do Cimi, realizada em Goiânia, de 24 a 27 de junho de 1975.<sup>159</sup> Nessa Assembléia, o Cimi definiu como *Linha de ação* a defesa das terras dos povos indígenas, o respeito às suas culturas, o apoio a sua autodeterminação, a conscientização da sociedade civil e a encarnação dos missionários, como pré-requisito da sua salvação-libertação. Estas linhas de ação, mesmo com as reformulações dos anos seguintes, orientam a atividade missionária do Cimi até os dias atuais. Assim, em 1983, quando o Epiau teve início, o trabalho girou mais em torno do estudo, contextualização e adaptação conjuntural do conteúdo teológico-pastoral que há mais tempo havia sido forjado.

Em seguida, tecemos uma reflexão de conjunto sobre esses encontros a partir de alguns eixos de análise; destacamos alguns temas transversais que perpassaram os encontros, considerados de maior relevância no tocante à realidade indígena. Ao analisar o Epiau pela via dos relatórios produzidos, estivemos atentos a algumas peculiaridades. Tais relatórios, no geral, foram construídos por uma equipe de secretaria, normalmente composta por mais de uma pessoa. O trabalho dessa equipe consiste em apanhar o conjunto das reflexões realizadas. Porém, algumas opiniões contidas nos relatórios pode ser o registro de alguma opinião individual de quem participava do encontro. Outro caso é que o relator geralmente traduz as reflexões com suas palavras. Com o devido cuidado a essas peculiaridades, consideramos os relatórios um instrumento muito rico em termos de documentação dos Epiaus. Neles estão contidas as principais reflexões realizadas e as propostas assumidas pela Igreja do Interdiocesano Norte.

### **1º Epiau – 11 a 13/04/1983**

O primeiro Encontro da Pastoral Indigenista do Alto Uruguai contou com a participação de 13 indivíduos, essencialmente padres e religiosas das paróquias com presença de comunidades indígenas. Teve como coordenador o Pe. Bartolomeu Meliá, antropólogo e grande defensor da causa indígena, que estava em missão na Diocese de Frederico Westphalen. Havia nesse encontro um clima de expectativa e o desejo de conhecer melhor a realidade indígena, especialmente Kaingang, povo mais numeroso na

---

<sup>159</sup> O documento final da 1ª Assembléia do Cimi em: Paulo SUESS, *Em defesa dos povos indígenas: documentos e legislação*, p. 61-65.

região do Interdiocesano Norte. Na motivação do encontro visualizamos isso: “A todos nós que participamos deste encontro, a mais da mesma fé em Jesus Cristo, nos une o mesmo povo de Deus: o povo Kaingang. É uma realidade que está presente em nossas paróquias, um desafio para nossa ação pastoral, mas também uma graça de Deus que nos interpela e nos evangeliza continuamente” (Relatório do 1º Epiou). A reflexão foi conduzida a partir da abordagem a três temas: a) etnografia e história dos Kaingang no Rio Grande do Sul; b) religião Kaingang; c) diretrizes para a Pastoral Indigenista.

Os participantes manifestavam o interesse de ampliar o conhecimento sobre a cultura Kaingang em vista de uma “ação pastoral mais concreta, específica e conjunta com esse povo” (Idem). O Documento de Puebla foi tomado como suporte e inspiração para a reflexão sobre a evangelização, especialmente os parágrafos: a) 397 a 399 – Igreja, fé e cultura: amar os povos e conhecimento de sua cultura; b) 444 a 450 – evangelização e religiosidade popular; c) 457 a 459 – evangelização da religiosidade popular: processos, atitudes e critérios.

Com o objetivo de implementar uma ação pastoral mais sistemática e homogênea em nível de Interdiocesano Norte, houve um esforço concentrado em torno da construção de Diretrizes para a Pastoral Indigenista. Em termos pedagógico e metodológicos foram destacadas algumas atitudes: diálogo, buscar conhecer a cultura, adaptar a metodologia pastoral; atender as comunidades indígenas com carinho, sem pressa; flexibilidade com os horários (sugere um outro olhar de agenda). As Diretrizes versaram, de maneira especial, sobre a missa, o batismo e a catequese. A preocupação central estava em adaptar essas práticas sacramentais à realidade indígena.

Uma das principais preocupações sentidas naquele momento em relação à ação pastoral nas comunidades indígenas era com a entrada das Igrejas Pentecostais.

## **2º Epiou – 07 a 09/05/1984**

A temática desse encontro girou em torno da promoção humana no processo de evangelização. A motivação, o sentido e a inspiração para a abordagem desse tema foi buscado no Documento de Puebla, parágrafos 31 a 40, que tratam das “feições concretíssimas, nas quais deveríamos reconhecer as feições sofredoras de Cristo, o Senhor (que nos questiona e interpela)”.

Para dar uma concretude maior à situação vivida pela população indígena, os participantes apresentaram informações e impressões sobre a realidade e a situação das áreas indígenas, especialmente nos seus aspectos sócio-econômicos. Buscou-se, também, junto à Funai, algumas informações técnicas que foram repassadas aos participantes. Neste espaço de análise da realidade, vários problemas foram apontados, dentre os quais ganhou destaque a questão da terra. Na T.I. Nonoai, em 1978, os indígenas haviam expulsado cerca de três mil colonos, um dos fatos que levou à mobilização pela reforma agrária no início da década de 1980 e à criação do MST, alguns anos mais tarde, em 1984. Na época também estava em curso o movimento pela reconquista das T.I. Serrinha, Ventarra e Monte Caseiros. Com isso, acirravam-se os conflitos entre indígenas e colonos. Porém, nesses primeiros encontros não se verifica uma reflexão mais intensa sobre a problemática da terra e os outros problemas que afetavam a população indígena, na linha de políticas e legislação indigenista.

Houve um momento em que se refletiu mais demoradamente sobre “o que os índios pedem de nós?” e sobre “quais as necessidades reais que, ao nosso ver, os índios têm?”; houve inclusive um suporte bibliográfico para essa reflexão: *A nova utopia indígena: os projetos econômicos*, texto da antropóloga Betty Mindlin Lafer (1981). Porém, os problemas e questões emanadas dessas reflexões passaram apenas de raspão pela temática da evangelização. A preocupação central, em termos de evangelização, girava em torno de melhorar o atendimento sacramental.

Ao se revisar as Diretrizes construídas no Epiau do ano anterior, constatou-se, entre outras coisas, “que está se consolidando o atendimento religioso do padre nas áreas indígenas, geralmente com missa mensal” (Relatório do 2º Epiau). O atendimento mensal com celebração da missa e batizados era sentido como um avanço, porém não chegava a ser algo especial, pois isso fazia parte do cronograma normal das paróquias em relação às demais comunidades.

Neste encontro ficaram estabelecidas algumas atividades pastorais a serem desenvolvidas: a) construção de novas capelas onde não existiam e a boa manutenção das já existentes; b) programa radiofônico “Hora Kaingang”, a ter início em Tenente Portela, mas com possibilidade de ampliar a outros municípios; c) encontro de catequistas indígenas.

Algo que passou a entrar com mais intensidade a partir desse segundo encontro foi a partilha dos principais temas tratados na Assembléia Geral da CNBB realizada anualmente.<sup>160</sup> Dom Bruno Maldanner, bispo da Diocese de Frederico Westphalen, repassou as principais questões apresentadas por Dom Erwin Kräutler, presidente do Cimi, sobre a problemática indígena nacional.<sup>161</sup> Dom Bruno, a partir do relatório de Dom Erwin, frisou que “é toda a Igreja do Brasil que deve incluir na sua pastoral orgânica a caminhada dos povos indígenas”. Ele ainda destacou o seguinte trecho: “A causa indígena não pode constituir-se apenas num ‘anexo’ à Pastoral de uma diocese ou prelazia, em cujo território ainda existem alguns índios. A causa indígena é um tremendo desafio para a Igreja toda no Brasil. Diante da triste realidade e macabra condição de morte dos últimos ‘restos’ de fortes a Igreja não pode calar-se” (Idem).

As reflexões realizadas em nível de CNBB e Cimi Nacional passaram a ser continuamente retomadas no Epiáu e isso representou uma maior abertura às questões sociais que envolviam a causa indígena, de maneira especial em relação à violência e à terra.

### **3º Epiáu – 15 a 17/04/1985**

O terceiro Epiáu teve como tema central o desafio da catequese a partir da cultura Kaingang. Como texto de referência e inspiração para a reflexão foi tomada a Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi* (EN), do Papa Paulo VI. Na abertura do encontro foi refletido o parágrafo 20 deste texto: “[...] importa evangelizar – não de maneira decorativa, como que aplicando um verniz superficial, mas de maneira vital, em profundidade e isto até às suas raízes – a cultura e as culturas do homem [...], a partir da pessoa e fazendo continuamente apelo para as relações das pessoas entre si e com Deus”.

O desafio apontado a partir da leitura desse documento era de fundamentar uma evangelização e uma catequese inculturada: “Nossa pastoral não pode desconhecer a especificidade e a riqueza da cultura Kaingang e das suas formas religiosas, não somente como aparecem na tradição antiga, mas também no modo como são vividas atualmente”

---

<sup>160</sup> Em 1984 a CNBB realizava a 22ª Assembléia Geral.

<sup>161</sup> Dom Erwin Kräutler foi presidente do Cimi por dois mandatos, de 1983 a 1991. Dom Erwin, enquanto esteve nesta função, apresentava anualmente nas Assembléias Gerais da CNBB um relatório sobre as principais questões relacionadas aos povos indígenas, o que propiciou um maior conhecimento da realidade indígena e da nova prática missionária, fazendo com que o Cimi fosse mais aceito e apoiado. Com o falecimento de Dom Franco Masserdoti, em 17 de setembro de 2006, Dom Erwin assumiu novamente a presidência do Cimi até o presente momento.

(Relatório do 3º Epiou). O desafio da inculturação apontava para a necessidade de um maior conhecimento da cultura Kaingang. Dessa forma, a temática que ocupou a maior parte do encontro foi a reflexão sobre os aspectos fundamentais da cultura Kaingang, de modo especial sobre a dimensão religiosa.

A assessora do encontro foi a antropóloga Ítala Irene Basile Becker, que possui diversos estudos sobre o povo Kaingang. A assessora abordou vários aspectos relacionados a este tema: arqueologia e história dos Kaingang no Rio Grande do Sul; organização social e política; religião e mito de origem.

A partir desta fundamentação antropológica, houve o debate acerca do que se verifica da religião atual dos Kaingang. Um dos aspectos destacados foi a tendência do Kaingang em deixar de lado seus rituais tradicionais e procurar a “religião dos brancos”. Foram destacados diversos fatores que poderiam ser causadores desta atitude:

- haveria uma função defensiva, nascida com a mesma história dos primeiros contatos: o índio adota essa religião para mostrar que índio é também gente, que índio é capaz de religião...; - a religião seria um modo de superar o estigma de inferioridade projetado pelo branco e um fator de integração com esse mesmo branco; - no fundo, porém, é o branco que está interessado em que o índio se submeta à religião de “todo o mundo”, isto é, do regional (Idem).

Nota-se que tais fatores estão relacionados com o processo violento de colonização a que foi submetido o povo Kaingang no Sul do Brasil. Os indígenas foram obrigados a submeter-se ao sistema social da sociedade envolvente e a assumir a religião dos colonizadores, o que levou a um certo abandono das práticas religiosas tradicionais, como no caso do ritual do Kiki ou culto aos mortos.

Por fim, foram retomadas mais uma vez as Diretrizes da Pastoral Indigenista. Dentre as questões retomadas, ressaltou-se a importância de serem elaborados roteiros próprios para a celebração dos sacramentos entre os Kaingang, tanto para a missa como para o batismo, a catequese e a formação de catequistas, roteiros que deveriam ser preparados junto com os indígenas. Algumas religiosas com trabalho junto às comunidades indígenas assumiram o encargo de iniciar e coordenar a preparação desses roteiros.<sup>162</sup> Destacou-se, ainda, a importância de um processo formativo das lideranças indígenas levando-se em conta os seus aspectos históricos e culturais. Apesar de ser já o terceiro

---

<sup>162</sup> Destacaram-se neste trabalho as Irmãs Rosirene Nascimento, Rita Hetzler e Terezinha del Pizzol. Elas passaram a coordenar os Encontros de Catequistas Indígenas, de onde se originou o roteiro de catequese para os Kaingang.

encontro e de toda reflexão já realizada, o problema maior estava relacionado com a pouca presença do padre e de outros agentes nas áreas indígenas. Parece que a reflexão andava em um ritmo e a prática pastoral em outro, bem menos acelerado.

#### **4º Epiau – 28 a 29/04/1986**

“Comunidade Kaingang – Comunidade Cristã”. Esse foi o tema do quarto Epiau. Na abertura do encontro foram utilizados alguns trechos do documento final do “Encontro de Bogotá: para uma evangelização a partir dos povos indígenas”, de 16 de setembro de 1985.<sup>163</sup>

Nesse encontro deu-se continuidade ao estudo da cultura e religião Kaingang. Foram retomadas novas informações relativas à organização social, política, econômica e religiosa. No tocante à dimensão religiosa, se ressaltou novamente a preocupação com a interferência das Igrejas Pentecostais: “Deve-se ter presente a entrada entre os índios de várias seitas de crentes que estão produzindo uma notável alienação da vida indígena; os arrendamentos de terra não são alheios à presença das seitas, especialmente a Assembléia de Deus” (Relatório do 4º Epiau).

Em relação ao aspecto da evangelização, houve a partilha do primeiro encontro de catequistas indígenas, realizado de 11 a 13 de abril desse mesmo ano. Nesse encontro teve início a elaboração do roteiro de catequese para as comunidades indígenas.

Por fim, houve a reflexão sobre “A causa indígena às vésperas da Assembléia Nacional Constituinte: desafios e perspectivas pastorais”, título do relatório apresentado por Dom Erwin Kräutler na 24ª Assembléia Geral da CNBB, em abril do mesmo ano.<sup>164</sup> Ivo Schroeder, missionário do Cimi, destacou, de maneira especial, o seguinte aspecto do relatório: “Enquanto no âmbito de povos recém contatados, missionários ligados ao CIMI têm feito experiências novas de presença e escuta,

---

<sup>163</sup> Deste encontro participaram os bispos da América Latina e Caribe responsáveis pela Pastoral Indigenista em suas Conferências Episcopais. Pelo Brasil participou Dom Erwin Kräutler. Este documento, assim como outros documentos importantes relativos à questão indígena em nível de Brasil e América Latina, pode ser encontrado em: Benedito PREZIA (Org.), *Caminhando na luta e na esperança: retrospectiva dos últimos 60 anos da Pastoral Indigenista e dos 30 anos do Cimi*, p. 177-189.

<sup>164</sup> O texto do relatório em: CNBB, *Os povos indígenas e a nova república* (Estudos 43), p. 85-103. Este relatório integra um conjunto de documentos elaborados pela CNBB e o Cimi, enquanto órgão anexo, nos quais denunciam as arbitrariedades da política indigenista e analisam a ação pastoral a ser desenvolvida pela Igreja.

devemos admitir que no campo mais difícil, onde os povos indígenas já foram secularmente cristianizados, não temos avançado muito com experiências renovadoras de inculturação” (Idem). Essa constatação provocou certo desconforto, pois se aplica ao relacionamento com os povos indígenas no Sul do Brasil.

Um dos problemas sentidos pelos participantes do Epiau em suas comunidades era relativo ao arrendamento de terras e colocava-se como propósito: “com tranquilidade vamos, todos juntos, conseguir atacar os arrendamentos” (Idem).

Neste encontro, pela primeira vez se levantou a possibilidade da participação de “algum índio mais consciente” para falar sobre “os seus problemas reais” (Idem).

### **5º Epiau – 18 a 20/05/1987**

O quinto Epiau teve como tema os “Desafios da atual pastoral indígena”. Na abertura do encontro, buscou-se motivação e inspiração para a reflexão a partir da Carta Aberta às Dioceses e Congregações Religiosas intitulada “Para uma Igreja com rosto indígena”, de 26 de agosto de 1986.<sup>165</sup> Esse documento sintetiza a reflexão realizada por missionários e agentes de pastoral que atuavam junto aos povos indígenas em um encontro convocado pelo Cimi para pensar a pastoral sacramental que era realizada naquelas comunidades. O encontro aconteceu de 21 a 26 de agosto de 1986, em Goiânia-GO.

Foram basicamente dois os assuntos tratados: a) catequese e religião indígena atual; b) a Constituinte e os índios. Em relação à catequese, destacou-se o 2º Encontro para Catequista Indígenas e o roteiro construído a partir desses dois encontros, o qual passou a ser chamado “Encontro de Catequese para Kaingang”. Novamente foi abordada a interferência das Igrejas Pentecostais no tocante à cosmologia Kaingang. Tais igrejas foram classificadas como perigosas, pois, segundo o relatório final, “explicitamente pretende a ruptura com a tradição e de fato exige uma submissão total; proíbe fanaticamente outras expressões religiosas; [...] corta a memória do povo, sua história, ameaçando deste modo a própria identidade” (Relatório do 6º Epiau). Um fato se fez notar: as Igrejas Pentecostais, com facilidade, instituíam seus colaboradores e pastores indígenas.

Em relação à temática da Constituinte e os índios, Dom Urbano Allgayer, bispo da Diocese de Passo Fundo, repassou a comunicação de Dom Erwin Kräutler sobre a questão

---

<sup>165</sup> O documento está arquivado no setor de pesquisa do Itepa.

indígena por ocasião da 25ª Assembléia Geral da CNBB, realizada em abril deste ano. Um dos assuntos mais intensamente debatido foi o projeto Calha Norte, que representava grave ameaça às populações indígenas da região norte. Também foram debatidos assuntos relativos à Assembléia Constituinte e os projetos defendidos pelo Cimi e pelos movimentos indígenas junto aos deputados constituintes, especialmente no tocante à posse dos territórios tradicionais e ao maior reconhecimento das nações indígenas dentro da Federação. Foi inclusive encaminhado um telex à Subcomissão da Nacionalidade, da Soberania e das Relações Internacionais,<sup>166</sup> em nome de todos os participantes do Epiiau, solicitando a inclusão do texto constitucional com propostas unitárias dos direitos dos povos indígenas, elaboradas pela União das Nações Indígenas (UNI) e entidades indigenistas e subscrita pelo deputado José Carlos Sabóia.

Nesse Epiiau não se falou nas Diretrizes da Pastoral Indigenista, mas sim em linhas de ações. Contudo, as principais linhas de ações giravam em torno das mesmas questões até então apontadas: estudo da história e cultura Kaingang; implementar a Pastoral do Batismo; continuar com as celebrações da missa; utilizar e implementar o roteiro “Encontro de Catequese para Kaingang”. Sentiu-se a necessidade de uma melhor organização da Pastoral Indigenista, inclusive apontou-se a necessidade de liberação de pessoas para a melhor articulação das atividades, especialmente para a formação e preparação de agentes indígenas. Ainda não foi dessa vez que os indígenas participaram do Epiiau, embora mais uma vez fosse destacado a importância dessa participação.

### **6º Epiiau – 16 a 18/05/1988**

O Relatório desse encontro não foi localizado. Apenas o convite para o mesmo foi encontrado e a partir dele é possível extrair algumas informações. O tema previsto era “A situação dos povos indígenas na nova Constituição”, o qual seria trabalhado com a assessoria do setor jurídico do Cimi nacional. O convite previa, ainda, a reflexão sobre outros pontos: “a catequese indígena para indígenas; a Igreja Católica face às seitas nas áreas indígenas; problemas específicos da coordenação”. Pe. Bartolomeu Meliá concluiu o

---

<sup>166</sup> Esta Subcomissão fazia parte da Comissão da Soberania e dos Direitos e Garantias do Homem e da Mulher. O Cimi também redigiu uma proposta de emenda popular e apresentou à mesma Subcomissão no dia 07/05/1987. Com essa proposta, o Cimi reforçava a posição em favor da autonomia dos povos indígenas. Destacava o caráter pluriétnico e multinacional do Brasil. No Epiiau deste ano foram coletadas assinaturas em apoio a esta emenda popular proposta pelo Cimi.

convite conclamando à participação: “esses encontros têm sido sempre uma grande ocasião para o estudo, a reflexão e a animação do nosso trabalho junto aos povos Kaingang e Guarani. Esperamos, pois, a sua presença e participação para um trabalho de missão tão essencial para a Igreja”.

### **7º Epiau – 15 a 17/05/1989**

Pela primeira vez o Epiau contou com a presença de agentes indígenas. Eram catequistas que participavam do 3º Encontro de Catequistas Indígenas, nesse ano realizado simultaneamente com o Epiau. Na motivação inicial do encontro se ressaltou a importância de buscar-se uma evangelização capaz de defender e promover os direitos indígenas. Buscou-se inspiração para essa reflexão na Mensagem do Papa João Paulo II para a celebração do Dia Mundial da Paz (1º/01/1989): *Para construir a paz, respeitar as minorias*.<sup>167</sup>

Um dos assuntos tratados neste encontro foi sobre os direitos indígenas na nova Constituição Federal. O advogado, Leonel A. Baggio, apresentou as principais questões da política indigenista e o histórico da legislação indigenista no Brasil. Foi uma das primeiras vezes que a questão da terra apareceu no relatório como compromisso de ação: “É importante defender e conservar as terras”. Foi também uma das primeiras vezes que o tema dos direitos e da legislação indígena foi abordado com mais profundidade, contando inclusive com a assessoria jurídica. Contudo, essa reflexão era realizada permanentemente em nível de Cimi. O que se visualiza é que, no Interdiocesano Norte, a preocupação estava mais voltada para os aspectos pontuais de evangelização, especialmente no que diz respeito à dimensão sacramental.

