

## **Nos trilhos do Vaticano II**

### Os desafios dos povos indígenas e a presença pastoral da Igreja Católica

*"Esta terra ainda vai cumprir seu ideal, Ainda vai tornar-se um grande canal".*  
[cf. Chico Buarque/Ruy Guerra, *Fado tropical*]

#### **1. Desafios da missão hoje**

A Missão lembra um longo caminho percorrido. Hoje convoca os peregrinos para a construção de "uma Igreja autenticamente pobre, missionária e pascal" (Medellín V/15) que caminha junto aos pobres. Neles "reconhece a imagem de seu Fundador pobre e sofredor" (LG 8). Nessa caminhada, o Ressuscitado se revela como caminho novo.

A caminhada é configurada por múltiplas experiências. Caminho e Missão se confundem nessas experiências inseridas na história e no dia a dia dos contextos culturais. Experiências são históricas e contextuais. Não valem para todos, nem para sempre. Têm data de vencimento. A vida cresce, o mundo se transforma e o caminho percorrido faz mudar as perspectivas. Na caminhada se cruzam muitos caminhos. A caminhada desestrutura conceitos e representações herdadas. O Evangelho desestabiliza as estruturas institucionais e mentais. Faz ver "o esplendor de Deus, que se reflete na face de Cristo (...) em vasos de barro" (2Co 4,6s.). Ser peregrino significa viver em estado de conversão.

Como pensar a Missão no mundo onde a miséria globalizada é um produto da civilização do mercado e da fartura de muita gente privilegiada? Globalização significa proximidade e distância. Os meios de comunicação forjaram uma humanidade conectada pela palavra, pela imagem e pelos negócios e, ao mesmo tempo, separada por um fosso social entre ganhadores e perdedores. Mas, o poder da mídia significa também a proximidade de um novo colonizador.

Qual é a força do Evangelho junto àquela parcela da humanidade que vive desconectada do progresso e do bem-estar? Como viver neste mundo de aceleração, acumulação e exportação numa aldeia indígena, lutando por um pedaço de terra e dignidade?

No passado, missionários e missionárias foram acusados de que a universalidade da Missão seria expressão de sua vontade de dominar o mundo. Mas, a universalidade da Missão pode ser compreendida como alternativa à globalização. A Missão é universal, porque não exclui ninguém. Se a Missão fosse geográfica,

cultural, étnica ou socialmente limitada, se ela se dirigisse apenas a uma pequena clientela de “eleitos”, seria excludente como a globalização neoliberal que desperdiça os bens de todos e permite a poucos o acesso a esses bens transformados pelo trabalho humano. O Vaticano II (1962-1965) e sua inculturação latino-americana em Medellín (1968) articularam a universalidade com a diversidade, a identidade católica com a diferença ecumênica e macroreligiosa. A Missão em sua contextualidade universal pode ser pensada como alternativa à colonização cultural e à exclusão social. Foi o Concílio Vaticano II que nos permitiu repensar o trabalho missionário profundamente.

## 2. O enfoque do Vaticano II

A Igreja do Vaticano II (1962-1965) se entende essencialmente missionária (cf. *Ad gentes* 2 e 6, *Lumen gentium* 1) e libertadora (Medellín, 1968). A novidade do Concílio não estava na missionariedade como tal. Também a cristandade colonial hasteava a bandeira da missionariedade. Missão significava expansão territorial e incorporação jurídico-espiritual num espaço de plenitude salvífica, representado pela Igreja. A missão da cristandade anunciava o Reino como uma extensão da Igreja.