Uma das dificuldades que pela primeira vez aparece nos relatórios diz respeito à não compreensão da língua Kaingang: “Entre os agentes de pastoral não-índios existe um desconhecimento absoluto da língua Kaingang, que parece muito difícil” (Relatório do 7º Epiau).

---

<sup>167</sup> Disponível em: <[http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/messages/peace/documents/hf\\_jp-ii\\_mes\\_19881208\\_xxii-world-day-for-peace\\_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_19881208_xxii-world-day-for-peace_po.html)>.

A novidade desse Epiiau foi a sessão conjunta entre os agentes indígenas e não-indígenas. Foi a primeira vez que agentes indígenas dirigiram a palavra a padres e bispos apresentando suas observações:

- as áreas indígenas são pouco atendidas, o padre parece que sempre está com pressa;
- a liturgia, especialmente as missas são pouco inculturadas, apenas adaptadas ao ambiente e realidade indígena;
- deseja-se maior presença e proximidade dos padres e irmãs;
- os padres deveriam estar em maior contato com os caciques;
- em algumas áreas a catequese indígena não é aceita pelas autoridades;
- é muito importante a visita dos bispos para prestigiar e animar a comunidade;
- deve-se continuar com o Encontro dos Catequistas;
- continua sendo um problema e desafio maior a atuação das diversas religiões e seitas entre os Kaingang, enquanto a Igreja Católica mostra uma presença muito fraca;
- deve-se preparar melhor os líderes indígenas, formá-los, reuni-los algumas vezes durante o ano (Idem).

#### **8º Epiiau – 28 a 30/05/1990**

O tema central deste encontro foi “Inculturação”, com enfoque para a “Liturgia e Ministérios Indígenas”. O Pe. Bartolomeu Giaccaria assessorou a reflexão. Segundo ele, “inculturar o Evangelho não é só levar mensagem. O Cristianismo tem que se deixar Evangelizar pelas culturas com as quais entra em contato” (Relatório do 8º Epiiau).

No momento em que se fez a avaliação dos métodos de evangelização, foram levantados vários problemas que atestavam a ineficiência do método tradicional. Foram levantadas certas questões que não competem diretamente ao agente não-indígena como, por exemplo, a “revitalização da cultura”; isso compete muito mais aos próprios indígenas. Por outro lado, aparece a dificuldade em realizar o mais básico: “Nossa presença nas comunidades indígenas não é ainda evangelizadora; seria preciso maior convivência e diálogo” (Idem).

Na plenária realizada pelos agentes indígenas que participaram do 4º Encontro de Catequistas Indígenas, ficou evidenciada uma realidade que atesta a opressão sofrida pelos Kaingang no processo de colonização e cristianização. Eles relataram que os mais velhos sentem vergonha de rezar e cantar as orações e cantos tradicionais na própria língua, pois “eles pensam que os outros vão pensar que está errado o que eles estão fazendo” (Idem). De fato, os Kaingang foram historicamente mais catequizados e cristianizados e menos

evangelizados. No processo de catequização era comum a reprovação das manifestações indígenas, tachando-as de feias, vergonhosas e pagãs. Agora, esta mesma Igreja procura revitalizar o que anteriormente condenou. Essa mudança de postura era evangelicamente importante e necessária. Porém, parecia soar um pouco estranha aos indígenas. Em função disso, na avaliação do encontro, surgiu a idéia de convidar os velhos para que contassem as histórias que permanecem vivas na memória.

Em termos de ações concretas, os agentes de cada diocese se reuniram e definiram suas prioridades, além das prioridades definidas em nível de Interdiocesano Norte.

### **9º Epiau – 27 a 29/05/1991**

O 9º Epiau contou com a presença especial e significativa dos velhos indígenas, além dos indígenas que habitualmente já vinham participando. Neste ano foi realizado o 5º Encontro de Catequistas Indígenas. O primeiro momento do Epiau foi dedicado à escuta das histórias contadas pelos velhos indígenas. No Relatório se encontram vários relatos sobre os diversos aspectos da cultura e da religião Kaingang que ainda permanecem vivos na memória.

A partir das histórias, o Pe. Nello Rufaldi conduziu a reflexão sobre os desafios missionários na América Latina face a comemoração dos 500 anos de evangelização. Sua reflexão foi na linha da autocrítica, apontando os aspectos negativos, ressaltando a dívida histórica da Igreja para com os povos indígenas e lançando luz para uma ação evangelizadora renovada, inculturada. Nesse sentido, Dom Bruno Maldanner, bispo da Diocese de Frederico Westphalen, retomou o relatório apresentado por Dom Erwin Kräutler na 29ª Assembléia Geral da CNBB, realizada em abril desse ano. Citando partes do relatório, frisou que a evangelização precisa acontecer na linha de quem enxerta árvores, sem necessitar arrancar as já existentes:

Para enxertar o Evangelho entre os povos indígenas não precisamos arrancar a árvore dos seus costumes, nem cortar a raiz do seu passado. Pelo contrário, desta raiz brotará a Igreja com rosto indígena, uma Igreja com identidade própria no conjunto da Igreja Universal. A verdadeira inculturação, o enxerto do Evangelho nas culturas indígenas é um imperativo antropológico e um indicativo teológico estreitamente ligado ao mistério da encarnação (Relatório do 9º Epiau).

Nesse encontro, uma equipe de estudantes de teologia do Itepa apresentou os primeiros resultados da pesquisa sobre a “Formação histórico-cultural de Passo Fundo”. Uma das linhas de pesquisa era a história e a cultura Kaingang, justamente por estar amplamente presente na grande região onde estão presentes as dioceses que compõem o Interdiocesano Norte, na época, únicas mantenedoras do Itepa.

### **10º Epiau – 18 a 20/05/1992**

O encontro desse ano foi realizado em clima das comemorações dos 500 anos da chegada dos europeus à América. Teve como temática central a retomada, avaliação e comemoração dos 10 anos de realização do Epiau e a reflexão sobre o significado das comemorações dos 500 anos da conquista da América para os povos indígenas. Ao mesmo tempo foi realizado o 6º Encontro de Catequistas Indígenas.

Em relação aos 10 anos de caminhada da Pastoral Indigenista, se destacou a assessoria entusiasta e qualificada do Pe. Bartolomeu Meliá. Foi dele a iniciativa de reunir padres, religiosas e leigos que trabalhavam em paróquias onde havia comunidades indígenas. Esse era o anseio sentido por todos, especialmente pelos bispos do Interdiocesano Norte.

Inicialmente, a preocupação dos agentes estava mais voltada à questões do atendimento pastoral, principalmente no tocante à missa, batismo e catequese. Sentia-se a necessidade de uma catequese mais próxima da realidade indígena e paulatinamente foi construído um roteiro que depois foi transformado em livrinho de catequese. Com o passar do tempo, outros temas também passaram a ser abordados, tais como: cultura, questão da terra, política indigenista, entre outros. Todos esses temas eram abordados tendo em vista o desafio da evangelização inculturada.

Para o Pe. Bartolomeu Meliá, que acompanhou toda esta trajetória da Pastoral Indigenista e esteve em quase todos os Epiaus, o problema principal era a “falta de atendimento e escuta” (Relatório do 10º Epiau).

Em relação às comemorações dos 500 anos da conquista da América, se destacou que para os indígenas significou submissão, exploração e morte. A tônica desta

comemoração deveria ser a revisão dessa história e a opção em apoiar os movimentos indígenas pela reconquista dos territórios tradicionais, dos direitos e da dignidade.<sup>168</sup>

Nesse encontro foi assumido o compromisso de apoiar as lutas e organizações indígenas. Também foi sentida a necessidade de uma pessoa liberada para melhor dinamizar os trabalhos da Pastoral Indigenista em nível de Interdiocesano Norte. Foi nesse encontro também que o Itepa assumiu o compromisso de dar suporte e apoio ao trabalho através de assessorias e documentação.

### **11º Epiau – 10 e 11/05/1993**

Nesse encontro aconteceu novamente a retomada da caminhada da Pastoral Indigenista até então realizada. Dessa vez teve como suporte um texto síntese elaborado pela assessoria do Itepa, intitulado: “Pastoral Indígena: 10 anos em busca de identidade”. Não houve a presença de agentes indígenas nesse encontro. A reflexão girou em torno da leitura da realidade indígena, pontualização das questões ainda não suficientemente trabalhadas que emergem dessa realidade e a construção de uma metodologia mais sistemática de Pastoral Indigenista, que prime pelo diálogo-escuta, com o missionário assumindo um papel de educador. Nas reflexões realizadas ficou constatada a dificuldade em compreender certas manifestações religiosas e culturais indígenas.

O 11º Epiau, apesar de realizado em apenas dois dias, teve uma ampla reflexão. Além da retomada dos 10 anos da Pastoral Indigenista realizada sob a assessoria do Itepa, Antônio Brand assessorou a reflexão sobre o papel do agente de pastoral indigenista; refletiu sobre as mudanças na Pastoral Indigenista e a necessidade de uma nova metodologia a ser assumida pelos missionários.<sup>169</sup>

Neste encontro também esteve presente Dom Aparecido José Dias, presidente do Cimi,<sup>170</sup> que assessorou a reflexão sobre duas temáticas: a) conjuntura nacional relativa aos povos indígenas, especialmente no tocante à política, aos conflitos e à violência cometida contra os indígenas e os apoiadores desta causa; b) abordagem teológico-pastoral da

---

<sup>168</sup> Apesar das comemorações triunfalistas, souu mais forte o protesto e a afirmação dos povos indígenas. Símbolo desta força foi a destinação do Prêmio Nobel da Paz, neste ano, à indígena Quiché, Rigoberta Menchu, da Guatemala.

<sup>169</sup> Para auxiliar na reflexão, Antônio Brand elaborou o texto “As mudanças na Pastoral Indigenista: o rosto do missionário hoje”, o qual está arquivado no setor de pesquisa do Itepa.

<sup>170</sup> Dom Aparecido José Dias foi presidente do Cimi por dois mandatos, de 1991 a 1999.

realidade indígena a partir da Conferência de Santo Domingo, realizada em outubro de 1992. Destacou que a nova evangelização, tema central daquela Conferência, deverá ter como marca o “diálogo respeitoso, franco e fraterno” (DSD, n. 248).

Em termos de iniciativas concretas, foram estabelecidas várias ações pastorais que iriam além da preocupação com o atendimento sacramental:

1. Estudar melhor a situação da vivência cristã de cada grupo indígena, com assessoria antropológica e teológica.
2. Criar nos ambiente indígenas, já incorporados à Igreja, equipes de reflexão teológica e litúrgica, integrada por indígenas, para o estudo dos símbolos próprios desta cultura, a fim de facilitar o processo de inculturação.
3. Insistir com os missionários na imprescindível necessidade do aprendizado da língua indígena.
4. Procurar informar as comunidades utilizando os periódicos existentes (por ex. Porantim, Sem Fronteiras).
5. Oferecer aos missionários cursos de pós-graduação em missiologia, como o que já se realiza na Faculdade da Assunção, em São Paulo.
6. Assumir já a Campanha Nacional de abaixo-assinados, em favor da demarcação das terras indígenas...
7. Insistir com os deputados conhecidos, federais e estaduais, para que votem em favor da demarcação das terras indígenas e elaborem a regulamentação das leis em favor dos povos indígenas (Relatório 11º Epiau).

Além destas ações pastorais, foram assumidos como princípios da Pastoral Indigenista: “diálogo, solidariedade, apoio ao protagonismo indígena, autonomia, crença na capacidade dos indígenas, inculturação, respeito ao ritmo indígena e à revelação” (Idem).

### **12º Epiau – 02 a 04/05/1994**

A reflexão girou quase que exclusivamente em torno da questão da terra e os conflitos entre indígenas e colonos no processo de reconquista dos territórios tradicionais, olhando especialmente para a região do Interdiocesano Norte.

Inicialmente, foi realizado o resgate histórico sobre o processo de expropriação dos territórios indígenas. Algumas terras indígenas tiveram suas áreas reduzidas e outras foram completamente extintas; em outras, havia problema de arrendamento. Por fim, também houve uma análise das terras indígenas com situação fundiária já resolvida.

Porém, o assunto que recebeu enfoque maior foi o processo de reconquista dos territórios tradicionais realizado pelos indígenas. Tal situação estava causando tensões e

conflitos entre colonos e indígenas. A postura assumida pelos participantes do Epiiau foi de que os indígenas teriam direito sobre as terras historicamente ocupadas por eles e os colonos teriam direito a indenizações justas. Destacou-se que seria necessária a mobilização de indígenas e colonos para pressionar o Governo Federal e Estadual no sentido de atender às demandas de ambas as partes, uma vez que foi o próprio governo que, em anos passados, devido a atitudes inconstitucionais, gerou essa situação.

Neste encontro foi tomada a decisão de ter um agente liberado para o trabalho da Pastoral Indigenista em nível de Interdiocesano Norte. Quem assumiu essa função foi o Ir. Jorge Tarachuque, missionário Redentorista e membro da Equipe de Iraí do Cimi Sul. Cada diocese ficou de indicar uma pessoa de referência para dinamizar os trabalhos. O Ir. Jorge Tarachuque permaneceu nessa função até o ano 2000, quando se extinguiu o papel de agente liberado e se optou por uma equipe colegiada.

O Epiiau desse ano voltou a ter a participação de agentes indígenas. Porém, o Relatório não deixa claro como aconteceu essa participação e quais foram as contribuições. A participação de indígenas no Epiiau se manteve estável até o ano 2000. De 2001 até o presente eles não mais participaram dos encontros.

### **13º Epiiau – 03 e 04/05/1995**

O encontro desse ano teve como tema “Subsistência e Inculturação” e foi assessorado por Antônio Brand.<sup>171</sup> Buscou-se inspiração na Conferência de Santo Domingo e na Década dos Povos Indígenas, proclamada pela ONU.<sup>172</sup>

O primeiro assunto tratado foi sobre os meios de subsistência indígena, tanto em nível geral como em nível de povo Kaingang. Quando se abordou a problemática Kaingang, o assessor recordou: “É importante não esquecer que os povos indígenas, especialmente os Kaingang do Sul, passaram por longos processos de dominação e interferência da parte dos órgãos governamentais, onde predominava a prática do suborno, corrupção e assistencialismo” (Relatório do 13º Epiiau). Esse modo de relacionamento fez

---

<sup>171</sup> Para auxiliar na reflexão, o assessor elaborou o texto “A problemática da subsistência econômica dos Kaingang na Região Sul”, que foi publicado na Revista *Caminhando com o Itepa*, ano 12, n. 38, set. 1995. pp. 31-39.

<sup>172</sup> O ano de 1993 foi instituído pela Assembléia Geral da ONU como o Ano Internacional dos Povos Indígenas. Também proclamou a primeira Década Internacional dos Povos Indígenas do Mundo para o período entre 1995 a 2004.

com que as comunidades indígenas alterassem seus mecanismos tradicionais de produção e distribuição. Diante disso, se constatou que o trabalho pastoral poderia avançar também na linha de auxiliar os indígenas a implementar novas formas de subsistência face ao modelo tecnológico em questão.

Foi realizada a partilha dos inúmeros projetos de subsistência desenvolvidos nas comunidades indígenas. Nesse ponto, a Igreja Católica adiantou-se face a morosidade dos órgãos governamentais. Porém, se ressaltou a importância de que tais projetos fossem desenvolvidos em parceria com os indígenas, tornando-os protagonistas, evitando as velhas práticas assistencialistas.

O segundo assunto aprofundado foi a inculturação, os desafios e caminhos metodológicos. Foi um tema bastante trabalhado na Conferência de Santo Domingo. Inicialmente, o assessor realizou uma fundamentação teológica e, na sequência, partiu-se para a busca de pistas concretas para a vivência da inculturação no trabalho realizado junto às comunidades indígenas. Nas reflexões de indígenas e não-indígenas algumas idéias coincidiram: a necessidade de “estar juntos mais tempo, mais diálogo, troca de idéias e experiências; ampliar o leque das pessoas que se solidarizam e que assumam este trabalho junto às comunidades indígenas” (Idem).

Em um dos trabalhos de grupo foram dirigidas duas questões aos indígenas relativas à presença das Igrejas Pentecostais em suas comunidades:

1) As seitas não atrapalham a luta da Comunidade Indígena?

R- A Igreja Católica é a que está lutando junto com os índios no resgate de sua cultura. As seitas não atrapalham. Os índios estão reivindicando a religião na sua língua. Adorar, agradecer a Deus na própria língua.

2) A Igreja ajuda a unir a Comunidade?

R- Em Inhacorá não há divergências. Em Iraí, também não há problema. É tudo irmandade, temos que seguir um caminho só (Idem).

Essa reflexão parece apontar que a presença das Igrejas Pentecostais representava problema maior para os não-indígenas do que para os indígenas.

#### **14º Epiáu – 07 e 08/05/1996**

Nesse encontro foi refletido novamente sobre o tema da “Inculturação e pluralidade cultural”. O assessor Telmo Marcon, do Itepa, conduziu uma ampla reflexão sobre o conceito de cultura e os desafios metodológicos para a inculturação.

O segundo dia do encontro foi dedicado ao tema “O lugar dos povos indígenas no Estado Democrático Brasileiro”.<sup>173</sup> O estudo foi conduzido por Marco Antônio Lorencette Monte, assessor jurídico do Cimi. A reflexão girou no âmbito da legislação indigenista, os avanços a partir da Constituição de 1988 e as forças contrárias ao movimento e às lutas indígenas, como foi o Decreto nº 1.775 de 08 de janeiro de 1996, do presidente Fernando Henrique Cardoso. Esse Decreto representou um entrave a mais no processo de demarcação das terras indígenas. Um dos aspectos mais abordados foi justamente sobre a política de demarcação das terras indígenas, oferecendo aos participantes o suporte jurídico para acompanhar as comunidades indígenas.

Nesse encontro foi planejado um seminário para refletir sobre as “Terras indígenas e os ocupantes não-índios”, o qual seria organizado em parceria com a CPT, MST e STR. Foi também manifestado o apoio à Apois, criada na Assembléia Indígena na T.I. Votouro, em março do corrente ano.

Uma das presenças marcantes desse encontro foi da antropóloga Patrícia Lerch, professora e pesquisadora do Departamento de Sociologia e Antropologia da Universidade da Carolina do Norte, a qual fez um relato do seu trabalho junto ao povo indígena Waccamaw Sioux, em Carolina do Norte, nos Estados Unidos.

### **15º Epiiau – 06 e 07/05/1997**

O encontro desse ano contou com a assessoria do Pe. Elli Benincá, professor da Universidade de Passo Fundo (UPF) e do Itepa, e teve como tema “Partilha e reflexão a partir das práticas”, com o objetivo de refletir e avaliar as práticas de evangelização e organização nas comunidades indígenas. Dessa forma, o primeiro momento do encontro foi dedicado ao relato das experiências realizadas pelos participantes do Epiiau nas comunidades de base.

O instrumento metodológico utilizado para a reflexão da realidade foi o registro de observações, ponto de partida da Metodologia Histórico-Evangelizadora (MHE), estudada, aprofundada e assumida na atividade teológico-pastoral do Itepa. Os participantes leram seus registros, posteriormente nuclearam os elementos mais significativos e, em cima disso, o assessor realizou sua análise.

---

<sup>173</sup> Os textos de Telmo Marcon e de Marco A. Lorencette Monte estão arquivados no setor de pesquisa do Itepa.

Um dos temas que recebeu enfoque mais aprofundado foi a concepção em torno das dimensões: propriedade, trabalho, educação e religião. Houve uma explicitação dessas dimensões a partir da concepção dos indígenas e não-indígenas. O objetivo com esse trabalho era justamente apontar para as diferentes concepções em torno de tais dimensões. Para o assessor, a não consciência e o desrespeito à concepção indígena dificulta e impede o trabalho de evangelização de maneira inculturada.

O encaminhamento de propostas para o trabalho da Pastoral Indigenista foi realizado em nível de diocese. A Diocese de Passo Fundo estabeleceu os seguintes propósitos:

Entre-ajuda (integração das áreas indígenas e integração entre os agentes de pastorais); ter uma pessoa de referência da diocese para fazer a mediação com o Ir. Jorge; cumpra-se o planejamento da pastoral indígena na diocese; participar do 10º encontro diocesano de CEBs (em Não-Me-Toque - 17 e 18/05/97); pastoral da criança nas áreas (Relatório do 15º Epiau).

O Relatório do encontro indica que, em nível de diocese, se encontrava dificuldade em ter e cumprir um Plano de Pastoral Indigenista e dificuldade também em ter pessoas para esse trabalho. Porém, já se passaram 15 anos desde o início dos Epiaus.

### **16º Epiau – 12 e 13/05/1998**

O tema do Epiau desse ano foi “Educação diferenciada e Estatuto dos Povos Indígenas”. Teve a assessoria do Pe. Elli Benincá e do indígena Kaingang Jovino Sales, Secretário da Apois. O objetivo do encontro era “estabelecer um espaço de discussão da temática educação diferenciada e estatuto do índio, tendo em vista uma parceria em prol da sobrevivência física e cultural dos povos indígenas” (Relatório do 16º Epiau). A Campanha da Fraternidade desse ano veio reforçar a importância da temática desse Epiau, pois tinha como tema “Fraternidade e educação”, com o lema “A serviço da vida e da esperança”!

Foi um dos encontros com maior número de participantes, com um total de 60 pessoas. A primeira parte do evento foi dedicada à explicitação do que se entende por educação diferenciada e os caminhos metodológicos para a sua implementação. Inicialmente, a reflexão aconteceu nos pequenos grupos, formados segundo as etnias: Kaingang, Guarani e não-indígenas. Em seguida, o debate e a reflexão aconteceram em plenário e foi elaborado um documento específico com as principais definições:

A assembléia entende que a Educação Diferenciada deve garantir o ensino na língua indígena. Para isso, requerem-se professores indígenas com formação e domínio da língua oral e escrita e da cultura própria da comunidade. Considera-se necessário que o próprio professor índio tenha condições de resgatar a história da comunidade, conhecimento de seus usos e costumes, tais como: crenças, ervas medicinais, agricultura de auto-sustentação, rituais, valores, alimentação típica, organização social e familiar própria. Porém, as peculiaridades da cultura indígena não devem impedir que os alunos índios adquiram os conhecimentos gerais necessários para continuarem seus estudos a fim de que, estes, possam defender os direitos de seu povo (Idem).

Os participantes também definiram dois itens de reivindicação que seriam apresentados em forma de Declaração aos órgãos governamentais responsáveis pela educação indígena: “1º) Melhores condições físicas e didáticas para a escola das áreas indígenas, principalmente na regularização das escolas e da efetivação dos professores índios. 2º) Cursos de formação para professores bilíngüe e acompanhamento pedagógico aos professores nas comunidades” (Idem).

O segundo tema da reflexão foi o Estatuto dos Povos Indígenas, com a assessoria de Jovino Sales. A reflexão girou em torno da falta de uma política e legislação nacional que permita efetivar os direitos indígenas, especialmente em relação a terra, saúde, educação e subsistência. Diante disso, Jovino Sales apresentou a agenda de mobilização e manifestações dos povos indígenas. Os participantes do Epiáu manifestaram solidariedade e compromisso com suas lutas. Um dos compromissos específicos assumidos foi o apoio à campanha de pressão pela tramitação e aprovação do Projeto de Lei n.º 2.057/91 que propõe o Estatuto dos Povos Indígenas em substituição ao antigo Estatuto do Índio, de 1973.

### **17º Epiáu – 11 e 12/05/1999**

Nesse ano, a reflexão do Epiáu girou em torno do tema “Auto-sustentação e subsistência” e contou com a assessoria do Pe. Elli Benincá e da Ir. Rosirene Nascimento, da Diocese de Frederico Westphalen. Em um primeiro momento, Dom Bruno Maldanner, bispo da Diocese de Frederico Westphalen, falou a respeito do relatório “A questão indígena no Brasil”, apresentado por Dom Aparecido José Dias, presidente do Cimi, na 37ª Assembléia Geral da CNBB, em abril desse mesmo ano.<sup>174</sup> Nesse relatório, Dom Aparecido retoma a história de violência e opressão vivida pelos povos indígenas e

---

<sup>174</sup> O relatório de Dom Aparecido Jose Dias encontra-se arquivado no setor de pesquisa do Itepa.

sintetiza os principais problemas enfrentados por eles e pelas organizações indigenistas. O documento também retoma a caminhada da Igreja junto aos povos indígenas e ressalta: “Nosso compromisso com a causa indígena é histórico e está fundamentado no Evangelho de Nosso Senhor Jesus Cristo que, interpela a todos e toda a Igreja para uma atitude cada vez mais solidária na defesa da vida dos Povos Indígenas” (In: Relatório do 17º Epiiau).

O tema da subsistência já havia sido refletido no Epiiau de 1995 e as principais idéias contidas no relatório daquele encontro foram retomadas e ampliadas. Um dos focos de atenção foi o modelo de produção extensivo, mecanizado, com uso de agrotóxicos, de um lado, e, de outro, a possibilidade de produzir a partir de um sistema alternativo, sustentável e ecológico. Dois indígenas Kaingang da T.I. Votouro compartilharam a experiência que tiveram ao participar de um curso de agricultura ecológica realizado em convênio com o Centro de Tecnologias Alternativas Populares (Cetap), de Passo Fundo. Nesse curso foram estudadas várias técnicas de recuperação do solo, reflorestamento, horta ecológica, cultivo de árvores frutíferas, entre outras.

Nesse encontro também esteve presente um representante da Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural-RS (Emater), o qual falou das ações do estado (Governo Olívio Dutra, do PT – 1999 a 2002) em relação à agricultura nas comunidades indígenas.

Em termos de encaminhamentos, algumas propostas foram planejadas: a) formação de Técnicos da Emater na perspectiva agroecológica e na compreensão das especificidades culturais das comunidades indígenas Kaingang e Guarani; b) promover o debate e a formação nas comunidades indígenas a respeito de técnicas alternativas de agricultura e subsistência; c) realização de seminários com a participação de indígenas, organizações indigenistas e entidades governamentais para refletir sobre as políticas necessárias para atender a demanda das comunidades indígenas. Nota-se que este Epiiau apresentou propostas arrojadas e em parceria com diversas organizações.

### **18º Epiiau – 16 e 17/05/2000**

A primeira atividade do encontro foi a retomada das propostas firmadas no Epiiau do ano anterior. Algumas atividades já haviam sido realizadas e outras estavam agendadas. Avaliou-se que os Seminários com indígenas, organizações indigenistas e

entidades governamentais foi positivo e estava produzindo efeitos práticos nas comunidades indígenas.

Em seguida, a assessora Ir. Rosirene Nascimento conduziu a reflexão sobre o tema “Saúde diferenciada”. Inicialmente, fez-se a memória do sistema público de saúde no tocante à realidade indígena. Serviu de suporte nessa retomada o texto do Cimi *Saúde dos povos indígenas: direitos a uma atenção diferenciada* (Cadernos do Cimi, n.º 3, 1999). Em seguida, foram ouvidos os relatos do representante da Fundação Nacional da Saúde (Funasa) e da Secretária Estadual da Saúde quanto às políticas de atendimento às comunidades indígenas.

Na sequência, voltou-se o olhar para a realidade das comunidades indígenas no sentido de cobrar responsabilidades dos governos Federal e Estadual e apontar novas perspectivas. Foram explicitados problemas e necessidades. Falou-se, de modo especial, que o atendimento à saúde indígena precisa levar em conta o sistema tradicional, que envolve orações, bênçãos e emprego de ervas medicinais.

Nesse 18º Epiiau os não-indígenas reuniram-se em separado para refletir sobre o desafio do diálogo interreligioso nas comunidades indígenas. A reflexão girou em torno da presença de outras denominações religiosas e o desafio que isso representa em termos de evangelização para os agentes da Igreja Católica. Enquanto acontecia o debate, os indígenas assistiam a alguns filmes sobre a temática indígena.

Esse foi o último ano, até o presente, que os indígenas participaram do Epiiau. Foi também o ano em que o Ir. Jorge Tarachuque deixou a função de liberado, a qual deixou de existir. A partir de então se constituiu uma equipe colegiada, com um representante de cada diocese mais a equipe do Cimi Sul de Iraí.

### **19º Epiiau – 15 e 16/05/2001**

O Epiiau deste ano tratou o tema “História dos povos Kaingang e Guarani à luz da história do povo de Deus na Bíblia” e foi assessorado pela Ir. Rosirene Nascimento e pelo Pe. José Dalla Costa, da Diocese de Frederico Westphalen. O objetivo com a escolha desta temática era “refletir a realidade religiosa dos povos Kaingang e Guarani, olhando para sua história, iluminando com a Palavra de Deus e a reflexão já feita em encontros anteriores,

para, na perspectiva do diálogo interreligioso, evangelizar de forma diferenciada” (Relatório do 19º Epiau).

A primeira atividade do encontro foi a partilha da realidade das comunidades indígenas feita pelos participantes. Dentre os diversos aspectos ressaltados, aparece uma preocupação comum: a presença e atuação das Igrejas Pentecostais. Destacou-se que entre os indígenas existe um certo “trânsito religioso”; alguns frequentam várias igrejas. Em alguns relatos aparece uma postura ecumênica, mas no geral a preocupação era com a grande adesão dos indígenas a estas igrejas, por alguns também chamadas de seitas. Uma das críticas tecida à atuação dessas igrejas era de que elas facilmente fanatizavam os indígenas com suas pregações fundamentalistas e condenavam certas manifestações religiosas tradicionais da cultura Kaingang. Uma das constatações era que muitos aderiam às Igrejas Pentecostais porque “a presença da Igreja Católica era fraca” (Idem).

Nos relatos também aparece com frequência o problema da terra, especialmente quanto aos conflitos com os colonos nas áreas em processo de retomada pelos indígenas. “Onde há áreas indígenas tradicionais não há muitos conflitos com os brancos. Porém, onde há áreas reconquistadas, as resistências são muito mais profundas” (Idem). Essa situação era analisada como um desafio ao processo de evangelização desenvolvido pela Igreja Católica local, que tinha o compromisso de atender tanto as comunidades indígenas como as não-indígenas.

Na seqüência, a Ir. Rosirene Nascimento conduziu a reflexão sobre os principais aspectos da religião Kaingang e Guarani. Dois filmes foram assistidos – A aldeia abelhinha e Xicão Xucuru – no sentido de mostrar que a religião indígena tem profunda ligação com o meio ambiente e com as relações sociais. O religioso indígena se funde e está presente no todo da vida.

A partir disso, Ir. Rosirene apresentou uma síntese das características do religioso na concepção Kaingang e Guarani. Com base nesta abordagem, o Pe. José Dalla Costa conduziu a reflexão sobre a história desses dois povos presentes no Rio Grande do Sul à luz da história do povo de Deus. Pontualizou vários aspectos que revelam a aproximação de ambas.

Por fim, a reflexão se voltou sobre questões relacionadas aos métodos de evangelização junto às comunidades indígenas. Algumas questões são repetidas de encontro a encontro: “Dificuldade de tempo e método; a paróquia deve valorizar e atender o índio. O padre precisa marcar presença qualificada na área; faz-se necessário uma maior

aproximação e relacionamento” (Idem). Foram elencadas várias pistas concretas e aqui também se nota a repetição; algumas remontam ao primeiro encontro. Porém, algumas idéias novas passaram a surgir: “Paróquias onde há padres que não assumiram a Pastoral Indigenista, que o presbitério reveja e procure articular mudanças” (Idem). Esse parece que era justamente um dos pontos de estrangulamento; no Epiau realizavam-se excelentes reflexões e debates, porém tal experiência não se traduzia em práticas nas paróquias. Uma outra constatação também era feita: “A causa indígena não faz parte dos planos de pastoral das dioceses” (Idem). Portanto, haveria necessidade de incluí-la. Frente ao avanço das Igrejas Pentecostais, foi sugerido que se realizasse um “ecumenismo de base, ou seja, trabalhos que vão na defesa da vida, ou ainda, o ecumenismo de cooperação” (Idem)

Outras pistas e indicativos foram definidos por diocese. A Diocese de Passo Fundo assumiu como propósito: “Formação de uma equipe de pastoral indigenista diocesana, formada por: dois seminaristas, padres da área, representante da Pastoral da Criança, bispos, coordenador de pastoral e coordenador das pastorais sociais” (Idem).

Na avaliação do encontro, alguns participantes acharam positivo o encontro apenas com agentes não-indígenas: “O fato de reunir apenas os agentes não índios ajuda a refletir melhor as formas e estratégias para ajudar os indígenas” (Idem). Porém, parece que o problema não era esse, pois as dificuldades na evangelização na base continuaram a aparecer e a aumentar. Face uma forte tendência a delegar todo trabalho da Pastoral Indigenista a algumas pessoas ou a um grupo específico (pois havia sido extinta a função de liberado), a Ir. Rosirene destacou: “Pelas propostas apresentadas, há uma caminhada crescente e cada vez mais reafirmo a minha posição de que é mais importante, útil e necessário que o trabalho indígena seja executado pelo maior número de pessoas possível e não apenas por alguns iluminados (que entendem de índios)” (Idem).

## **20° Epiau – 09 e 10/05/2002**

O Epiau desse ano teve como tema “Mitos e ritos no processo de evangelização”. A reflexão foi coordenada pela equipe colegiada da Pastoral Indigenista do Interdiocesano Norte, formada por um representante de cada diocese mais a equipe do Cimi Sul de Iraí e aconteceu em forma de mutirão, pois não teve um assessor específico para falar sobre o tema.

Em um primeiro momento os participantes falaram sobre os trabalhos nas comunidades indígenas e sobre a aceitação da Campanha da Fraternidade nas dioceses e nas paróquias, a qual abordou o tema “Fraternidade e Povos Indígenas”, com o lema “Por uma terra sem males”. Destacou-se que esta iniciativa da CNBB foi positiva, pois “incentivou colégios, paróquias, faculdades a procurarem informações sobre os povos indígenas. [...] Com isso, despertou o interesse em quebrar antigos chavões contra os indígenas que se construíram durante a história” (Relatório do 20º Epiau). Alguns, porém, destacaram que o tema não foi muito bem aceito, especialmente nas localidades onde existiam conflitos relativos à reconquista dos territórios tradicionais.

Uma triste constatação feita por Dom Zeno Hastenteufel, bispo da Diocese de Frederico Westphalen, foi de que “os padres vem abandonando as comunidades indígenas” (Idem). Isso foi apontado como um dos motivos para a crescente presença das Igrejas Pentecostais nestas comunidades: “As Igrejas Pentecostais, por outro lado, assim que encontram espaços, instituem pregadores. Tornam-se uma presença mais efetiva junto aos indígenas e isso é que acaba convencendo os índios a mudarem de religião” (Idem).

O segundo momento do encontro foi dedicado à reflexão sobre mitos e ritos indígenas na perspectiva da evangelização inculturada. Foram utilizados textos com fundamentação teórica e também foram lidos alguns mitos da cultura Kaingang e Guarani. Por fim, fez-se a ligação e a relação destes mitos, enquanto história sagrada, com a história sagrada relatada na Bíblia.

A parte final do encontro foi dedicada à reflexão sobre os desafios e luzes para a Pastoral Indigenista. Foram retomados os indicativos do encontro anterior e planejadas novas ações. Os participantes da Diocese de Passo Fundo definiram como meta:

Percebe-se a necessidade de fortalecer a equipe da Pastoral Indigenista da diocese, realizando encontros sistemáticos. Buscar articular e reforçar a Pastoral da Criança nas comunidades indígenas. Pensar um processo de formação de lideranças indígenas. Iniciar um processo de articulação de equipes paroquiais de Pastoral Indigenista, com a presença de índios e não-índios. Fomentar a reflexão sobre a criação da Paróquia Indígena e inserir a Pastoral Indigenista no Plano Diocesano de Pastoral (Idem).

Esse foi o segundo encontro sem presença dos indígenas. Na avaliação, porém, Dom Urbano Allgayer, bispo emérito da Diocese de Passo Fundo, destacou: “a presença indígena seria positiva, sendo necessária certa preparação” (Idem).

### **21º Epiau – 27 e 28/05/2003**

A reflexão do Epiau desse ano esteve em sintonia com o encontro do ano anterior. O tema refletido foi “Simbologia na religiosidade Kaingang e Guarani e processo de formação na Pastoral Indigenista” e teve como assessores Cleber Buzatto, da equipe do Cimi Sul de Iraí e Ir. Rosirene Nascimento.

Em um primeiro momento a reflexão girou em torno da explicitação de alguns conceitos: religião, espiritualidade, imaginário, cultura, inculturação, aculturação, evangelização, mito e rito. Na sequência, os participantes tiveram a oportunidade de expressar as compreensões e dúvidas a respeito da simbologia Kaingang e Guarani, sobre o que viam e sentiam a partir do trabalho nas comunidades indígenas. A Ir. Rosirene auxiliou na explicitação e compreensão de alguns pontos específicos relacionados aos símbolos, mitos e ritos na cultura indígena.

Uma outra atividade realizada foi a recontextualização da situação das terras indígenas na região do Interdiocesano Norte. O assessor Cléber Buzatto apresentou novas informações relativas à política indigenista e ao processo de demarcação das terras em vias de reconquista.

Os desafios práticos para a Pastoral Indigenista foram levantados em grupos por dioceses. O Relatório final do encontro permite visualizar certos avanços, mas também certa morosidade em alguns aspectos. No caso da Diocese de Passo Fundo, se destacou como positivo o trabalho realizado em parceria com a Pastoral da Criança. Porém, parece que nada se avançou num indicativo que há vários anos era apresentado: “Formar uma equipe diocesana de pastoral indigenista e em nível paroquial nas que possuem comunidades indígenas” (Relatório do 21º Epiau).

Algo sentido nesse Epiau foi a “pouca representatividade (muitos padres que possuem comunidades indígenas em suas paróquias não estavam presentes)” (Idem).

### **22º Epiau – 10 e 11/05/2005**

A reflexão do encontro desse ano se voltou novamente sobre a temática dos símbolos na cultura indígena. Teve como assessor o Pe. Georg Lachnitt, missionário salesiano com trabalho entre os indígenas no Mato Grosso do Sul.

O assessor desenvolveu a temática à luz da Teologia Índia. Destacou aspectos de fundamentação teórica relativo aos símbolos na cultura indígena e apontou também

indicativos pastorais práticos, de maneira especial no tocante à catequese e liturgia inculturada, a partir de sua experiência entre os Xavante e Bororo.

O relatório final do encontro não deixa entrever uma reflexão mais específica sobre a Pastoral Indigenista em nível de dioceses e Interdiocesano Norte. Parece que o encontro se resumiu ao estudo desenvolvido pelo assessor.

### **23º Epiau – 30 e 31/05/2006**

O encontro desse ano continuou com a assessoria do Pe. Georg Lachnitt, tendo como tema as possibilidades da inculturação na catequese e na liturgia. Entre as diversas idéias frisadas em relação à inculturação da catequese, o assessor destacou que a “inculturação é a encarnação do Evangelho” (Relatório do 23º Epiau) e que “a catequese deve ser realizada a partir da fé histórica dos povos indígenas” (Idem). Ressaltou ainda que a catequese só tem sentido se estiver inserida “na luta e defesa da vida, caso contrário não será uma novidade que transforma” (Idem).

Quanto à inculturação da liturgia, o assessor destacou os avanços e possibilidades advindas do Concílio Vaticano II. Ressaltou a importância da liturgia envolver aspectos da cultura para ser aceita, processo a ser realizado a longo prazo a partir de uma contínua opção pelo diálogo e interação. A partir disso, destacou que o missionário precisa ter consciência e estudar as possibilidades que se abrem à inculturação na liturgia. Precisa ter consciência crítica para “isolar os elementos imutáveis das celebrações sacramentais dos elementos que estão sujeitos à mudança” (Idem).

Na parte da avaliação e encaminhamentos uma das observações que retornou diz respeito ao atendimento realizado pelos padres às comunidades indígenas: “Colocar nas comunidades indígenas padres que se reconheçam com esse povo” (Idem). Isso demonstra que a Pastoral Indigenista, por parte de alguns padres ou bispos, estava falhando no aspecto mais essencial, ou seja, de cultivar o hábito da visita, do diálogo e do atendimento às comunidades indígenas.

### **24º Epiau – 29 e 30/05/2007**

O encontro desse ano contou mais uma vez com a assessoria do Pe. Georg Lachnitt e a reflexão girou novamente em torno da temática da inculturação. Tomou como

referência para a reflexão sua experiência junto ao povo Xavante e Bororo, no Mato Grosso do Sul. Trouxe novos elementos de fundamentação teórica e relembrou atitudes imprescindíveis a um processo de inculturação: “É preciso se adaptar àquilo que provém dos indígenas e não impor horários, como fazer, de que jeito fazer. É fundamental que o agente (padre e religiosos) crie um clima de presença simpática e presença de quem observa o que está acontecendo. É estar junto com eles nos momentos informais como banho, o trabalho, etc.” (Relatório do 24º Epiau).

Uma outra atividade realizada no encontro, foi a partilha dos trabalhos realizados nas comunidades indígenas pelos participantes. Uma dificuldade sentida foi com a ausência de alguns padres e agentes leigos de paróquias com tais comunidades.

No momento final aconteceu uma avaliação e uma revisão crítica dos últimos Epiaus. Alguns questionamentos foram lançados demonstrando certa preocupação: “A pastoral indigenista está andando ou se retraindo? O que as dioceses assumem? Como e porque? Há um esvaziamento dos participantes do Epiau, porque? [...] Os índios são excluídos ou incluídos nesse encontro” (Idem).

Destacou-se que os encontros nessa modalidade, com enfoque basicamente na exposição de um assessor, sem a presença de indígenas, têm produzido poucos frutos. Aliás, uma observação mais dura foi registrada no relatório final: “O encontro não acrescentou nada ao trabalho do Inter Norte” (Idem). Entre outros aspectos preocupantes, foi salientado “a baixa participação, desânimo e esvaziamento” do encontro (Idem); constatou-se que “há um desencanto em todas as pastorais assim como com o Epiau” (Idem); foi ainda apontado para um perigo e, ao mesmo tempo, um alerta: “O encontro pode não estar comprometido ao trabalho com nossos índios” (Idem).

Estas são algumas das constatações preocupantes destacadas pelos participantes do Epiau e registradas no relatório final. Como indicativo, ficou o desafio de retomar o objetivo inicial destes encontros: “O Epiau surgiu da necessidade de aprofundamento dos agentes locais e por isso é necessário verificar a realidade local. Deve-se voltar a discutir sobre a realidade de inserção e buscar saídas objetivas e locais dos problemas e soluções. A validade do Epiau se dará pela análise e reflexão das situações locais” (Idem).

## **25º Epiau – 13 e 14/05/2008**

O encontro desse ano teve como motivação central a celebração dos 25 anos de realização dos Epiaus. O tema que norteou a reflexão foi: “Nossas práticas, nossas metodologias e nossa história nos impulsionando – 25 anos de Pastoral Indigenista”. Como o tema sugere, além do aspecto celebrativo, o encontro se deteve na retomada e avaliação da caminhada realizada com olhos voltados para o futuro. Dessa forma, em um primeiro momento fez-se a memória dos 25 Epiaus realizados, com destaque para os temas, para as reflexões realizadas e para as questões que se tornaram relevantes.