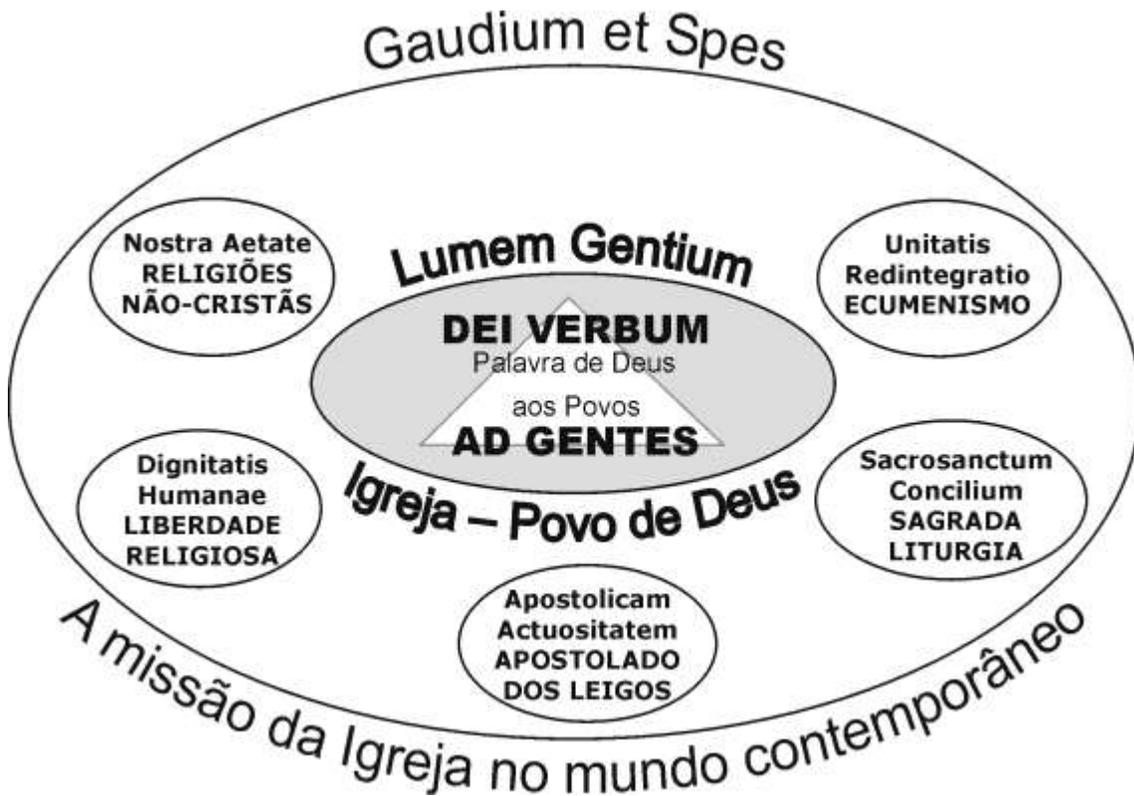
O Vaticano II, com sua compreensão da ‘natureza missionária’ da Igreja, transformou o olhar sobre si mesmo num olhar sobre o mundo. Os pobres, na compreensão original do Concílio, não são apenas destinatários de uma opção, mas povo de Deus e sujeitos de uma nova evangelização. A obra da redenção que Jesus Cristo realizou “na pobreza e na perseguição” (*Lumen gentium* 8), a Igreja realiza “no seguimento do mesmo caminho” (*ibid.*). Só a Igreja dos pobres é capaz de realizar o projeto de Jesus na pobreza e com os pobres. Nos pobres, “entre as perseguições do mundo e as consolações de Deus, a Igreja avança” (*ibid.*), se constitui povo de Deus e procura servir a Cristo.

Os conteúdos essenciais do Vaticano II podem ser compreendidos como uma constelação estelar:

- 1) Deus Uno e Trino, por ser amor, é centro, origem e fim da missão da Igreja.
- 2) Através de sua palavra (*Dei Verbum*), Deus se revela e se dirige aos povos (*Ad Gentes*) dos quais é constituída a Igreja Povo de Deus cuja missão é ser “luz para os povos” (*Lumen Gentium*).
- 3) O povo de Deus tem uma missão pública, histórica e profética, a serviço dos pobres, que é, ao mesmo tempo, uma missão escatológica. Esse serviço se desdobra no serviço à unidade (*Unitatis Redintegratio*), à liberdade religiosa (*Dignitatis*

*Humanae*), ao cultivo das relações com religiões não-cristãs (*Nostra Aetate*).

4) A Igreja é, antes de qualquer estruturação hierárquica, povo de Deus. Como tal, todos os fiéis participam do sacerdócio comum (cf. LG 10) e da infalibilidade “no ato de fé”. “O conjunto dos fiéis, ungidos que são pela unção do Santo (cf. 1 Jo 2,20 e 27), não pode enganar-se no ato de fé” (LG 12). Existe uma responsabilidade colegiada entre todos os batizados que têm um papel ativo na articulação, no desdobramento concreto e na propagação da fé (cf. LG 17). A missão visa a povos adultos na fé e livres no Espírito.