Além da retomada histórica, houve espaço para a partilha das experiências pastorais realizadas pelos participantes junto às comunidades indígenas. Dentre as questões apontadas, algumas receberam maior destaque no relatório do encontro. Destacou-se que na formação para o sacerdócio há um certo desconhecimento da questão indígena, com isso far-se-ia necessário trabalhar mais essa questão ao longo do processo formativo; dificuldade em encontrar pessoas para o serviço da pastoral indigenista; falta de formação mais aprofundada para os agentes de pastoral, com destaque para a fundamentação teológica e antropológica; persiste com força o problema do preconceito contra a população indígena e isso dificulta o trabalho do padre e dos agentes leigos, com pressão “dos dizimistas que não querem que o padre atenda a comunidade indígena” (Relatório do 25º Epiau).

No segundo dia do encontro a Ir. Rosirene Nascimento coordenou a reflexão sobre a mística e a metodologia da Pastoral Indigenista. Em termos de metodologia foi destacada a necessidade da opção por uma postura propositiva, baseada nos seguintes aspectos: “a) busca do conhecimento da realidade; b) planejamento conjunto; c) avaliação da equipe e dos trabalhos; d) estudo e reflexão da cultura” (Idem). No tocante à mística foi ressaltado a necessidade de uma espiritualidade baseada no amor a Deus e ao próximo, no caso o povo indígena.

Por fim, o trabalho se voltou para o levantamento de pistas de ações possíveis e necessárias para a Pastoral Indigenista, tanto em nível de dioceses como de Interdiocesano Norte. Dentre as pistas ou necessidades levantadas, destacam-se:

- conversão pessoal;
- ver no indígena uma pessoa: capaz, persistente; colocar no coração que os indígenas são irmãos;
- valorizar a cultura indígena;
- trabalhar em equipe;

- fazer um trabalho diferenciado nas áreas;
- presença sistemática nas áreas;
- fomentar mais o surgimento de agentes indigenista;
- na transferência dos padres, considerar o carisma do agente em trabalhar com indígenas;
- motivar insistentemente os agentes que têm indígenas a participar do EPIAU e outros encontros de formação indigenista;
- que as casas de formação religiosa, contemplem as novas realidades;
- contemplar a pastoral indigenista no plano de ação evangelizadora das dioceses;
- apoiar reunião de cacique para discussão de leis indígenas;
- curso de formação bíblica nas áreas;
- cada diocese ter um responsável pela pastoral indigenista;
- fortalecer ou implantar a pastoral da criança nas áreas indígenas (Idem).

Nota-se que alguns indicativos já eram levantados a vários encontros. Isso parece revelar certa falta de sintonia entre as proposições do encontro e a prática realizada nas dioceses e paróquias.

## **2. SÍNTESE E TEMAS TRANSVERSAIS**

A seguir procuramos sintetizar os principais aspectos relativos ao Epiiau a partir de alguns temas transversais. Esta análise permite uma visão de conjunto dos encontros, mas a partir de eixos considerados linhas mestras de uma Pastoral Indigenista que deseja ser de rosto indígena.

### **2.1- REALIDADE INDÍGENA**

O Epiiau nasceu e ganhou sentido a partir da realidade concreta das comunidades indígenas na região de abrangência do Interdiocesano Norte. A abordagem à realidade indígena pautou-se no método ver-julgar-agir. Essa realidade ora esteve mais, ora menos presente nos encontros realizados nestes 25 anos analisados.

O enfoque principal foi direcionado ao povo Kaingang e menos ao povo Guarani, pelo fato dos Kaingang constituírem o povo mais numeroso e com maior número de comunidades não só na região do Interdiocesano Norte, como em toda a região sul. Em alguns encontros, especialmente do 1º ao 4º (1983 a 1986), o tema de estudo girou exclusivamente em torno do povo Kaingang. Posteriormente, a realidade das comunidades Guarani também passou a ser analisada e seus representantes também passaram a participar dos Epiiaus. Um outro fato que revela a atenção especial dedicada ao povo Kaingang foi o projeto de pesquisa “Formação

histórico-cultural de Passo Fundo”, desenvolvido entre a Universidade de Passo Fundo e o Instituto de Teologia e Pastoral de Passo Fundo, no qual uma das linhas de pesquisa foi a história e a cultura Kaingang. Dessa pesquisa resultou a publicação *História e cultura Kaingang no sul do Brasil* (1994). Há ainda um outro indicativo da primazia em relação à realidade Kaingang. Trata-se do roteiro de catequese que foi construído a partir dos Encontros de Catequistas Indígenas e que foi denominado “Encontro de Catequese para Kaingang”. Um roteiro específico para os Guarani não foi organizado.

A realidade indígena esteve diretamente presente nos Epiaus nos momentos em que representantes das comunidades indígenas tiveram oportunidade de participar dos encontros. Isso aconteceu em apenas 11 encontros: de 1989 a 1992<sup>175</sup> e de 1994 a 2000. Em um primeiro momento, a presença dos representantes das comunidades indígenas esteve associada ao Encontro de Catequistas Indígenas. Alguns desses encontros, mais precisamente do 3º ao 6º (1989 a 1992), foram realizados nos mesmos dias e local do Epiau. Verificamos que, a partir de 1993, o Encontro de Catequistas Indígenas deixou de ser realizado. Com isso, num segundo momento, de 1994 a 2000, os indígenas passaram a participar no sentido de relatar a situação das comunidades, para partilhar aspectos da cultura e religião, participar dos debates em torno das necessidades, especialmente terra, saúde e educação. Esses momentos da participação indígena foram importantes, pois eles puderam dirigir a palavra aos agentes não-indígenas no tocante às necessidades desde o âmbito econômico e social, até a dimensão do atendimento religioso e pastoral.

Em alguns encontros em que os representantes indígenas não participaram aconteceram debates sobre a realidade das comunidades a partir das observações dos agentes não-indígenas. Nos outros encontros, embora a temática sempre estivesse relacionada à realidade indígena, os aspectos concretos das comunidades aparecia apenas indiretamente. O foco se voltava mais para temas relacionados à presença da Igreja Católica junto aos povos indígenas.

Os momentos em que a realidade indígena foi apresentada pelos representantes de suas comunidades houve uma análise mais demorada e detalhada das situações concretas que representavam desafios à ação evangelizadora e, com isso, houve maiores

---

<sup>175</sup> Este foi o período em que Ir. Rosirene Nascimento icm coordenou a Pastoral Indigenista na Diocese de Frederico Westphalen de onde partia a coordenação dos Epiaus, os cursos para catequistas e agentes de pastoral indígenas e a produção do material para “catequese” Kaingang. Esse trabalho e material esteve disponível para outras dioceses.

discernimentos e encaminhamentos de ações objetivas. Além disso, nesses encontros se refletia melhor sobre as necessidades das comunidades indígenas, culminando com ações concretas como, por exemplo, no Epiiau de 1999. A partir das reflexões sobre “Auto-sustentação e subsistência”, foram realizados vários encaminhamentos, tais como:

1. Formação dos técnicos da EMATER na perspectiva agroecológica e na compreensão das diferenças culturais que existe entre as diversas comunidades indígenas (Kaingang e Guarani) [...];
3. Seminário com o Secretário da Agricultura (02.06.1999) com a participação de 2 componentes de cada comunidade indígena (Cacique e um líder).
4. Seminário com a participação da EMATER (técnicos), CIMI, CETAP, pastorais, paróquias e comunidades indígenas (Relatório do 17º Epiiau).

No Epiiau do ano seguinte, esses encaminhamentos foram revistos e as atividades realizadas foram avaliadas como positivas: “Seminário com a participação da Emater, Cimi, Cetap, pastorais, Paróquias e comunidades indígenas foi realizado em Votouro com os Kaingang, em outubro de 1999 e em Palmares do Sul com os índios Guarani. Foi uma experiência muito válida. Para muitos técnicos da Emater foi o primeiro contato com a cultura indígena” (Relatório do 18º Epiiau). Esses encaminhamentos ganharam força em virtude da participação dos indígenas nos debates sobre as próprias necessidades. Nesses momentos o Epiiau se tornava um espaço de reflexão e debates sobre questões que iam além das atividades religiosas.

Nos últimos Epiiaus, de maneira especial no 24º, em 2007, a preocupação que tomou corpo foi com a tendência de distanciamento da realidade indígena que vinha sendo sentida devido à pouca participação nos encontros e pelo desânimo diante das questões indígenas. Face à constatação de que “o encontro pode não estar comprometido ao trabalho com nossos índios” (Relatório do 24º Epiiau), os participantes destacaram mais uma vez que o Epiiau tem seu sentido enquanto comprometido com a “análise e reflexão das situações locais” (Relatório do 24º Epiiau).

## **2.2- EVANGELIZAÇÃO E INCULTURAÇÃO**

O Epiiau nasceu com o objetivo de qualificar a ação evangelizadora junto às comunidades indígenas no Interdiocesano Norte. Sentia-se a necessidade de conhecer melhor a realidade indígena com o intuito de uma melhor atuação.

Em um primeiro momento a reflexão se voltou mais para a evangelização no sentido explícito, conforme indicado na exortação apostólica *Evangelii Nuntiandi*, como “anúncio claro e inelutável do Senhor Jesus”, no sentido do anúncio “do nome, da doutrina, da vida, das promessas, do reino, do mistério de Jesus de Nazaré, Filho de Deus” (EN, n. 22). A preocupação inicial estava mais voltada para a celebração da liturgia e dos sacramentos, especialmente a missa, o batismo e a catequese. No 1º encontro se chegou inclusive à construção de Diretrizes para a Pastoral Indigenista, as quais versavam justamente sobre aspectos práticos das atividades religiosas. Além disso, paulatinamente, a partir dos Encontros de Catequistas Indígenas, foi organizado um catecismo específico para os Kaingang, o qual foi denominado “Encontro de Catequese para Kaingang”. A meta estaria em desenvolver as atividades religiosas respeitando as especificidades da cultura Kaingang e Guarani.

Para que o processo de evangelização nas comunidades indígenas pudesse produzir melhores frutos o Epiau passou a contar com o suporte e assessoria teológica do Instituto de Teologia e Pastoral de Passo Fundo. Esse Instituto constitui-se num centro de referência na formação bíblica, teológica e pastoral para os seminaristas, religiosos e leigos das dioceses do Interdiocesano Norte e de Chapecó. O suporte teológico fornecido por professores do Itepa foi mais intenso na década de 1990. Antes disso, professores e alunos participavam do Epiau representando suas dioceses e a partir do final da década de 1990 tal participação se resumiu aos alunos que passaram a fazer a secretaria e filmagem dos encontros.

Com o passar do tempo outros temas passaram a ser debatidos, como o problema da reconquista dos territórios de ocupação tradicional, aspectos relacionados à cultura e à religião, questões de política e legislação indígena, possibilidades de atuação diferenciada nas áreas de educação e saúde, entre outros assuntos. Aspectos concernentes à promoção humana passaram a ser discutidos ao lado das questões religiosas. A evangelização passou a ser pensada mais no sentido implícito, enquanto testemunho de vida ou capacidade de manifestar “solidariedade nos esforços de todos para tudo aquilo que é nobre e bom” (EN, n. 21) e a partir do paradigma da inculturação.

A preocupação com a inculturação aparece com mais força a partir da década de 1990, motivada pela Conferência de Santo Domingo (1992). Explicitamente, em 1995, a inculturação aparece como tema do Epiau daquele ano, ao lado do tema da subsistência. Porém, em praticamente todos os Epiaus a partir de 1992 o tema da inculturação apareceu de

maneira direta ou indiretamente. Quando se abordou o tema da inculturação, havia uma preocupação primeira com a fundamentação teológica. Ao se pensar o tema da evangelização inculturada se destacava inclusive a necessidade de uma assessoria antropológica aos agentes, no sentido de facilitar a compreensão da cultura indígena. Uma das dificuldades sentidas era em relação à língua Kaingang, considerada difícil. Porém, apareciam com insistência certos aspectos práticos e relativamente simples como, por exemplo, a indicação da importância da visita à comunidade indígena, o fato de “gastar” tempo nas visitas para as celebrações, o desejo de maior presença e trabalho na linha de uma melhor formação dos agentes indígenas, entre outros aspectos dessa natureza. Isso revela que o debate teológico sobre a inculturação se desenvolvia frequentemente nos Epiaus, mas falhava na prática em questões básicas. Nota-se portanto, uma sensível distância entre a reflexão e a prática no tocante à evangelização nas comunidades indígenas.

Um dos aspectos positivos relacionados à inculturação foi a preocupação com o respeito e valorização da memória dos mais velhos. No 9º Epiau, em 1991, vários anciãos indígenas participaram e falaram sobre o que lembravam a respeito da cultura, hábitos e tradições transmitidas pelos antepassados. Essa atitude de valorizar as “tradições dos antigos” foi avaliada como positiva, pois da parte das Igrejas Pentecostais havia uma nítida postura de condenação.

Ao lado desse debate relacionado ao paradigma da ação evangelizadora, várias constatações eram feitas a partir das práticas realizadas. Uma delas consta no Relatório do 10º Epiau, em 1992, onde se diz que o problema em relação à evangelização nas comunidades indígenas “é a falta de atendimento e escuta”. No 7º Epiau, em 1989, os próprios indígenas manifestaram aos agentes não-indígenas essa deficiência: “- as áreas indígenas são pouco atendidas, o padre parece que sempre está com pressa; [...] - deseja-se maior presença e proximidade dos padres e irmãs; [...] - é muito importante a visita dos bispos para prestigiar e animar a comunidade” (Relatório do 7º Epiau). Este problema aparece praticamente em todos os relatórios do Epiau. Com isso, é possível inferir que os debates e reflexões realizados no Epiau andavam em um ritmo, já a prática, em certas comunidades, andava em outro ritmo, menos acelerado. Na prática, o atendimento pastoral era realizado (quando e onde acontecia) seguindo o mesmo modelo das demais comunidades da paróquia; nem sempre se prestava à comunidade indígena um atendimento diferenciado como era pensado nos Epiaus.

Diante disso, um dos problemas que passou a ser analisado como causador dessa situação foi a falta de opção pela Pastoral Indigenista por parte dos agentes não-indígenas, especialmente os padres, principais articuladores da evangelização em nível de paróquia. Assim, no 19º Epiau, em 2001, se chegou à seguinte proposição: “Paróquias onde há padres que não assumiram a Pastoral Indigenista, que o presbitério reveja e procure articular mudanças” (Relatório do 19º Epiau). Essa mesma situação voltou a aparecer em 2006: “Colocar nas comunidades indígenas padres que se reconheçam com esse povo” (Relatório do 23º Epiau).

### **2.3- ECLESIOLOGIA**

A eclesiologia que norteou o Epiau ao longo dos 25 anos em análise é aquela forjada a partir do Concílio Vaticano II e das Conferências de Medellín, Puebla e Santo Domingo: uma eclesiologia de comunhão e participação, que define a Igreja como Povo de Deus. Isso fica evidenciado na motivação do 1º encontro, em 1983: “A todos nós que participamos deste encontro, a mais da mesma fé em Jesus Cristo, nos une o mesmo povo de Deus: o povo Kaingang” (Relatório do 1º Epiau).

Os documentos do Concílio Vaticano II e da Conferência de Medellín praticamente não são citados nos relatórios do Epiau. Por outro lado, as proposições da Conferência de Puebla e Santo Domingo estão mais presentes.

O Epiau em si representa um esforço de colegialidade, desafio de longa data para Igreja do Brasil, que vem desde a criação da CNBB, em 1952. Em muitos Epiaus estiveram presentes os bispos do Interdiocesano Norte e de Chapecó e vários padres, religiosos, religiosas e agentes de pastoral leigos de suas dioceses; em muitas ocasiões também participaram agentes da Pastoral Indigenista da Diocese de Guarapuava. O Epiau pode ser considerado um testemunho de colegialidade na medida em que congregou estas igrejas particulares em torno da realidade das comunidades indígenas. Os relatórios permitem verificar que as opiniões eram levantadas em grupos, com a possibilidade de todos se expressarem; também os indígenas manifestavam opiniões e proposições. As decisões e encaminhamentos eram assumidos coletivamente. Um ponto a ser refletivo como negativo é o fato da presença indígena não ter sido constante.

Outro traço da eclesiologia do Epiau foi sua sintonia com a caminhada da CNBB. A cada ano a CNBB realiza sua Assembléia Geral e dentre os diversos temas abordados se abria espaço para o bispo presidente do Cimi apresentar questões relacionadas aos povos indígenas. No 2º Epiau, em 1984, Dom Bruno Maldanner, bispo da Diocese de Frederico Westphalen, falou a respeito do relatório apresentado por Dom Erwin Kräutler, então presidente do Cimi, por ocasião da 22ª Assembléia Geral da CNBB. Dom Bruno frisou, a partir daquele relatório, que “é toda a Igreja do Brasil que deve incluir na sua pastoral orgânica a caminhada dos povos indígenas” (Relatório do 2º Epiau). E citou parte do relatório que sustenta esse pronunciamento: “A causa indígena não pode constituir-se apenas num ‘anexo’ à Pastoral de uma diocese ou prelazia, em cujo território ainda existem alguns índios. A causa indígena é um tremendo desafio para a Igreja toda no Brasil. Diante da triste realidade e macabra condição de morte dos últimos ‘restos’ de fortes a Igreja não pode calar-se” (Idem). As reflexões sobre as questões indígenas realizadas nas Assembléias da CNBB eram constantemente repassadas aos participantes do Epiau pelos bispos do Interdiocesano Norte. Em 1993, o próprio presidente do Cimi, Dom Aparecido José Dias, participou do 11º Epiau e ele mesmo coordenou a reflexão sobre “Conjuntura nacional e iluminação teológica a partir de Santo Domingo”, título do relatório apresentado por ele na 31ª Assembléia Geral da CNBB naquele ano.

Pela análise dos relatórios do Epiau, se verifica que a prática de retomar as reflexões realizadas nas Assembléias Gerais da CNBB se manteve mais ou menos estável até o ano de 1993. Deste ano até 1999 não há referências nos relatórios. Em 1999 Dom Bruno Maldanner repassou aos participantes do Epiau o relatório “A questão indígena no Brasil”, elaborado por Dom Aparecido e apresentado à 37ª Assembléia Geral da CNBB. Desse ano em diante não encontramos outras referências relacionadas a debates ou reflexões realizadas em nível de CNBB que fossem repassadas nos Epiaus. Duas questões ficam aqui suspensas: teria a CNBB se distanciado do debate sobre a questão indígena? Ou foram os bispos do Interdiocesano Norte que deixaram de transmitir e fazer ecoar esse assunto nos Epiaus?

Um outro traço da eclesiologia do Epiau: até o 5º encontro, em 1987, os participantes eram bispos, padres, religiosos, religiosas com trabalhos em paróquias com comunidades indígenas. Somente a partir de 1989 que indígenas e agentes de pastoral leigos não-indígenas começaram a participar. A presença indígena nos Epiaus nem sempre

foi tranqüila e isso se evidencia na afirmação: “O fato de se reunir apenas os agentes não índios ajuda a refletir melhor as formas e estratégias para ajudar os indígenas” (Relatório do 19º Epiau). De fato, a partir de 2001 os indígenas não mais participaram do Epiau. Foi necessário criar um outro espaço de reflexão capaz de reunir apenas eles, os principais sujeitos da ação evangelizadora, que passou a ser chamado Enapiau – Encontro dos Agentes de Pastoral Indígena do Alto Uruguai.

Em termos de condução dos trabalhos da Pastoral Indigenista em nível de Interdiocesano Norte algumas peculiaridades são sentidas. Inicialmente foi o Pe. Bartolomeu Meliá quem coordenou os trabalhos. Em 1989, a Ir. Rosirene Nascimento assumiu a coordenação, permanecendo na função até 1992. Em 1993 criou-se uma equipe colegiada com um representante de cada diocese do Interdiocesano Norte e da Equipe Iraí do Cimi Sul. Em 1994 optou-se pela liberação de um agente e assim o religioso Redentorista Ir. Jorge Tarachuque passou a articular os trabalhos da Pastoral Indigenista. Ele permaneceu nesta função até o ano 2000. Deste ano até o presente uma equipe colegiada voltou a assumir tal função. Em termos eclesiológicos, a opção pela equipe colegiada tem sido avaliada como positiva. Porém, cada membro desta equipe, em sua diocese, também desenvolve outras funções, o que dificulta a realização de um trabalho mais sistemático. Independente disso, esta equipe tem conseguido coordenar os Epiaus e os Enapiaus. Porém, encontra limitações em outras atividades, como a elaboração de materiais de apoio às equipes paroquiais da Pastoral Indigenista, apontada como uma das necessidades.

## **2.4- ECUMENISMO**

O relacionamento e o diálogo com outras igrejas e com os elementos da religiosidade indígena sempre ocuparam lugar de destaque nos Epiaus. A prática do ecumenismo pode ser analisada a partir de algumas constatações. Inicialmente, é possível visualizar nos relatórios uma grande preocupação com a instalação de Igrejas Pentecostais em terras indígenas. Essas Igrejas foram classificadas como seitas (Relatório do 1º Epiau), as quais “representam para o povo indígena um verdadeiro perigo” (Relatório do 2º Epiau). Independente disso, as Igrejas Pentecostais iam ganhando cada vez mais espaço e conquistando sempre mais adeptos, instituindo inclusive colaboradores indígenas. A presença e a atuação dessas Igrejas em terras indígenas era constante, motivo para tal adesão.

Por outro lado, é possível notar um outro tipo de tratamento em relação à Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB). Essa Igreja também possui um organismo que realiza trabalhos de missão junto aos povos indígenas denominado Conselho de Missão entre Índios (Comin). Em virtude disso, o diálogo com a IECLB fluía de maneira mais harmônica, contando inclusive com a participação do Pastor Lúcio Schwingel, da Missão Guarita, de Tenente Portela, em duas ocasiões, no 3º e 4º Epiau, em 1985 e 1986.<sup>176</sup>

A partir da década de 1990 nota-se uma mudança na forma de interpretar a presença das Igrejas Pentecostais em terras indígenas. As críticas à sua forma de atuação continuavam acontecendo, porém crescia a percepção de que um dos motivos para a crescente entrada de tais Igrejas devia-se à pouca atuação da Igreja Católica. Além disso, aumentava a percepção de que tais Igrejas estavam ali presentes e, de alguma forma, desempenhavam uma atividade religiosa. No 13º Epiau, de 1995, os indígenas foram questionados se tais Igrejas atrapalhavam a luta da comunidade indígena, ao que eles responderam: “A Igreja Católica é a que está lutando junto com os índios no resgate de sua cultura. As seitas não atrapalham” (Relatório do 13º Epiau). Já em 2001, a sugestão é que se procure um maior contato com as Igrejas Pentecostais e que se faça um “ecumenismo de base, de cooperação” (Relatório do 19º Epiau) em torno de trabalhos na linha da defesa da vida. No entanto, por força da pouca abertura ao ecumenismo por parte das Igrejas Pentecostais ou em virtude da pouca iniciativa da Igreja Católica, os relatórios não permitem visualizar ações conjuntas desta natureza. Parece que o ecumenismo vai mais na linha da tolerância mútua. O que se verifica é que a presença e o diálogo com as Igrejas Pentecostais representam maior problema para os agentes não-indígenas do que aos indígenas.

## **2.5- A QUESTÃO DA TERRA**

Para os povos indígenas a terra é fonte e mãe da vida, de onde se originou a concepção de Terra-Mãe. Ela se constitui num espaço vital, a garantia da sobrevivência física e cultural destes povos. Os diferentes povos indígenas possuem uma relação originária e imprescindível com a terra, vista como um organismo vivo, que interagem com

---

<sup>176</sup> Em 23 de março de 1985 a Missão Guarita, da IECLB, foi expulsa da Terra Indígena Guarita, após 25 anos de atuação. No início, a Missão desenvolvia um trabalho de caráter assistencial e nos últimos anos vinha se esforçando para promover uma maior participação da comunidade. Algumas atitudes voltadas a isso não foram bem interpretadas e os indígenas solicitaram a saída da Missão.

o ser humano. O que acontece com a terra acontece com os filhos da terra. Trata-se de uma concepção que vai além do valor material de mercado que a terra possui para a sociedade capitalista.

Assegurar o direito a terra aos povos indígenas significa não só assegurar sua subsistência, mas também garantir o espaço cultural necessário para a atualização das próprias tradições. Em função disso, o Cimi estabelece a questão da terra como uma das prioridades e linha de ação em seu Plano Pastoral:

O Cimi assume o apoio decidido e irrestrito às diferentes formas de luta e iniciativas dos povos indígenas pela reconquista e garantia de seus espaços territoriais tais como retomada, autodemarcação, desintrusão e revisão dos territórios. Posiciona-se firmemente contra os projetos desenvolvimentistas de morte, que afrontam os direitos indígenas e desrespeitam a dimensão sagrada das relações estabelecidas com a terra-mãe.<sup>177</sup>

Em termos de Epiau, nos primeiros encontros a questão da terra foi um tema pouco abordado. A preocupação estava mais voltada ao atendimento religioso. Porém, especialmente a partir do 7º encontro, em 1989, essa reflexão foi ganhando corpo e assumindo maiores espaços. Um dos momentos mais intensos desta reflexão aconteceu no 12º Epiau, em 1994; o assunto principal girou quase que exclusivamente em torno da questão da terra. Fez-se o histórico das terras indígenas do Rio Grande do Sul e a análise dos territórios extintos e reduzidos, apontando causas e manifestando o apoio à retomada destes territórios.

Contudo, a partir do 19º Epiau, em 2001, o assunto relativo à retomada dos territórios de ocupação tradicional foi esmorecendo e ganhou apenas momentos pontuais com a apresentação feita pelos missionários da Equipe do Cimi Sul de Iraí sobre a situação fundiária. Criou-se uma concepção implícita e equivocada de que o Cimi deveria se ocupar com o problema da terra e que a Pastoral Indigenista se ocuparia com as questões religiosas. Desta forma, bispos e padres do Interdiocesano Norte repassavam para o Cimi esse assunto delicado sobre a retomada dos territórios e sobre o qual não manifestavam interesse em se pronunciar.

---

<sup>177</sup> CIMI, Plano Pastoral, n. 34.

### **III - ASSUMIR A CAMINHADA COM ABERTURA PARA NOVAS EXIGÊNCIAS**

Um dos objetivos do Epiau foi cumprido quando apontou para a realidade indígena enquanto desafio missionário à Igreja Católica do Interdiocesano Norte. A partir daí, o compromisso se tornou mais claro: intensificar a opção pela causa indígena, fazer-se próximo e realizar uma ação missionária capaz de responder às suas necessidades. Ao analisar os Relatórios do Epiau, especialmente dos últimos anos, se verifica certo desencantamento, apatia e desmotivação em relação ao Encontro, embora um pequeno grupo se mantenha fiel a esse compromisso. Não é possível identificar, neste estudo, se o Epiau enfraqueceu ou se a Pastoral Indigenista dá sinais de retraimento, pois isso demandaria uma análise mais ampla, extrapolando os limites da Diocese de Passo Fundo, tomada aqui como referência.

Entendemos que o Epiau tem ainda uma grande contribuição a dar para a Pastoral Indigenista. Para tanto, faz-se necessário um novo estímulo, um novo encantamento e um replanejamento da pastoral como um todo, afim de que ele possa ser um sinal de esperança tanto para a Igreja quanto para as comunidades indígenas no contexto atual.

Nesse quarto e último capítulo elencamos algumas pistas no sentido de revitalizar a caminhada da Pastoral Indigenista no Interdiocesano Norte, tendo como ponto de partida a realidade da Diocese de Passo Fundo. Não é uma receita de sucesso. Trata-se da releitura dos Relatórios do Epiau na qual foram enfocados os encaminhamentos e compromissos de cada encontro. A partir daí, destacamos três desafios: fazer valer a proposta assumida, com o destaque para a revitalização da proposta em termos de princípios, objetivos e pedagogia;

efetivar as ações inacabadas, no sentido de retomar as ações que foram planejadas, dadas como importantes, mas que ficaram pelo caminho; e a necessidade de novas inspirações face o contexto pluricultural e plurireligioso.

## **1. FAZER VALER AS PROPOSTAS**

Desde seu princípio, o Epiiau teve a preocupação de articular uma prática pastoral fundamentada. Assim, ao mesmo tempo em que se planejavam ações pastorais capazes de responder às necessidades da população indígena, também se pensou em objetivos, princípios e metodologia que servissem de suporte. Na verdade, trata-se de uma proposta que foi se definindo no caminho.

Os Relatórios do Epiiau permitem identificar princípios que são perenes e que cumprem sua função. Com isso, não se faz necessário ir em busca de novos princípios, mas de retomar os que já foram destacados e revitalizá-los na ação pastoral, no caminhar. Destacamos alguns destes princípios que foram identificados.

### **1.1- NATUREZA MISSIONÁRIA**

Este princípio, direta ou indiretamente, pode ser identificado em todos os Relatórios do Epiiau. No 9º Encontro, por exemplo, os participantes diziam que todos os cristãos são missionários e destacavam a importância da paróquia assumir “o trabalho na área indígena como a Pastoral Missionária da própria Paróquia”, formando equipe, envolvendo leigos, num trabalho articulado. Isso revela a consciência de que a dimensão missionária é algo fundamental, que constitui a natureza e razão de ser da Igreja. A missão não é uma entre as muitas atividades por ela desenvolvidas, mas decorre de sua “natureza missionária” e tem origem na missão do Deus Trindade (Jo 17,18): “A Igreja peregrina é, por sua natureza, missionária, visto que tem sua origem segundo o desígnio de Deus Pai, na missão do Filho e do Espírito Santo”.<sup>178</sup>

A missão está relacionada com o envio, em vista de uma finalidade: Deus enviou o Filho, Jesus de Nazaré, o Cristo (Jo 1,14); Jesus enviou os discípulos, os doze apóstolos e a comunidade (Lc 9,1-6; 10,1-16; 24,44-49); o Pai e o Filho enviam continuamente o

---

<sup>178</sup> PAPA PAULO VI, *Decreto Ad Gentes* (AG): sobre a atividade missionária da Igreja, n. 2.

Espírito Santo que confirma, anima e dinamiza a missão da comunidade (At 2,1-13). Enquanto finalidade, a missão se liga ao anúncio e testemunho do Reino de Deus, em vista da vida plena e salvação integral do ser humano.<sup>179</sup> A partir do exemplo de Jesus de Nazaré, que anunciou o Reino de Deus e o testemunhou com o próprio sangue, a Igreja, a comunidade dos cristãos, pelo batismo, é desafiada ao mesmo anúncio e testemunho, esforçando-se para concretizar seus ensinamentos: “rejeitar o acesso ao pão não partilhado, ao poder que não é serviço e ao prestígio das elites”;<sup>180</sup> anunciar a Boa Nova aos pobres, a libertação aos oprimidos, a recuperação da vista aos cegos... (Lc 4,18); anunciar e testemunhar o Deus que é amor, justiça e misericórdia, que desafia a viver a solidariedade (Lc 10,29-37), o perdão (Lc 15,11-32), o serviço aos mais necessitados (Jo 13,1-15), as Bem-aventuranças (Mt 5,1-12), entre tantos outros aspectos que fazem parte da espiritualidade do seguimento de Jesus de Nazaré.

O missionário Paulo de Tarso, mesmo sem conhecer Jesus pessoalmente nem ter ouvido o envio de sua própria boca – “vão pelo mundo e anunciem a Boa Notícia para toda a humanidade” (Lc 16,15) – foi alguém que viveu na radicalidade o compromisso missionário. Ele dizia: “anunciar o evangelho não é título de glória para mim; é, antes, uma necessidade que se me impõe. Ai de mim se eu não anunciar o evangelho!” (1Cor 9,16).

Essa espiritualidade paulina tem inspirado o ardor missionário da Igreja Católica até os dias atuais. A 5ª Conferência do Episcopado Latino-Americano e do Caribe, de Aparecida/SP, em 2007, definiu a missão como atividade, espiritualidade, vocação e razão de ser da Igreja e do cristão (DAp, n. 129-153). Para o teólogo Paulo Suess, um dos grandes expoentes da teologia da missão, embora a “natureza missionária” da Igreja não seja uma “questão disputada ou negociável”, seus desdobramentos práticos ao longo dos dois milênios de cristianismo indicam uma trajetória de luzes e sombras, com necessidade de intenso discernimento. “As múltiplas afirmações da *natureza missionária* da Igreja em documentos recentes não permitem concluir que essa natureza foi esquecida. Ela foi, em

---

<sup>179</sup> Uma expressão do que se compreende por “vida plena” e “salvação integral” do ser humano pode ser visualizada numa das afirmações da 5ª Conferência de Aparecida: “No rosto de Jesus Cristo, morto e ressuscitado, maltratado por nossos pecados e glorificado pelo Pai, nesse rosto doente e glorioso, com o olhar da fé podemos ver o rosto humilhado de tantos homens e mulheres de nossos povos e, ao mesmo tempo, sua vocação à liberdade dos filhos de Deus, à plena realização de sua dignidade pessoal e à fraternidade entre todos. A Igreja está a serviço de todos os seres humanos, filhos e filhas de Deus” (DAp, n. 32).

<sup>180</sup> Paulo SUESS, *Introdução à Teologia da Missão*: convocar e enviar: servos e testemunhas do Reino, p. 33.

várias épocas e regiões do mundo, escurecida por sua proximidade ao poder, que procurou transformar a missão em ideologia”.<sup>181</sup>

Em nossa concepção, a ação missionária desenvolvida pela Igreja Católica no Brasil, a grosso modo e salvo exceções, não se pautou por aquele ímpeto e ardor dos tempos primitivos, mas esteve voltada muito mais para a dimensão institucional, para a conquista espiritual.<sup>182</sup> A aliança com o Estado português levou a uma missão pautada mais para a expansão dos domínios católicos do que para a vivência daqueles princípios que, mesmo de forma ampla, procuramos aqui pontualizar. O desejo de ir em busca do outro em todos os tempos se mostrou intenso, porém a finalidade nem sempre foi aquela apontada pelo Evangelho de Jesus de Nazaré.

## 1.2- ENCARNAÇÃO

A teologia da encarnação aponta para a radicalidade com que Deus assumiu a condição humana através do Filho, Jesus de Nazaré, proclamado como “verdadeiro Deus e verdadeiro homem” (Concílio da Calcedônia, 451). Essa formulação tem sua base bíblica na comunidade joanina, a qual compreendeu Jesus como “o Verbo” de Deus, que “se fez carne e habitou entre nós” (Jo 1,14). Assim, o vocábulo encarnação procura traduzir o mistério da transparência de Deus, enquanto síntese da união entre a transcendência e a

---

<sup>181</sup> Paulo SUESS, Com Aparecida além de Aparecida: por um novo paradigma da Missão no atual contexto de América Latina e Caribe. *Revista Espaços*, n. 2, 2008, p. 114.

<sup>182</sup> Um retrato dos primórdios da evangelização no Brasil enquanto conquista espiritual pode ser visualizado no *Diálogo para a conversão do gentio*, do Padre Manuel da Nóbrega (In: Serafim LEITE, *Cartas dos primeiros jesuítas de São Paulo*, p. 317-435), escrito entre 1556 e 1557. Neste diálogo, Nóbrega reflete sobre as dificuldades na missão de conversão dos indígenas ao cristianismo. Para enfrentar a indiferença ou mesmo as resistências à pregação religiosa dos missionários, entre outras coisas Nóbrega propõe o uso da força. Segundo ele, os diretamente atingidos por este processo poderiam não se converter por opção. Porém, seus filhos e netos, por ter se criado num ambiente cristão, seriam cristãos naturalmente (Uma abordagem ao texto de Nóbrega em: José Oscar BEOZZO, O diálogo da conversão do gentio: a evangelização entre a persuasão e a força. In: Paulo SUESS et al. *Conversão dos cativos: povos indígenas e missão jesuítica*). Em oposição a esta postura adotada por Manuel da Nóbrega no Brasil, temos o testemunho de missionários como Antônio de Montesinos e Bartolomeu de Las Casas em nível de América Espanhola. O chamado Sermão de Montesinos, pronunciado no 4º Domingo do Advento de 1511, torna-se emblemático no tocante à denúncia da escravização e opressão praticada contra os povos indígena, deixando a mostra um modelo de evangelização comprometida com a defesa da vida (O texto do Sermão em: Paulo SUESS, *A conquista espiritual da América espanhola*, p. 407-410).

imanência.<sup>183</sup> Segundo Puebla, pela encarnação “o Filho de Deus assume o humano e o criado e restabelece a comunhão entre seu Pai e os homens” (n. 188).

Como encarnado, Jesus estava limitado ao espaço e ao tempo palestinese. Ele se encarnou numa cultura, linguagem, família, profissão e religião. Ademais, dentro desse contexto histórico, Jesus preferiu encarnar-se entre os últimos, entre os mais empobrecidos e marginalizados, proclamando “bem-aventurados os pobres” (Mt 5,3). O Papa Paulo VI, ao encerrar o Concílio Vaticano II, assim interpretou e traduziu para o contexto da época esse mistério da encarnação de Deus: “para conhecer a Deus é necessário conhecer o homem, especialmente os pobres e sofredores”.<sup>184</sup> Com isso, a encarnação leva a pensar algo maior, leva a assumir um compromisso de libertação “verdadeira e integral” (DP, n. 189), de promoção humana, “para que todos tenham vida em abundância” (Jo 10,10).

Esta compreensão em torno da encarnação de Jesus traz importantes desafios à ação missionária, especialmente no tocante à inculturação. Encarnação se torna sinônimo de inculturação; ambas são compreendidas em analogia, “uma não medíocre analogia”, segundo a *Lumen Gentium* (n. 8). Pode-se dizer que ali está o viés pelo qual a Igreja se vê comprometida a realizar sua ação missionária entre os povos de diferentes culturas, numa atitude de respeito e reconhecimento da autonomia de cada povo. Nesse sentido, Puebla destaca que “a Igreja, Povo de Deus, quando anuncia o Evangelho e os povos acolhem com fé, neles se encarna e assume suas culturas” e retoma a validade do princípio formulado por Santo Irineu de que “o que não é assumido não é redimido” (DP, n. 400). Porém, faz importantes ressalvas quanto ao método de evangelização proveniente desse paradigma de encarnação. Afirma que “as culturas não são terrenos vazios, carentes de autênticos valores” e que “a evangelização da Igreja não é um processo de destruição, mas de consolidação e fortalecimento destes valores; uma contribuição ao crescimento dos ‘germes do Verbo’ presente nas culturas” (DP, n. 401).

---

<sup>183</sup> Ao falar do mistério da encarnação, Leonardo Boff prefere falar em transparência, evitando a aceção de que em Jesus estão unidas a transcendência e a imanência. Segundo ele, “essa é uma categoria pagã, do pensar filosófico grego que cria oposições abissais”. Ao contrário, ao falar na encarnação enquanto transparência, Boff entende que a “transcendência participa da imanência e vice-versa”. Ele conclui: “o resultado desta mútua presença é a transparência de Deus na santa humanidade de Jesus” (Leonardo BOFF, Pelos pobres contra a estreiteza do método. *REB*, Fasc. 271, jul. 2008, p. 701-710).

<sup>184</sup> *Discurso do Papa Paulo VI na última sessão pública do Concílio Vaticano II: 07/12/1965*. Disponível em: <[http://www.vatican.va/holy\\_father/paul\\_vi/speeches/1965/documents/hf\\_p-vi\\_spe\\_19651207\\_epilogo-concilio\\_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651207_epilogo-concilio_po.html)>.

A compreensão de inculturação que emerge dessa concepção desafia a uma aproximação radical e crítica entre Evangelho e culturas. Desafia à inserção em vista do conhecimento do outro, não para dominá-lo ou subjogá-lo, mas para ajudá-lo na luta por reconhecimento e libertação. Segundo Paulo Suess, para que isso aconteça é necessário uma intensa e fraterna opção pelo “outro”, ou seja, “para compreender os Outros é preciso conviver com eles e amá-los”.<sup>185</sup> Agenor Brighenti utiliza os termos empatia e simpatia para descrever alguns dos principais passos do processo de evangelização enquanto postura pedagógica frente aos desafios da inculturação. Ele relaciona empatia com o nível básico do afetivo ou da relação, ou seja, de buscar “compreender corretamente o que experimenta o outro, situar-se no lugar dele. Isso implica apresentar-se com humildade, numa perspectiva de também aprender com o outro”.<sup>186</sup> Simpatia, por sua vez, se relaciona à capacidade de sustentar o diálogo, numa relação dialógica, “na fidelidade à própria fé, no respeito à verdade dos outros e num clima de amizade e serviço”.<sup>187</sup>

Os Relatórios do Epiau revelam que a Pastoral Indigenista, naquele momento, assumiu o princípio da encarnação nessa analogia com inculturação. Buscou ali os fundamentos para a inserção na realidade indígena e para a realização de uma ação evangelizadora baseada no respeito e no reconhecimento do seu universo religioso e cultural. Esse princípio, ao mesmo tempo em que continua válido, permanece como um caminho a ser melhor efetivado e traduzido em práticas concretas.

### **1.3- EVANGELIZAÇÃO E PROMOÇÃO HUMANA**

Os primeiros Epiaus tiveram uma significativa influência da Conferência de Puebla na definição dos temas abordados. Por consequência, também a exortação apostólica *Evangelii Nuntiandi* (EN), do Papa Paulo VI, que se tornou a matéria prima desta Conferência, passou a iluminar e dar suporte à proposta do Epiau. O princípio que dessas duas fontes derivou foi o de desenvolver uma evangelização comprometida com a promoção humana. De fato, Paulo VI afirma que “entre evangelização e promoção humana — desenvolvimento, libertação — existem laços profundos”. Recorda ainda “que é impossível aceitar que a obra da evangelização possa ou deva negligenciar os problemas

---

<sup>185</sup> Paulo SUESS, O paradigma da inculturação revisitado. *Caminhos*, n. 1, jan./jun. 2004, p. 33.

<sup>186</sup> Agenor BRIGHENTI, *A pastoral dá o que pensar: a inteligência da prática transformadora da fé*, p. 180.

<sup>187</sup> *Ibidem*, p. 182.

extremamente graves, agitados sobremaneira hoje em dia, pelo que se refere à justiça, à libertação, ao desenvolvimento e à paz no mundo”. E conclui: “se isso porventura acontecesse, seria ignorar a doutrina do Evangelho sobre o amor para com o próximo que sofre ou se encontra em necessidade” (EN, 31).

Esse princípio foi reforçado na medida em que apontou para a necessidade de um trabalho pastoral que contribua para reavivar a memória cultural (8º Epiau) e que esteja inserido na perspectiva da luta em defesa da vida (23º Epiau). A leitura de promoção humana que se fez no Epiau indicou o caminho do fortalecimento da resistência e do protagonismo indígena, a fim de não cair nas velhas práticas paternalistas, de conseguir benefícios para os índios. Promoção humana significa promover o indígena, sua cultura, sua resistência, sua autonomia. Esse seria o espírito que nortearia toda ação evangelizadora, desde sua dimensão sacramental, até a ação social, quanto ao desenvolvimento de projetos específicos de geração de emprego e renda.