5) O Povo de Deus tem por “condição a dignidade e a liberdade dos filhos de Deus”, por “lei” o mandamento novo e por “meta” o Reino de Deus (LG 9b). O Povo de Deus se constitui a partir dos pequenos, pobres e excluídos. Na lógica do Reino, os outros, os pobres e os que vivem na esfera sombria do mundo são caminhos da verdade e porta para a Vida.

6) A Igreja Povo de Deus celebra a sua fé (*Sacrosanctum Concilium*). Sua liturgia é missionária porque mostra o fim último da missão: que Deus seja louvado em tudo e em todos. “A Constituição sobre a Sagrada Liturgia” abriu, através das discussões sobre a língua vernácula (SC 54) e a integração de elementos culturais da tradição

dos povos na liturgia (SC 65), caminhos para as discussões posteriores sobre o paradigma da inculturação.

7) Deus está no mundo e envia ao mundo. O Concílio traduziu essa presença de Deus através da palavra italiana “*aggiornamento*” como uma tarefa: fazer-se presente. O fazer-se presente no mundo contemporâneo, conforme declarou o Vaticano II, é tarefa eminentemente pastoral e eclesial, portanto, missionária (*Gaudium et Spes*).

8) Essa presença de Deus encontrou a sua expressão nos textos que falam da inserção, da encarnação/inculturação (GS 32; Santo Domingo 13), da assunção da humanidade e do seu mundo cultural diversificado (AG 3b, Puebla 400), e da opção pelos pobres (GS 88, AA 8c.d, CD 13a, Medellín XIV 3,9). Também a metodologia do *ver*, *julgar*, *agir* tem a conotação trinitária do *aggiornamento*: *ver* com o olhar de Deus, *julgar* segundo o discernimento do Espírito e *agir* segundo o exemplo de Jesus.

9) A “Igreja Povo de Deus” vive o envio trinitário no seguimento de Jesus, anunciando o Reino como meta historicamente relevante e escatologicamente significativa. O novo Povo de Deus convoca toda a humanidade para o encontro definitivo com Deus.

10) A partir da universalidade, a ação evangelizadora se reveste de formas múltiplas, mas nunca isoladas ou individualistas (cf. GS 32, PO 7). No interior da “Igreja-Povo de Deus” haverá, na unidade plural do Espírito Santo, certa comunhão e diversidade de bens, dons e metas.

11) O povo de Deus é despojado no seu caminhar e convidativo no seu anúncio. O Vaticano II respalda a possibilidade da salvação aos seguidores de outras religiões (LG 16; AG 7a). Nessa abertura, o diálogo faz sentido. É um pressuposto da missão e uma categoria transcendental de liberdade e libertação.

### **3. Leitura do Concílio pelo magistério latino-americano**

Por causa da questão da terra e da cultura, o chão das aldeias indígenas, a questão do latifúndio e do solo urbano são sismógrafos que registram os mínimos tremores macroestruturais, sejam estes de natureza política, econômica ou religiosa. Os temas e as intenções do Vaticano II foram contextualizados na América Latina em inúmeras conferências e encontros sobre a ‘promoção da cultura’ (*Gaudium et Spes*, 53-59), a ‘liberdade religiosa’ (*Dignitatis Humanae*), o ‘valor salvífico’ das religiões

não-cristãs e o 'diálogo' com os seguidores de outras religiões (*Nostra aetate*, 2).<sup>1</sup> "Diálogo" é a palavra-chave do Vaticano II, como 'libertação' se tornou a palavra-chave de Medellín. O papa João XXIII, logo no início do concílio, em sua Carta Encíclica sobre a Paz dos Povos, de 1963, qualificou a descolonização dos povos como um "sinal do tempo", que marca uma nova época.

*Medellín* (1968), através do tema "A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio", realizou uma releitura do Vaticano II em torno dos eixos "opção pelos pobres", "justiça", "desenvolvimento integral", "diálogo" e "libertação".