A reflexão sobre evangelização e promoção humana necessariamente nos remete à discussão sobre a evangelização explícita e implícita. Essa discussão marca tradicionalmente a relação entre dois setores pastorais da Igreja em busca por convergência, entre a pastoral catequético-sacramental e a pastoral social. O primeiro se destacaria pelo anúncio, enquanto o segundo pelo testemunho e a diaconia. A Conferência de Aparecida destaca que ambos não podem ser tomados como “departamentos” isolados, mas articulados no interior de uma Igreja samaritana: “Iluminados pelo Cristo, o sofrimento, a injustiça e a cruz nos desafiam a viver como Igreja samaritana, recordando que a evangelização vai unida sempre à promoção humana e à autêntica libertação cristã” (DAp, n. 26).

O serviço prestado pela Igreja junto às comunidades indígenas, tanto na sua diaconia no anúncio da palavra como na prática de solidariedade são serviços pastorais e, enquanto tal, são verdadeiramente serviços de evangelização; são espaços articulados de seguimento do Verbo encarnado. Nestas circunstâncias, a Pastoral Indigenista, assim como toda atividade pastoral, exige que tenhamos zelo pelo outro, pelos povos indígenas; “exige que anunciemos Jesus Cristo e a Boa Nova do Reino de Deus, denunciemos as situações de pecado, as estruturas de morte, a violência e as injustiças internas e externas e fomentemos o diálogo intercultural, interreligioso e ecumênico” (DAp, n. 95). Por aí passa

necessariamente uma evangelização comprometida com a promoção humana, em sintonia e em respeito ao direito de autodeterminação dos povos indígenas.

#### **1.4- RECONHECIMENTO DO DIREITO DE AUTODETERMINAÇÃO**

A década de 1980, foi o momento em que o movimento indígena se articulou e ganhou maior visibilidade na sociedade brasileira. Nas várias regiões do Brasil, diversos movimentos passaram a congregiar diferentes povos indígenas que exigiam a demarcação das terras, o direito à saúde e educação diferenciada, o reconhecimento da autonomia e da autodeterminação, o respeito ao universo religioso e cultural de cada povo, a criação de uma legislação indigenista capaz de proteger as comunidades da voracidade por terras e lucros da parte do agronegócio.

O Cimi, desde sua criação, atua junto aos povos indígenas numa perspectiva de promoção do seu protagonismo. Entende que “a luta indígena, em última instância, só pode ser travada pelos próprios povos indígenas”.<sup>188</sup> Esta concepção suscitou, até os dias atuais, uma postura de solidariedade, respeito, profetismo e apoio ao movimento indígena. Foi isso que levou o Cimi, por exemplo, a incentivar, desde 1974, a organização de assembleias indígenas e outros espaços que permitem o encontro dos povos indígenas para refletirem sobre seus problemas e definirem suas bandeiras de luta, espaços estes coordenados pelos próprios indígenas. Como bem destaca Benedito Prezias: “Se a Igreja havia sido alvo de críticas dos antropólogos, como ocorreu em Barbados em 1971, a partir de 1974 ela foi uma das responsáveis pelo ressurgimento indígena nesse país”.<sup>189</sup>

O princípio da autodeterminação e o conseqüente reconhecimento do protagonismo indígena também foi manifestado nos Epiáus. Em 1993, no 11º Epiáu, o apoio “autonomia dos povos indígenas e sua autosustentação econômica e sanitária” foi definida como uma das linhas de ação da Pastoral Indigenista. Em 1998, o Kaingang Jovino Sales, como secretário da Apois, esteve no 16º Epiáu e falou sobre o Estatuto dos Povos Indígenas, onde apresentou a agenda de mobilizações e manifestações do movimento indígena. Um dos compromissos assumidos no Epiáu daquele ano foi justamente o apoio aos indígenas, especialmente em nível estadual. Entretanto, há que se pensar num elemento crítico em

---

<sup>188</sup> CIMI, Plano Pastoral, n. 28.

<sup>189</sup> Benedito PREZIAS (Org.), *Caminhando na luta e na esperança: retrospectiva dos últimos 60 anos da Pastoral Indigenista e dos 30 anos do Cimi*, p. 67.

relação ao princípio da autodeterminação assumido pelo Epiaú. A tensão que se percebe em diversos Relatórios sobre a presença ou não de indígenas no encontro não estaria a revelar a falta de confiança no protagonismo indígena por parte de alguns “membros ordinários” do encontro?

O reconhecimento da autodeterminação nos leva necessariamente a refletir e superar os pecados estruturais da dominação, da exploração, do colonialismo, do racismo que se expressam tanto na relação entre povos e nações quanto no seio de uma mesma sociedade. “Ao chauvinismo e ao ‘zelo’ nacionalista pela soberania, frente a outros estados, corresponde, muitas vezes, um racismo interno da classe dominante contra etnias e/ou povos que representam minorias sociológicas”.<sup>190</sup> Dentre estas minorias sociológicas encontram-se os povos indígenas. Suas reivindicações pelo reconhecimento do direito de autodeterminação aponta para esta realidade de colonialismo no interior da sociedade brasileira que ainda não foi resolvido.

A “autodeterminação dos povos” é um direito assegurado pela Constituição Federal de 1988, em seu Art. 4º. Porém, o estado brasileiro continuamente vem produzindo artifícios jurídicos para não reconhecer as populações indígenas como povos e, conseqüentemente, não efetivar seu direito de autodeterminação.<sup>191</sup> Por isso, Paulo Suess recorda que o direito de autodeterminação não é apenas uma questão de lei, mas, acima de tudo, um princípio e uma diretriz que se situa em três diferentes níveis: no nível dos Direitos Humanos, dos Direito Público e do Direito Internacional. Segundo ele, “é um princípio democrático nas suas raízes, porque visa à livre determinação de um povo sobre o seu destino, junto com outros povos”.<sup>192</sup>

O princípio e direito de autodeterminação exige do agente de pastoral uma identidade adulta, liberta do etnocentrismo e de respeito à organização social, ao universo cultural e religioso dos povos indígenas, uma autêntica postura de escuta e diálogo, reconhecendo o indígena como sujeito da ação.

---

<sup>190</sup> Paulo SUESS, *Cálice e cuia: crônicas de pastoral e política indigenista*, p. 217.

<sup>191</sup> Os principais atos jurídicos contra os povos indígenas estão relacionados à demarcação de suas terras. Prova disso é o Decreto n. 1.775, de 8/01/1996 e a recente decisão sobre o caso da T.I. Raposa Serra do Sol, no Estado de Roraima. Embora o movimento indígena e as entidades indigenistas tenham saído vitoriosas quanto à sua demarcação em área contínua, o parecer jurídico do Supremo Tribunal Federal prevê 19 condicionantes, com efeito inclusive para demarcações futuras, que vai dificultar a conquista do direito indígena da posse de seus territórios de ocupação tradicional, o qual é garantido pela Constituição de 1988.

<sup>192</sup> Paulo SUESS, *Cálice e cuia: crônicas de pastoral e política indigenista*, p. 220.

## 1.5- ESCUTA E DIÁLOGO

A dinâmica da escuta e do diálogo é um outro princípio assumido pela Pastoral Indigenista. O trabalho missionário junto às comunidades indígenas, numa atitude de escuta e diálogo respeitoso, fortalece a dimensão humana do(a) missionário(a) e aprofunda a fé no Deus da vida. Esse testemunho de vida se torna também testemunho de evangelização. “O diálogo em si mesmo possui seu valor. Pode ser praticado de diversas formas: a partir da vida, na cooperação em obras comuns de serviço, através do intercâmbio da experiência religiosa ou espiritual” (DGAE 1999-2002, n. 207).

Na carta encíclica *Ecclesiam suam* (ES), Paulo VI destaca que todos os serviços que se presta ao mundo precisam ter estrutura dialogal. O diálogo é um serviço humilde que prestamos à humanidade e ressalta que “o clima do diálogo é a amizade; melhor, o serviço” (ES, n. 49). Esse serviço do diálogo aponta para a construção de um mundo justo, fraterno e solidário (Cf. DGAE 2003-2006, n. 128).

O diálogo tem em vista um consenso, um entendimento, o qual precisa levar em conta os limites de uma alteridade irreduzível e misteriosa. “O *outro* é um mistério contínuo, que escapa à maioria das analogias ou comparações. A diversidade do *outro* é singular. Cada redução da singularidade a denominadores comuns e da alteridade à mesmidade de um dos interlocutores representa uma forma de violência”.<sup>193</sup> Assim, o diálogo somente produz bons frutos quando capaz de respeitar as convicções alheias. “Nem o fundamentalismo que procura impor sua verdade a todos e todas nem o relativismo sem convicções habilitam para o diálogo”.<sup>194</sup> A atitude de escuta e diálogo nos lembra que importa mais a prática do amor e da justiça, do que as intermináveis lutas pela verdade, as quais, não raro, terminam em fechamentos recíprocos ou culmina com a submissão de uma das partes envolvidas, o que historicamente aconteceu com as populações indígenas. Ao contrário, o diálogo pretende a comunhão, a solidariedade e o intercâmbio de dons recebidos, onde os envolvidos possam amadurecer sua fé e o compromisso com a defesa da vida.

A leitura dos Relatórios do Epiaru permitiu identificar estas propostas em termos de Pastoral Indigenista. Algumas idéias foram agrupadas e sintetizadas; outras, talvez, nos

---

<sup>193</sup> CIMI, Plano Pastoral, n. 99.

<sup>194</sup> *Ibidem*, n. 100.

tenham passadas despercebidas. Entretanto, pensamos estar ali localizadas aquelas que foram tomadas como basilares, como princípios fundamentais. Enquanto princípios, tais idéias tiveram sempre a boa aceitação dos participantes do Epiáu. Dizer que é necessário fazer valer estes princípios e as propostas feitas ao longo da história significa ir além do enunciado teórico enquanto idéia força. Significa dizer:

- que as comunidades indígenas continuam como realidade de missão e enquanto tal precisam ser vistas por bispos, párocos e demais instâncias de governo e coordenação pastoral das dioceses. Isso significa que, dentro do plano ordinário da ação pastoral da diocese e da paróquia, a comunidade indígena precisa receber um atendimento diferenciado, baseado na escuta, no diálogo, no respeito. O atendimento dado às comunidades da sociedade envolvente não pode ser reproduzido tal e qual na comunidade indígena, que possui suas especificidades culturais e religiosas;
- que a evangelização não pode descuidar da promoção humana, a qual passa pelo apoio e reconhecimento da luta pela demarcação das terras indígenas, pelo apoio ao movimento indígena, pelo reconhecimento da autonomia cultural e pela realização de trabalhos sociais que promovam a vida, com base no protagonismo indígena. Nessas tarefas, nem sempre o Evangelho é tomado literalmente, mas vivenciado na prática, verdadeira expressão do Reino de justiça, amor e paz anunciado por Jesus de Nazaré;
- que a encarnação de Jesus nos desafia a uma presença constante, viva, atuante e respeitosa junto às comunidades indígenas. Este vocábulo nos lembra que Jesus não apenas veio visitar seu povo, mas fez morada no meio dele, identificou-se plenamente com sua época e, a partir dali, anunciou e testemunhou profeticamente, através da prática da justiça e do amor, o Reino de Deus. A encarnação — que por analogia nos remete à inculturação e à inserção — não nos obriga a firmar moradia na comunidade indígena, mas quer forjar no(a) missionário(a) um espírito que o(a) leve a assumir as “alegrias e esperanças, as tristezas e angústias” (GS, n. 1) dos povos indígenas; não nos pede que dediquemos toda atenção à comunidade indígena em detrimento das demais, mas nos orienta a amar, a ser presença, a dialogar, visitando-os regularmente, auxiliando-os em suas necessidades, fazendo disso um compromisso missionário;
- que a “libertação das populações indígenas ou é realizada por eles mesmos ou não é libertação” (*Declaração de Barbados I*, 1979). Assim, falar em autonomia significa falar em protagonismo indígena, o que leva a ser questionada a não presença de indígenas nos

Epiau. Até que ponto é justo pensar que “o fato de reunir apenas agentes não índios ajuda a refletir melhor as formas e estratégias para ajudar os indígenas” (Relatório 19º Epiau)? A realidade revela o contrário. Nos últimos anos, sem a presença indígena, o Epiau vive um momento de desencantamento que nada mais é que o reflexo do desencantamento pela Pastoral Indigenista nas dioceses e paróquias do Interdiocesano Norte. A presença indígena e o que isso representa não poderia ser o eixo norteador do revigoramento da Pastoral Indigenista? Cremos que sim!

Assim, não basta uma proposta bonita, princípios teoricamente bem formulados se os mesmos não servem de fundamentação para a ação missionária. Dada a validade de tais princípios, o desafio é fazer valer tal proposta num orgânico trabalho de base.

## **2. EFETIVAR AÇÕES INACABADAS**

Os Relatórios do Epiau permitem identificar um volume elevado de ações concretas assumidas por ocasião de cada encontro. No geral, a parte final é dedicada aos encaminhamentos, onde tais ações são explicitadas, as quais se alinham à temática específica do encontro, mas também em relação à proposta mais ampla que orienta o Epiau e a Pastoral Indigenista. Muitas dessas ações foram efetivadas e avaliadas como positivas, cumprindo com o propósito de auxiliar as comunidades indígenas nos diversos âmbitos. Por outro lado, um não pequeno número de ações pertinentes foram propostas, mas não foram efetivadas; muitas, aliás, dada sua importância, eram repetidas a cada encontro, sem que um encaminhamento fosse dado.

Através de uma releitura dos Relatórios, enfocando de maneira especial a parte dos encaminhamentos, procuramos localizar algumas dessas ações que continuam inacabadas. Certas ações são permanentes e não encontram uma efetivação plena. Outras são ações pontuais, contextuais. Procuramos abordar a ambas, não com espírito inquisidor, mas de quem faz parte do processo e almeja uma Pastoral Indigenista sempre mais comprometida e atuante, capaz de responder, a exemplo do Bom Pastor, aos desafios que emergem das comunidades indígenas e com elas buscar a superação.

Para facilitar a análise, distinguiremos as ações em três âmbitos distintos da Igreja, embora complementares: paróquia, diocese e Epiau (Interdiocesano Norte). A focalização das ações nesses três âmbitos respectivamente vai além de um mero esquema organizativo.

Esse esquema também revela o caminho a ser trilhado pela Pastoral Indigenista, ou seja, partir do trabalho de base realizado pela paróquia, passando pela articulação diocesana, buscando no Epiiau uma dimensão mais ampla de reflexão da realidade vivenciada, com a efetivação das ações num processo inverso, até chegar novamente à comunidade indígena.

## **2.1- ATENDIMENTO DA PARÓQUIA**

Inicialmente, constata-se a necessidade de efetivação de um atendimento regular à comunidade indígena. No 1º Epiiau, sem a presença indígena, se definia que era necessário marcar presença nas “festas religiosas, nos enterros e nas simples reuniões de culto”. No 3º Encontro, ainda sem a presença indígena, refletia-se que era necessária uma presença regular, “pelo menos mensal”. No 9º Epiiau, desta vez com a presença indígena, eles próprios manifestaram: “o padre ou a irmã têm que ter mais contato, têm que frequentar mais a área”. Essa necessidade foi indicada literalmente também no 13º e no 19º Epiiau.

Disso resulta que se efetive na prática um atendimento regular às comunidades indígenas e que esse atendimento vá além da visita mensal (isso quando e onde ocorre) que se presta às demais comunidades da sociedade envolvente. Em virtude dos desafios pastorais mais latentes, se espera que a comunidade indígena receba um atendimento diferenciado, tanto em quantidade quanto em qualidade.

Esse atendimento regular implica que a paróquia pense estratégias para isso, o que se efetivaria se houvesse uma equipe paroquial de Pastoral Indigenista. Essa equipe não teria a função meramente na linha sacramental, mas deveria envolver as diversas entidades locais, capaz de olhar a comunidade indígena no seu conjunto de necessidades.

Além da efetivação de um atendimento regular, destaca-se o espírito com que isso precisa acontecer: “com carinho e sem pressa”. Esta idéia encontra-se no 1º Epiiau, mas aparece também em outros encontros. Os indígenas queixam-se de que os padres ou as religiosas deveriam “ter mais contato”, “frequentar mais a comunidade”, dando a mesma importância que as demais comunidades da paróquia. No 19º Epiiau essa idéia era repetida ao se destacar a necessidade de uma presença “constante, amiga e fraterna”. Isso revela que a Pastoral Indigenista poderá realmente se efetivar na paróquia quando seus responsáveis cultivarem a espiritualidade e o compromisso de se tornar próximos e amigos dos indígenas, a exemplo do Bom Samaritano. É necessário que o agente de pastoral não-indígena acredite de verdade que o indígena é gente, é irmão, é filho de Deus e que tem

saberes a serem partilhados, que tem religião, o que desafia ao respeito e ao reconhecimento de seu universo religioso e cultural.

## 2.2- ATENDIMENTO DA DIOCESE DE PASSO FUNDO

Uma das constantes dificuldades que giram em torno do atendimento da Diocese diz respeito à efetivação de uma equipe diocesana de Pastoral Indigenista capaz de articular os trabalhos desenvolvidos pelas paróquias, tornando-se uma instância de apoio, assessoria e dinamização. Em diversos Epiaus foi destacada a necessidade de “liberação de pessoas para a articulação do trabalho de pastoral indigenista na diocese” ou a “indicação de pessoa de referência” para tanto (10º, 11º, 12º e 15º Epiaus). Em 2001, por ocasião do 19º Epiau, os participantes da Diocese de Passo Fundo chegaram a planejar uma equipe diocesana já com a indicação de 11 pessoas que a integrariam. Essa equipe realizou algumas reuniões, elaborou um planejamento, mas não se efetivou. Em 2004, no 21º Epiau, a necessidade de uma equipe diocesana foi mais uma vez apresentada, porém não foram dados os encaminhamentos necessários, de tal forma que esta equipe continua sem ser efetivada.

Para que a Pastoral Indigenista em nível de diocese tenha condições de ser efetivada algumas outras atividades precisam ser pensadas e também consolidadas. Inicialmente, coloca-se a necessidade de que a Pastoral Indigenista esteja integrada no Plano Diocesano de Evangelização (19º, 20º e 25º Epiaus). A causa indígena não deve constituir-se numa preocupação apenas para as paróquias com população indígena; ela é um desafio para toda a diocese.<sup>195</sup> Destaca-se, ainda, a necessidade de “qualificação” e “formação de novos missionários” (11º Epiau) e que a questão indígena seja incorporada no currículo da formação para o sacerdócio (25º Epiau). Um dos indicativos mais contundentes, porém deveras pertinente, diz respeito à indicação dos padres para as paróquias que tenham comunidades indígenas: “paróquias onde padres não assumem a pastoral indigenista, que o presbitério articule mudanças” (19º, 23º e 25º Epiau). Com isso,

---

<sup>195</sup> Ao tratar da causa indígena na 22ª Assembléia Geral da CNBB, em 1984, Dom Erwin Kräutler lembrou essa realidade em nível mais amplo: “Para que os problemas do índio sejam melhor solucionados é preciso e urgente que sejam assumidos consciente, responsável e constantemente por TODA a Igreja: bispos, padres, agentes de pastoral e comunidades cristãs” (Os Povos Indígenas e a Pastoral Indigenista no atual momento histórico. In: CNBB, *Pronunciamentos da CNBB: 1984 – coletânea 1985*, p. 5).

destaca-se a necessidade que nessas paróquias sejam indicados padres que tenham certa simpatia pela questão indígena.

A efetivação de uma equipe diocesana de Pastoral Indigenista se justifica não apenas pelo trabalho de articulação e dinamização, mas também pelo importante suporte à efetivação de ações locais, em nível de paróquias e municípios, fortemente marcados pelo preconceito e discriminação em relação aos indígenas. Uma equipe local nem sempre teria boa aceitação diante de problemas relacionados à retomada de terras, arrendamentos irregulares, retenção de cartões de aposentadoria, título de eleitor e carteira de trabalho por parte de comerciantes, entre outros.<sup>196</sup> Nesses casos, uma equipe diocesana, com a assessoria do Cimi, seria uma das estratégias para articular ações junto aos indígenas. Contudo, as equipes paroquiais e diocesana permanecem como ações inacabadas que precisam ser efetivadas.

### **2.3- O EPIAU COMO ESPAÇO DE FORMAÇÃO PERMANENTE**

Uma das ações permanentes do Epiau diz respeito à interpretação do universo religioso e cultural Kaingang, não somente o estudo da forma como se apresenta na literatura antropológica, mas em sintonia com o atual estágio de transformações. Desde os primeiros encontros, destaca-se a falta de conhecimento da língua, cultura e religião como um empecilho a um melhor relacionamento com as comunidades indígenas. Assim, uma das finalidades do Epiau é ser um espaço de estudo e formação permanente e que esse estudo auxilie tanto na efetivação de uma ação evangelizadora inculturada, quanto no processo de reinterpretção da cultura realizado pelos indígenas. Para que a formação produzida pelo Epiau reverta em frutos, precisa estar orientada ou em função do reconhecimento da autodeterminação. Caso contrário, torna-se um espaço meramente voltado para a aquisição de conhecimentos, mesmo que importantes, mas em cacofonia com a vida.

A assessoria do Itepa é apontada como positiva em termos de estudo, pesquisa e documentação sobre a questão indígena. O desafio consiste em efetivar uma reflexão que leve em conta as demandas das comunidades indígenas, suas realidades, sem se prender

---

<sup>196</sup> Uma abordagem a problemas desta natureza, tomando por base a T.I. Ligeiro, pode ser encontrada em: Renato Estevão BIASI, *História e utopia na Terra Indígena Ligeiro: a presença da Igreja Católica entre os Kaingang na região norte do Rio Grande do Sul*, p.64-65.

unicamente num aspecto teórico. É necessário ter o cuidado para não transformar o Epiau num mero espaço de palestras ou estudos acadêmicos, mas que ali se efetive uma práxis capaz de articular a reflexão com a ação.

Em decorrência do processo de estudo e interpretação da história, cultura e religião Kaingang, uma ação que precisa ser efetivada é a elaboração de materiais de suporte para a Pastoral Indigenista em nível de diocese e paróquias. Ao longo da história chegou-se à elaboração de alguns materiais, com destaque para o roteiro “Encontros de Catequese Kaingang”. A elaboração de materiais de suporte foi apontada em vários encontros como necessidade para melhor ser realizado o trabalho de base. Porém, sua elaboração esbarra na falta de pessoas com tempo disponível para isso, uma vez que os coordenadores do Epiau acumulam outras funções em suas dioceses.

O Epiau também se constitui num espaço importante de partilha, troca de experiências, formação e definição de ações, as quais deverão ser efetivadas no trabalho de base. Porém, como fazer isso se não há uma participação contínua e de todos os que estão em trabalhos que envolvem comunidades indígenas? Já no 2º Epiau destacava-se a necessidade da participação de todos os párocos nos encontros. Porém, as ausências e descontinuidades foram constantes, registradas como problema no 3º, 11º, 21º e 24º Epiaus. De modo especial, nos últimos anos é sentido um desencantamento com a Pastoral Indigenista. Torna-se necessário, então, que o maior número possível de pessoas, direta ou indiretamente envolvidos no trabalho com comunidades indígenas, tome parte ativa do Epiau.

Uma das ações que pouco avançou diz respeito ao apoio no processo de retomada das terras indígenas. No 7º, 10º e 11º Epiaus este indicativo apreço com força. Porém, nos últimos anos se nota um silenciamento. Criou-se um consenso não declarado de que a questão da terra ficaria restrita ao Cimi, enquanto a Pastoral Indigenista se ocuparia das questões relativas à evangelização. A esse respeito, se faz necessário vetar este consenso e trazer a questão da terra para o conjunto do debate sobre a Pastoral Indigenista, pois se constitui numa dimensão fundamental para a sobrevivência indígena. Tanto o Epiau quanto o Cimi, por não estarem diretamente envolvidos localmente com a polêmica causada pela retomada de terras, se tornam espaços estratégicos para a articulação de ações no que diz respeito aos direitos de indígenas e dos ocupantes não-indígenas. Atualmente, na região do Interdiocesano Norte, como já foi visto, existem vários

acampamentos organizados em vista da retomada de territórios tradicionais ou ampliação de áreas que se tornaram insuficientes, constituindo-se em desafio à Pastoral Indigenista em todos os âmbitos. Neste ponto, os indígenas deveriam ser ouvidos, para que pudessem partilhar sobre a situação nos acampamentos e nas terras indígenas já regularizadas. A visão do(a) missionário(a) não-indígena nem sempre dá conta de certas questões que se manifestam no cotidiano da comunidade.

### **3. NOVAS INSPIRAÇÕES PARA UM CONTEXTO PLURIRELIGIOSO E PLURICULTURAL**

Para que a Pastoral Indigenista possa responder aos desafios atuais, faz-se necessário retomar o compromisso assumido com a questão indígena, fortalecer a mística e a espiritualidade do serviço e fazer a opção por uma pedagogia libertadora. Não precisam ser inventadas idéias novas, mas retomar o que já foi assumido. Isso é destacado tanto em relação aos princípios teológico-pastorais já fundamentados ao longo dos anos, quanto no que está previsto em âmbito mais abrangente, como no caso da Constituição Federal de 1988 que, em seu Art. 231 define: “São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens”. Trata-se, então, de retomar a trajetória eclesial e extra-eclesial de apoio às populações indígenas e, a partir disso, buscar novas inspirações para a continuidade da caminhada. Nesse sentido, destacam-se algumas atitudes que podem ser assumidas pelo(a) missionário(a):

- ter a disposição de se relacionar com os indígenas, freqüentar a comunidade e estabelecer um diálogo sincero e respeitoso;
- buscar compreender as especificidades do universo religioso e cultural indígena, reconhecer a história de colonização e civilização porque passaram e levar isso em consideração ao propor atividades pastorais, lembrando que, para ser cristão, não precisa deixar de ser Kaingang;
- cultivar a mística do mestre-aprendiz, de quem deseja evangelizar disposto a ser evangelizado;

- ao propor uma atividade pastoral, ter o cuidado de incluir os indígenas, torná-los protagonistas, pois são eles os sujeitos da ação;
- acima de tudo, agir movido por um autêntico espírito evangélico de solidariedade, com um profundo amor pelos indígenas e pela causa indígena, como expressão da opção pelo Reino de Deus, pois “o amor é paciente, é prestativo, não inveja, não se ostenta, não se incha de orgulho. Nada faz de inconveniente, não procura o próprio interesse, não se irrita, não guarda rancor. Não se alegra com a injustiça, mas se regozija com a verdade. Tudo desculpa, tudo crê, tudo espera, tudo suporta” (1Cor 13,4-7). Tudo o que for planejado, proposto e assumido pela Pastoral Indigenista nos diferentes âmbitos não encontrará efetivação se não for assumido com este espírito.

Essa postura é que vai possibilitar a leitura da situação religiosa nas comunidades indígenas e a optar pela via do diálogo ecumênico e interreligioso. O contato sistemático dos Kaingang com o cristianismo iniciou na década de 1840. Num primeiro momento, esse contato foi exclusivamente da Igreja Católica. Porém, na segunda metade do século passado, um número significativo de Igrejas Pentecostais começou a se instalar e buscar adeptos nas comunidades Kaingang, de tal modo que hoje, em praticamente todas as comunidades, é possível encontrar diferentes denominações Pentecostais. Na T.I. Ligeiro, por exemplo, há uma situação sintomática dessa realidade; ali estão presente 11 denominações Pentecostais. Ao mesmo tempo, é possível verificar certos aspectos da religião tradicional que são praticados, de modo especial na função do Kuiã, o líder religioso da comunidade.

Essa realidade desafia a uma dupla tarefa. Primeiramente, de aprofundar a leitura da situação religiosa, buscando compreender a atuação das Igrejas Pentecostais, fazendo uma tipologia das diversas denominações, seus métodos, objetivos e doutrina que as sustenta. Porém, isso precisará ser feito tendo em vista o horizonte do diálogo ecumênico, com pretensões de unidade em torno de questões comuns. No 19º Epiau, apontou-se como caminho a realização de um “ecumenismo de base”, de “cooperação” em torno das necessidades que se verificava. Assim, se exercitaria o diálogo não a partir de questões doutrinárias, mas a partir de questões concretas que se verifica no cotidiano. Mas, para que isso aconteça, espera-se que os diferentes missionários deixem de tratar as Igrejas Pentecostais como seitas, como algo a ser combatido ou como se não existissem. Exige maturidade e disposição para o diálogo de ambas as partes.

Em segundo lugar, faz-se necessário aprofundar a compreensão do religioso Kaingang. Embora se considerem católicos ou evangélicos, há um universo religioso a ser interpretado e respeitado. Se ele não se apresenta de forma lógica, expressado em rituais sistematizados e com doutrina clara, isso não significa que não esteja em operação. A figura emblemática nesse processo é o Kuiã. Ele se considera católico, utiliza orações católicas e tem um altar com imagens de santos em sua casa. Porém, ele faz orações em Kaingang, conversa com os espíritos, utiliza queima de ervas e é muito procurado na comunidade. Essa presença não pode ser desconsiderada no processo de evangelização. O desafio é reconhecer os ensinamentos ali expressados e as manifestações realizadas. Algo muito respeitado entre os indígenas são os ensinamentos dos mais velhos. Eles mesmos, no 15º Epiãu, destacaram a necessidade e a importância da valorização dos ensinamentos dos anciãos na ação missionária.

Um outro aspecto que serviria de inspiração diz respeito à presença indígena nos Epiãus. Desde o ano 2000 eles não participam mais. Porém, reconhece-se que sua presença seria positiva (20º Epiãu). A presença indígena provoca maior objetividade à reflexão, que passa a girar em torno das questões que afetam diretamente a comunidade. Isso pode ser verificado nos encontros em que eles participaram. Além disso, a presença indígena no Epiãu desafia à convivência fraterna, a ver o índio como irmão, a rever preconceitos e a construir uma evangelização mais horizontal do que vertical.

A ação social da Igreja Católica também pode ser vista como um elemento inspirador desde que respeitado o protagonismo indígena. Trabalhos em parceria com outras entidades, articulação com a Pastoral da Criança, Pastoral da Saúde e Cáritas, projetos de geração de renda, se tornam espaços concretos da presença da Igreja e que podem também ser transformados em espaços de evangelização. O Relatório do 13º Epiãu (1995) revela uma intensa ação social desenvolvida pela Igreja Católica, o que já não se visualiza com a mesma intensidade em certos locais na atualidade. Teriam os órgãos de assistência do governo assumido e transformado tais demandas? Ou haveria um gradual desinteresse, desencantamento e distanciamento no tocante a essas questões pontuais? Demandas na linha da preservação do meio ambiente, necessidade de terra, alcoolismo, desemprego, entre outras, estão aí. Isso representaria um desafio à ação missionária?

No tocante às demandas das comunidades indígenas, algo que pode ser articulado e a Igreja Católica poderia contribuir diz respeito à implantação dos conselhos municipais

indígenas. Geralmente, a comunidade indígena é atendida pelos órgãos governamentais de forma setorializada: saúde, educação, habitação, agricultura, etc. Um conselho municipal indígena possibilitaria pensar ações no conjunto, além de permitir um maior controle sobre os recursos e sua aplicação nas comunidades. No Rio Grande do Sul, existe o Conselho Estadual dos Povos Indígenas (Cepi).<sup>197</sup> A criação destes conselhos municipais ajudaria ainda mais no atendimento das demandas locais.

Em relação à atuação da Igreja Católica no âmbito religioso, permanece como desafio a formação de agentes indígenas, que leve em consideração sua história e cultura. Nesse sentido, o trabalho com jovens se apresenta como caminho inspirador, assim como a realização de estudos bíblicos e a participação nos eventos que refletem criticamente a realidade e a ação missionária, como os encontro de CEBs, Romaria da Terra, entre outros. Um outro campo que se apresenta promissor é o trabalho junto aos profissionais indígenas, como professores, técnicos agrícolas, agentes comunitários de saúde, entre outros, que já possuem uma caminhada formativa mais ampliada, no sentido de formar equipe, propor a reflexão sobre a realidade e juntos buscar alternativas e atitudes. Esse seria um importante espaço de diálogo ecumênico, de ação conjunta e de valorização dos saberes indígenas. A partir disso é possível pensar formas inculturadas, adaptadas e estratégicas para melhor celebrar os sacramentos, especialmente o batismo, catequese e missa. Contudo, essa tarefa precisa ser pensada em comunhão com os indígenas e não apenas por pessoas ditas entendedoras do assunto.

---

<sup>197</sup> O Cepi foi criado em 1993. Em 1999, passou por uma reestruturação. Participam do Cepi trinta conselheiros: dez representantes Kaingang, dez representantes Guarani e dez representantes de entidades governamentais. O Conselho é dirigido por uma coordenação composta por três conselheiros, sendo um representante Kaingang, um guarani e um governamental. Trata-se de um órgão de caráter deliberativo, normativo, consultivo e fiscalizador das ações e políticas relacionadas aos povos indígenas do Estado do Rio Grande do Sul. Cabe ao Cepi definir e propor diretrizes para a política indigenista estadual, com o objetivo de incentivar as comunidades indígenas, garantindo-lhes os direitos constitucionalmente assegurados. Na prática, porém, encontra muita dificuldade diante da postura assistencialista, desenvolvimentista e voltada para a defesa do capital praticado pelo Governo do Estado na atualidade. Outras informações no site: [http://www.sids.rs.gov.br/portal/index.php?menu=conselho\\_viz&cod\\_noticia=163](http://www.sids.rs.gov.br/portal/index.php?menu=conselho_viz&cod_noticia=163).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O trabalho que ora concluímos tomou como objeto de investigação o Encontro da Pastoral Indigenista do Alto Uruguai – Epiau. O material utilizado neste estudo foram os relatórios produzidos ao término de cada encontro. O povo Kaingang foi tomado como referência e os reflexos em termos de efetivação das propostas e compromissos assumidos foram analisados a partir da Pastoral Indigenista da Diocese de Passo Fundo.

A Pastoral Indigenista continua como um caminho longo e desafiador e uma tarefa a ser cumprida. No caso da Diocese de Passo Fundo, neste trabalho pouco se elaborou a respeito das ações realizadas, pelo motivo que na prática pouco se faz de concreto. Embora seja reconhecido o empenho e o zelo pastoral dos párocos e de outras pessoas envolvidas no processo, o atendimento às comunidades indígenas, onde acontece, ainda está pautado num modelo tradicional, baseado na visita mensal para a celebração dos sacramentos. Para não ficar apenas na crítica, o terceiro capítulo procurou ser propositivo, apontar ações e atitudes que podem auxiliar na dinamização desta pastoral. Contudo, esse trabalho também apontou que nem mesmo um planejamento pas2□□□l impecável será capaz de garantir a efetivação da Pastoral Indigenista se o espírito de seus agentes não for de abertura, serviço, diálogo, solidariedade e amor. Nesse caso, planejamento estratégico e espiritualidade andam de mãos dadas.

Como o trabalho esteve pautado unicamente sobre os Relatórios dos Epiaus, as questões relacionadas especificamente à diocese nem sempre aparecem suficientemente identificadas. Assim, em certos momentos, fizeram-se algumas “traduções” das informações apresentadas de maneira genérica nos relatórios para a realidade específica da

Diocese de Passo Fundo. Nesse processo, transparece a fisionomia do pesquisador missionário, de quem está pesquisando e, ao mesmo tempo, está envolvido com a realidade pesquisada. Procuramos realizar estas “traduções” na perspectiva do diálogo, da autocrítica e de compromisso com a causa indígena.

Uma das tarefas realizadas e que se constitui em resultado positivo foi a sistematização dos relatórios dos encontros. A maioria desses documentos encontrava-se arquivado no Instituto de Teologia e Pastoral, em Passo Fundo; alguns tiveram que ser garimpados entre os que participaram e continuam participando dos encontros. Os primeiros relatórios se encontravam redigidos de forma datilografada. Todos eles foram digitalizados e impressos num volume único, o que resultou num texto com 182 páginas. Este texto deverá passar por novas revisões; realizar-se-á alguns ajustes de formatação e será complementado com documentos utilizados nos encontros, especialmente os que eram anexados aos relatórios e que não foram localizados neste estágio do trabalho. Uma vez sistematizado, este texto estará à disposição do Epiau e de outras pessoas que desejarem ampliar os estudos relativos à questão indígena utilizando-se desta importante fonte documental.

Uma outra tarefa que consideramos pertinente está relacionada ao segundo capítulo. Ali fizemos um pequeno resumo de cada Epiau, com destaque para a temática, assessoria e os compromissos assumidos. Esta tarefa, que demandou uma leitura atenta de todos os relatórios, será útil num processo de avaliação e recontextualização do Epiau.

A abordagem do Epiau e a reflexão crítica sobre a Pastoral Indigenista revelaram-se uma tarefa pertinente na medida em que trouxe para o centro da reflexão teológica e pastoral a questão indígena, apontando limites, avanços e possibilidades. Nesse sentido, este trabalho faz sintonia com os esforços empreendidos por um significativo número de missionários da Igreja Católica e de outras denominações comprometidas com a questão indígena que se fazem sensíveis aos apelos que brotam desta realidade e, num espírito de solidariedade, protagonismo e cooperação, procuram articular ações na linha de auxiliá-los na conquista de seus direitos. A Pastoral Indigenista revela-se ainda uma pastoral de margem, ou seja, permanecem resistências em assumir pastoralmente as comunidades indígenas e isso se confirmou no trabalho pela constatação do reduzido número de missionários que se colocam a serviço e pela dificuldade em efetivar um atendimento regular da diocese e das paróquias. Este trabalho foi pensado e elaborado na perspectiva

de, entre outras coisas, despertar para um orgânico trabalho de base junto às comunidades indígenas, sem medo ou receio das diferenças.

Em sintonia com o que foi exposto acima, verifica-se que o Epiau, ao longo destes mais de 25 anos, tem cumprido uma importante tarefa, a de colocar a questão indígena na agenda dos desafios pastorais das dioceses e paróquias do Interdiocesano Norte do Rio Grande do Sul. Os povos indígenas, outrora senhores destas terras ameríndias, hoje estão reduzidos à minorias étnicas. Em relação à região em estudo, sobreviveram as etnias Kaingang e Guarani. No trabalho de mestrado em Ciências Sociais, realizado na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo,<sup>198</sup> verificou-se a tendência de ver os povos indígenas como plenamente integrados, aculturados e assimilados pela sociedade brasileira. Esta é uma mentalidade que se criou no sentido de esquecer o histórico de violência cometida contra os povos indígenas, violência que se perpetua na atualidade quando não são reconhecidas suas especificidades culturais e o seu direito de autodeterminação, de existirem como povos diferenciados. Assim, o Epiau não deixa morrer a idéia de que existem muitas comunidades indígenas nessa porção da Igreja do Interdiocesano Norte e que as dioceses e paróquias não podem se furtar a essa realidade, assumindo-a com espírito de diálogo, respeito e compromisso.

O trabalho também revela que o Epiau, em certos momentos mais e em outros menos, tem cumprido com essa função de dar destaque para a realidade indígena no interior da Igreja e da sociedade na região do Interdiocesano Norte. Entretanto, em nível de diocese e paróquias, verifica-se maior dificuldade na efetivação das ações da Pastoral Indigenista. A esse respeito, salienta-se que o Epiau em si tem sua importância, mas não é suficiente. O Epiau, enquanto encontro de estudo e articulação das ações, precisa ser assumido não como fim, como objeto da Pastoral Indigenista, mas sim como meio e instrumento. Ele é como a estação de apoio no meio do caminho, onde as pessoas que peregrinam encontram água, alimento, informações e trocam experiências. Dali, todos partem fortalecidos para a nova jornada. Assim é o Epiau, ele é esta estação de apoio. Ele cumprirá plenamente sua função se houver uma Pastoral Indigenista orgânica realizada em nível de diocese e paróquias.

---

<sup>198</sup> Renato Estevão BIASI, *História e utopia na Terra Indígena Ligeiro: a presença da Igreja Católica entre os Kaingang na região norte do Rio Grande do Sul* (2009).

Para tanto, a formação das respectivas equipes de Pastoral Indigenista permanece como um dos principais desafios a ser efetivado. Sem isso, o Epiiau corre o risco de ser um encontro de pessoas que, por simpatia ou talvez por obrigação moral, se reúne para estudo, mas que não reverterá em frutos à ação pastoral. Nesse caso, não é o Epiiau que é colocado em questão, mas o compromisso da diocese e das paróquias. A pertinência do Epiiau é constante e atual. O questionamento é feito na linha de aproveitar melhor este espaço, ou seja, o Epiiau cumpriu com a finalidade no momento inicial e foi se aprofundando nas questões relativas aos indígenas. Espera-se que hoje, com renovado vigor e audácia, sem retraimentos, sem medo ou receio dos indígenas, continue essa luta de irmãos e que produza frutos concretos.

Este trabalho, mais do que objetivar conclusões sobre o tema em questão, procurou iluminar, agregar, lançar algumas luzes sobre a Pastoral Indigenista e se torna uma agenda para novos estudos. De maneira especial, situamos como principal desafio a abordagem e a tipologia do cristianismo anunciado pelas diversas Igrejas Pentecostais e das práticas eclesiais realizadas pelos seus diferentes missionários. A abordagem crítica da relação entre Igrejas Pentecostais, Igreja Católica e a cultura Kaingang se apresentam como um importante tema de estudo, além de trazer elementos que poderão auxiliar os Kaingang no seu processo de resistência cultural que vêm realizando a mais de dois séculos.

No tocante exclusivamente a atuação da Igreja Católica, neste trabalho não foi possível a explicitação de certos “conteúdos” que poderiam ser utilizados na ação evangelizadora. Por exemplo, quando os indígenas solicitam que se faça a catequese sacramental, que roteiro catequético seria mais apropriado para sua realidade? Qual o método de estudo que seria mais adequado? O pano de fundo destas interrogações está relacionado a uma problemática que não está suficientemente resolvida e que diz respeito ao processo de evangelização explícita ou implícita. Embora essas questões não tenham sido abordadas, este trabalho apontou que tal situação não pode ser tratada de forma homogênea, isto é, a evangelização em comunidades indígenas precisa estar em sintonia com sua realidade histórica e cultural, que é muito distinta se compararmos povos indígenas do extremo Norte e do extremo Sul do Brasil. Entretanto, esta constatação é apenas provisória e parcial. Constitui-se em matéria e desafio para o desenvolvimento de novos estudos e práticas.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Ledson Kurtz de. *Dinâmica religiosa entre os Kaingang do Posto Indígena de Xapecó*. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). (Dissertação de Mestrado). 1998.

\_\_\_\_\_. *Análise antropológica das igrejas cristãs entre os Kaingang baseada na etnografia, na cosmologia e dualismo*. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). (Tese de Doutorado). 2004.

AZZI, Riolando. *A Igreja Católica na formação da sociedade brasileira*. Aparecida-SP: Santuário, 2008.

BALDUS, Herbert. *Ensaio de etnologia brasileira*. 2. ed. São Paulo: Editora Nacional; Brasília: INL, 1979.

BARROS, Marcelo; PEREGRINO, Artur. *A festa dos pequenos: Romarias da Terra no Brasil*. São Paulo: Paulus, 1996.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade*. 2. reimp. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998. pp. 185-227.

BATALLA, Guillermo Bonfil. La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. *Anuário Antropológico*. Brasília, Universidade de Brasília, n. 86, 1988. pp. 13-53.

BECKER, Ítala Irene Basile. *O índio Kaingang no Rio Grande do Sul*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 1995.

BEOZZO, José Oscar. *A Igreja Católica do Brasil no Concílio Vaticano II: 1959-1965*. São Paulo: Paulinas, 2005.

BEOZZO, José Oscar. O Concílio Vaticano II: etapa preparatória. In: LORSCHIEDER, Aloísio et al. *Vaticano II: 40 anos depois*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2006. pp. 09-37.

\_\_\_\_\_. O diálogo da conversão do gentio: a evangelização entre a persuasão e a força. In: SUESS, Paulo et al. *Conversão dos cativos: povos indígenas e missão jesuítica*. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2009. pp. 43-78.

BIASI, Renato Estevão. *História e utopia na Terra Indígena Ligeiro: a presença da Igreja Católica entre os Kaingang na região norte do Rio Grande do Sul*. São Paulo: Programas de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais (PEPGCS) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP). (Dissertação de Mestrado). 2009.

BIASI, Renato Estevão; ZANANDREA, Rene Antônio. A questão indígena na vida do Itepa. In: FAVRETO, Clair; BALBINOT, Rodinei. *Teologia e pastoral: práxis e evangelização*. Passo Fundo: Berthier, 2006. pp. 144-196.

BOFF, Leonardo. *Teologia do cativo e da libertação*. Petrópolis, Vozes, 1980.

\_\_\_\_\_. Pelos pobres contra a estreiteza do método. *REB*, Petrópolis, Vozes, Vol. 68, Fasc. 271, jul. 2008. pp. 701-710.

BORBA, Telêmaco Morocines. Observações sobre os indígenas do Estado do Paraná. *Revista do Museu Paulista*. São Paulo, v. 6, 1904. pp. 53-62.

\_\_\_\_\_. *Atualidade indígena*. Curitiba: Imprensa Paranaense, 1908.

BRAND, Antônio. A problemática da subsistência econômica dos Kaingáng na Região Sul. *Caminhando com o Itepa*, Passo Fundo, Instituto de Teologia e Pastoral, ano 12, n. 38, set. 1995. pp. 31-39.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*: promulgada em 5 de outubro de 1988. 29. ed. atual. e ampl. São Paulo: Saraiva, 2002.

BRIGHENTI, Agenor. *A pastoral dá o que pensar: a inteligência da prática transformadora da fé*. São Paulo: Paulinas; Valência: Siquem, 2006.

\_\_\_\_\_. Vaticano II – Medellín: intuições básicas e eixos fundamentais. *REB*, Petrópolis, Vozes, Vol. 69, Fasc. 273, jan. 2009. pp. 05-26.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL – CNBB. *Pastoral da Terra I* (Estudos 11). São Paulo: Paulinas, 1976a.

\_\_\_\_\_. *Pastoral da Terra II: posse e conflitos* (Estudos 13). 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1976b.

CNBB. *Comunidades Eclesiais de Base na Igreja do Brasil* (Doc. 25). 4. ed. Paulinas: São Paulo, 1986a.

\_\_\_\_\_. *Os povos indígenas e a nova república* (Estudos 43). São Paulo: Paulinas, 1986b.

\_\_\_\_\_. *Brasil - 500 anos: diálogo e esperança* (Doc. 65). 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2001.

\_\_\_\_\_. *Igreja: comunhão e missão na evangelização dos povos, no mundo do trabalho, da política e da cultura* (Doc. 40). 10. ed. São Paulo: Paulinas, 2004.

\_\_\_\_\_. *Evangelização e missão profética da Igreja: novos desafios* (Doc. 80). 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2006.

\_\_\_\_\_. *Igreja e problemas da terra*. Disponível em: <[http://www.cnbb.org.br/ns/modules/mastop\\_publish/files/files\\_489c954101da4.pdf](http://www.cnbb.org.br/ns/modules/mastop_publish/files/files_489c954101da4.pdf)>. 1980.

\_\_\_\_\_. *Pronunciamentos da CNBB: 1984 – coletânea 1985*. Disponível em: <[http://www.cnbb.org.br/ns/modules/mastop\\_publish/files/files\\_48a03da32ebfd.pdf](http://www.cnbb.org.br/ns/modules/mastop_publish/files/files_48a03da32ebfd.pdf)>. 1985.

\_\_\_\_\_. *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora no Brasil: 1999-2002*. Disponível em: <[http://www.cnbb.org.br/ns/modules/mastop\\_publish/files/files\\_48a0477e527d3.pdf](http://www.cnbb.org.br/ns/modules/mastop_publish/files/files_48a0477e527d3.pdf)>. 1999.

\_\_\_\_\_. *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora no Brasil: 2003-2006*. Disponível em: <[http://www.cnbb.org.br/ns/modules/mastop\\_publish/files/files\\_48a048722815a.pdf](http://www.cnbb.org.br/ns/modules/mastop_publish/files/files_48a048722815a.pdf)>. 2003.

CNBB (Org.). *A palavra de João Paulo II no Brasil: discursos e homilias*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1980.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO – CELAM. *Documentos do Celam: conclusões das Conferências do Rio de Janeiro, Medellín, Puebla e Santo Domingo*. São Paulo: Paulus, 2004

\_\_\_\_\_. *Documento de Aparecida: texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe: 13 a 31 de maio de 2007*. 2. ed. Brasília: Edições CNBB; São Paulo: Paulinas; Paulus, 2007.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO – CIMI. *Declaração de Barbados III: articulação da diversidade*. *Porantin*. Brasília, Cimi, a. 16, n. 164, abr. 1994. pp. 8-9.

\_\_\_\_\_. *Outros 500: construindo uma nova história*. São Paulo: Editora Salesiana, 2001.

\_\_\_\_\_. *Plano Pastoral do Cimi: aprovado na XV Assembléia Geral do Cimi, em 2003*. In: CIMI. *Plano Pastoral e Estatuto do Cimi*. Brasília: s.n., 2006a. pp. 05-57.

CIMI. Estatuto do Cimi: aprovado na XV Assembléia Geral do Cimi, em 2003. In: CIMI. *Plano Pastoral e Estatuto do Cimi*. Brasília: s.n., 2006b. pp. 59-74.

\_\_\_\_\_. *Violência contra os povos indígenas no Brasil: Relatório 2003-2005*. Disponível em: <<http://www.cimi.org.br/?system=news&eid=383>>. 2005.

\_\_\_\_\_. *Violência contra os povos indígenas no Brasil: Relatório 2006-2007*. Disponível em: <<http://www.cimi.org.br/?system=publicacoes&action=publicacoes&cid=15>>. 2007.

\_\_\_\_\_. *Violência contra os povos indígenas no Brasil: Relatório 2008*. Disponível em: <<http://www.cimi.org.br/?system=news&action=read&id=3808&eid=397>>. 2008.

CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. 2. ed. Bauru: Edusc, 2002.

CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *Legislação indigenista no século XIX: uma compilação: 1808-1889*. São Paulo: Edusp; Comissão Pró-Índio de São Paulo, 1992.

DALLAGNOL, Wilson. *As Romarias da Terra no Rio Grande do Sul: um povo a caminho da "Terra Prometida"*. Porto Alegre: Gráfica e Editora La Salle, 2001.

ELIADE, Mircea. *Aspectos do mito*. Lisboa: Edições 70, 1989.

FERNANDES, Ricardo Cid. Uma contribuição da antropologia política para a análise do faccionalismo Kaingang. In: TOMMASINO, Kimiye; MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva (Orgs.). *Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang*. Londrina: Eduel. 2004. pp. 83-143.

GALILEA, Segundo. *Teologia da Libertação: ensaios de síntese*. 3. ed. rev. e ampl. São Paulo: Paulinas, 1978.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1989.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1976.

KERN, Arno Alvarez. *Antecedentes indígenas*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1994.

LAFER, Betty Mindlin. A nova utopia indígena, os projetos econômicos. In: JUNQUEIRA, Carmen; CARVALHO, Edgard de Assis (Orgs.). *Antropologia e indigenismo na América Latina*. São Paulo: Cortez, 1981. pp. 19-35.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. 20. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

LAROQUE, Luís Fernando da Silva. Lideranças Kaingang no Brasil Meridional (1808-1889). *Pesquisas*. São Leopoldo, Instituto Anchietano de Pesquisas, n. 56, 2000.

LAROQUE, Luís Fernando da Silva. Fronteiras geográficas, étnicas e culturais envolvendo os Kaingang e suas lideranças no Sul do Brasil (1889-1930). *Pesquisas*. São Leopoldo, Instituto Anchieta de Pesquisas, n. 64, 2007.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

\_\_\_\_\_. *Mito e significado*. Lisboa: Edições 70, 1997.

LIBANIO, João Batista. *Teologia da Libertação: roteiro didático para um estudo*. São Paulo: Loyola, 1987.

\_\_\_\_\_. *Concílio Vaticano II: em busca de uma primeira compreensão*. São Paulo: Loyola, 2005.

\_\_\_\_\_. Concílio Vaticano II: os anos que se seguiram. In: LORSCHIEDER, Aloísio et al. *Vaticano II: 40 anos depois*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2006. pp. 71-88.

\_\_\_\_\_. *Conferências Gerais do Episcopado Latino-Americano: do Rio de Janeiro a Aparecida*. São Paulo: Paulus, 2007.

LORSCHIEDER, Aloísio. Linhas mestras do Concílio Ecumênico Vaticano II. In: LORSCHIEDER, Aloísio et al. *Vaticano II: 40 anos depois*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2006. pp. 39-49.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Magia, ciência e religião*. Lisboa: Edições 70, 1988.

MANIZER, Henrich Henrikhovitch. *Os Kaingang de São Paulo*. Campinas: Curt Nimuendajú, 2006.

MARCON, Telmo. *Acampamento Natalino: história da luta pela reforma agrária*. Passo Fundo: Ediupf, 1997.

MARCON, Telmo (Coord.). *História e cultura Kaingang no Sul do Brasil*. Passo Fundo: Editora UPF, 1994.

MÉTRAUX, Alfred. *Os Kaingang*. Tradução de Jacó César Piccoli. Curitiba: ANAÍ, 1979.

MORIN, Edgar. *O método 5: a humanidade da humanidade: a identidade humana*. 3. ed. Porto Alegre: Sulina, 2005.

MOTA, Lúcio Tadeu. *As guerras dos índios Kaingang: a história épica dos índios Kaingang do Paraná (1769-1924)*. Maringá: Eduem, 1994.

MOTA, Lúcio Tadeu. A denominação kaingang na literatura antropológica, histórica e lingüística. In: TOMMASINO, Kimiye; MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva (Orgs.). *Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang*. Londrina: Eduel, 2004. pp. 01-16.

MURAD, Afonso Tadeu. *A casa da teologia: capítulo 7 - Nos porões da casa*. A Teologia da Libertação. 2009a (mimeo).

\_\_\_\_\_. *Luzes e sombras de Puebla*. 2009b (mimeo).

NASCIMENTO, Ernilda Souza do. *Há vida na história dos outros*. Chapecó: Argos, 2001.

NIMUENDAJÚ, Curt. *Etnografia e indigenismo: sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os Índios do Pará*. Campinas: Editora da Unicamp, 1993.

NÓBREGA, Manuel da. Diálogo sobre a conversão do gentio. In: LEITE, Serafim. *Cartas dos primeiros jesuítas de São Paulo, II*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1957. pp. 317-435 (Doc. 51).

NOELLI, Francisco Silva. Repensando os rótulos e a História dos Jê no Sul do Brasil a partir de uma interpretação interdisciplinar. In: MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva; TOMMASINO, Kimiye (Orgs.). *Urí e Wāxi: estudos interdisciplinares dos Kaingang*. Londrina: Eduel, 2000. pp. 09-57.

\_\_\_\_\_. O mapa arqueológico dos povos Jê no Sul do Brasil. In: TOMMASINO, Kimiye; MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva (Orgs.). *Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang*. Londrina: Eduel, 2004. pp. 17-55.

NONNENMACHER, Marisa Schneider. *Aldeamentos Kaingang no Rio Grande do Sul: século XIX*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Do índio ao bugre*. 2. ed. rev. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editor, 1976.

PAPA JOÃO XXIII. *Constituição Apostólica Humanae Salutis*: convocação do Concílio Ecumênico Vaticano II. Disponível em: <[http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_xxiii/apost\\_constitutions/documents/hf\\_j-xxiii\\_apc\\_19611225\\_humanae-salutis\\_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/apost_constitutions/documents/hf_j-xxiii_apc_19611225_humanae-salutis_po.html)>. 1961.

\_\_\_\_\_. *Discurso na Abertura Solene do SS. Concílio*: 11 de outubro. Disponível em: <[http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_xxiii/speeches/1962/documents/hf\\_j-xxiii\\_spe\\_19621011\\_opening-council\\_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council_po.html)>. 1962a.

\_\_\_\_\_. *Radiomessaggio del Santo Padre Giovanni XXIII ai fedeli di tutto il mondo, a un mese dal Concilio Ecumenico Vaticano II: Martedì, 11 settembre 1962*. Disponível em: <<http://www.vatican.va>>. Acesso em: 16 out. 2009. 1962b.

PAPA PAULO VI. *Carta encíclica Ecclesiam Suam*. Disponível em: <[http://www.vatican.va/holy\\_father/paul\\_vi/encyclicals/documents/hf\\_pvi\\_enc\\_06081964\\_ecclesiam\\_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_pvi_enc_06081964_ecclesiam_po.html)>. 1964.

\_\_\_\_\_. *Decreto Ad Gentes (AG)*: sobre a atividade missionária da Igreja. 1965. Disponível em: <<http://www.vatican.va>>. 1965.

\_\_\_\_\_. *Exortação Apostólica Evangelii Nuntiandi*: sobre a evangelização no mundo contemporâneo. 19. ed. São Paulo: Paulinas, 2006.

PREZIA, Benedito. *Marçal Guarani*: a voz que não pode ser esquecida. São Paulo: Expressão Popular, 2006.

PREZIA, Benedito (Org.). *Caminhando na luta e na esperança*: retrospectiva dos últimos 60 anos da Pastoral Indigenista e dos 30 anos do Cimi. São Paulo: Loyola, 2003.

PREZIA, Benedito; HOORNAERT, Eduardo. *Brasil indígena*: 500 anos de resistência. São Paulo: FTD, 2000.

RAMOS, Antônio Dari et al. *Diálogos interculturais*: identidades indígenas na escola não indígena. Campinas: Curt Nimuendajú, 2006.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*: a integração das populações indígenas no Brasil Moderno. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

RODIGHERO, Ivanir Antônio. Metodologia Participativa: pressupostos para uma ação transformadora. In: MARCON, Telmo (Org.). *Educação e Universidade, práxis e emancipação*: uma homenagem a Elli Benincá. Passo Fundo: Ediupf, 1998. pp. 169-198.

ROSA, Rogério Réus Gonçalves da. A rítmica da lua na luta pela terra dos Kaingang de Iraí. In: TOMMASINO, Kimiye; MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva (Orgs.). *Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang*. Londrina: Eduel, 2004. pp. 199-265.

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. pp. 235-275.

SANTOS, Sílvia Coelho dos. *Índios e brancos no Sul do Brasil*: a dramática experiência dos Xokleng. Florianópolis: Edeme, 1973.

\_\_\_\_\_. *Estudo etnográfico da Usina Hidrelétrica Machadinho*: projeto 145/98: relatório final. Florianópolis: UFSC/FAPEU/NEPI, 1998.

SCHADEN, Francisco Serafim Guilherme. *Índios, caboclos e colonos: páginas de etnografia, sociologia e folclore*. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras – Universidade de São Paulo, 1963.

SCHMITZ, Pedro Ignácio. As tradições ceramistas do planalto sul-brasileiro. *Documentos*. São Leopoldo, Instituto Anchieta de Pesquisas, n. 2, 1988.

SEGUNDO, Juan Luis. *Libertação da teologia*. São Paulo, Loyola, 1978.

SEMINOTTI, Jonas José. *O Movimento dos Atingidos por Barragens no Norte do RS: 1979-2007*. In: TEDESCO, João Carlos; CARINI, Joel João (Orgs.). *Conflitos agrários no norte gaúcho: 1980-2008*. Porto Alegre: EST Edições, 2008. pp. 128-153.

SILVA, Fabíola Andréa. As cerâmicas dos Jê do sul do Brasil e os seus estilos tecnológicos: elementos para uma etnoarqueologia Kaingang e Xokleng. In: MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva; TOMMASINO, Kimiye (Orgs.). *Urí e Wāxi: estudos interdisciplinares dos Kaingang*. Londrina: Eduel, 2000. pp. 59-80.

SIMON, Pedro Ercílio. *Uma diocese chamada Passo Fundo*. Passo Fundo: Ed. Berthier, 2005.

SIMONIAN, Lígia (Org.). *Visualização: Estado expropria e domina Povo Guarani e Kaingang*. Ijuí: Fidene, 1980. (Coleção Cadernos do Museu, n. 9).

SPONCHIADO, Breno Antônio. “Festa da Terra” do povo Kaingáng de Iraí-RS. *Caminhando com o Itepa*, Passo Fundo, Instituto de Teologia e Pastoral, ano 10, n. 29, jun. 1993. pp. 14-25.

SUESS, Paulo. *Catolicismo popular no Brasil: tipologia e estratégia de uma religiosidade vivida*. São Paulo: Loyola, 1979.

\_\_\_\_\_. *Em defesa dos povos indígenas: documentos e legislação*. São Paulo: Loyola, 1980.

\_\_\_\_\_. *Cálice e cuia: crônicas de pastoral e política indigenista*. Petrópolis: Vozes, 1985.

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

\_\_\_\_\_. A multiplicidade das vozes na conquista espiritual das Américas: lógica e testemunhas da cristandade colonial. In: SUESS, Paulo (Org.). *Culturas e evangelização*. São Paulo: Loyola, 1991. pp. 95-113.

\_\_\_\_\_. *A conquista espiritual da América espanhola*. Petrópolis: Vozes, 1992.

\_\_\_\_\_. *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros: ensaios de missiologia*. São Paulo: Paulus, 1995.

SUESS, Paulo. *Travessia com esperança: memórias, diagnósticos, horizontes*. Petrópolis: Vozes, 2001.

\_\_\_\_\_. O paradigma da inculturação revisitado. *Caminhos*. Goiânia. Revista do Mestrado em Ciências da Religião da Universidade Católica de Goiás, Vol. 2, n. 1, jan./jun. 2004. pp. 31-50.

\_\_\_\_\_. *Introdução à Teologia da Missão: convocar e enviar: servos e testemunhas do Reino*. Petrópolis: Vozes, 2007.

\_\_\_\_\_. Com Aparecida além de Aparecida: por um novo paradigma da Missão no atual contexto de América Latina e Caribe. *Revista Espaços*. São Paulo, Instituto São Paulo de Estudos Superiores, a. 16, n. 2, 2008. pp. 109-128.

TEDESCO, João Carlos; CARINI, Joel João. *Conflitos agrários no norte gaúcho: 1960-1980*. Porto Alegre: EST Edições, 2007.

TEDESCO, João Carlos; CARINI, Joel João (Org.). *Conflitos agrários no norte gaúcho: 1980-2008*. Porto Alegre: EST Edições, 2008.

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

\_\_\_\_\_. *Os encontros intereclesiais de CEBs no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1996.

TESCHAUER, Carlos. *Porandúba riograndense*. Porto Alegre: Globo, 1929.

TOMMASINO, Kimiye. *A história dos Kaingáng da bacia do Tibagi: uma sociedade Jê meridional em movimento*. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) – Universidade de São Paulo (USP). (Tese de Doutorado). 1995.

\_\_\_\_\_. Homem e natureza na ecologia dos Kaingang da bacia do Tibagi. In: TOMMASINO, Kimiye; MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva (Orgs.). *Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang*. Londrina: Eduel, 2004. pp. 145-197.

TOMMASINO, Kimiye; REZENDE, Jorgisnei Ferreira de. *Kikikoi: ritual dos Kaingang na área indígena Xapecó/SC: registro áudio-fotográfico do ritual dos mortos*. Londrina: Midiograf, 2000.

URBAN, Greg. A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, 1992. pp. 87-102.

VEIGA, Juracilda. *Cosmologia e práticas rituais Kaingang*. Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). (Tese de Doutorado). 2000a.

\_\_\_\_\_. A retomada da festa do Kikikoi no P.I. Xaçecó e a relação desse ritual com os mitos Kaingang. In: MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva; TOMMASINO, Kimiye (Orgs.). *Urí e Wāxi: estudos interdisciplinares dos Kaingang*. Londrina: Eduel, 2000b. pp. 261-292.

\_\_\_\_\_. Nome, pintura e descendência entre os Kaingang do Xaçecó. In: MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva; TOMMASINO, Kimiye (Orgs.). *Urí e Wāxi: estudos interdisciplinares dos Kaingang*. Londrina: Eduel, 2000c. pp. 293-306.

\_\_\_\_\_. Cosmologia Kaingang e suas práticas rituais. In: TOMMASINO, Kimiye; MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva (Orgs.). *Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang*. Londrina: Eduel, 2004a. pp. 267-284.

\_\_\_\_\_. As religiões cristãs entre os Kaingang: mudança e permanência. In: WRIGHT, Robin M. (Org.). *Transformando os deuses: igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil* (Vol. II). Campinas, Editora da Unicamp, 2004b. pp. 169-198.

\_\_\_\_\_. *Aspectos fundamentais da cultura Kaingang*. Campinas: Curt Nimuendajú, 2006.

VIER, Frei Frederico (Org.). *Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos e declarações*. 10. ed. Introdução e Índice Analítico de Frei Boaventura Kloppenburg. Petrópolis: Vozes, 1976.

WRIGHT, Robin M. (Org.). *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil* (Vol. 1). Campinas: Editora da Unicamp, 1999.

\_\_\_\_\_. *Transformando os deuses: igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil* (Vol. 2). Campinas: Editora da Unicamp, 2004.