*Puebla* (1979), cujo tema foi "A evangelização no presente e no futuro da América Latina", aprofundou *Medellín* e fez uma releitura da Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi* (1975), de Paulo VI, em torno dos eixos "assunção", "comunhão" e "participação", no contexto das ditaduras e da ideologia da segurança nacional. Evangelizar nesse contexto significa proclamar a dignidade da pessoa humana a partir de sua imagem e semelhança divina. *Puebla* reassumiu a opção pelos pobres de *Medellín* e deu apoio às Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) como células missionárias do Povo de Deus.

A Conferência de *Santo Domingo* (1992) coincidiu com a comemoração dos 500 anos da conquista da América. O tema da Conferência era "Nova evangelização, promoção humana e cultura cristã". Os delegados de Santo Domingo estavam divididos a respeito do caráter da celebração dos 500 anos. Deve-se celebrar a conquista em caráter penitencial ou em caráter triunfal dando graças a Deus pelo sucesso da evangelização em nosso continente? Apesar de intervenções exógenas sobre a metodologia, *Santo Domingo* conseguiu segurar os avanços das Conferências anteriores e acrescentou como novo eixo a inculturação.



<sup>1</sup> Cf. P. SUESS, *A causa indígena na caminhada e a proposta do Cimi: 1972-1989*. Petrópolis: Vozes, 1989.

*Aparecida* (2007) foi realizada sob um enfoque missionário: "Discípulos e missionários de Jesus Cristo, para que nele nossos povos tenham vida". A proposta missionária de *Aparecida* conseguiu desvincular a palavra "missão" do contexto histórico de colonização e submissão e a colocou no contexto de uma caminhada libertadora dos pobres. A acolhida dessa caminhada, que representa um processo sem fim, traduz-se em aproximação samaritana e em presença profética nas comunidades, em suas lutas por justiça e reconhecimento e na construção de um mundo para todos.

Na práxis missionária junto aos povos indígenas dos anos depois do Concílio e de Medellín percebeu-se, que a categoria 'os pobres' precisava ser matizada, porque os povos indígenas não cabiam simplesmente como 'os pobres dos mais pobres' nesta abordagem. A sobrevivência, resistência e continuidade históricas dos povos não têm por base a sua pobreza, mas seu projeto de vida, codificado em suas culturas. As culturas sempre são culturas de resistência, memórias da vida que venceu a morte, já que a vida só existe na resistência contra a morte. Por isso, as Conferências Gerais do Episcopado Latino-Americano de *Puebla* (1979), *Santo Domingo* (1992) e *Aparecida* (2007) acrescentaram à 'opção pelos pobres' e à 'Teologia de Libertação' também as questões da inculturação, não como alternativa, mas como seguimento de Jesus Cristo. A celebração eucarística une os dois aspectos. A eucaristia é a memória do "Verbo que se fez carne" (encarnação) e do "mistério pascal" (libertação).

#### **4. A leitura do Vaticano II pelo Cimi**

A Igreja pós-conciliar que se entende como "essencialmente missionária", lançou um olhar mais concreto ao mundo e sua realidade. E essa Igreja missionária é povo de Deus em peregrinação, constituída pelos pobres que anseiam por sua libertação. Na diversidade de suas culturas codificaram seus múltiplos projetos de vida. Através da inculturação nestes projetos, a comunidade missionária vive o seguimento de Jesus. Na inculturação, o mistério da encarnação se contextualiza – no tempo, no espaço e na convivência – como lugar teológico (*Santo Domingo*, 13). Inculturação e libertação serviram como fio condutor da nova presença missionária junto aos povos indígenas que norteou o Conselho Indigenista Missionário (Cimi).

Até o início dos anos setenta não existia uma pastoral indigenista de conjunto. A pastoral junto aos povos indígenas estava predominantemente sob a responsabilidade de prelazias, entregues a ordens e congregações religiosas. Estas,

em sua maioria, obedeceram antes a lógicas congregacionais que a prioridades pastorais. Na época da fundação do Cimi, em 1972, a sociedade brasileira e as Igrejas locais, em seu conjunto, não acreditavam na possibilidade de que os povos indígenas poderiam ter um futuro próprio, como povos e nações.

Na década desenvolvimentista dos anos 70, seguida pela década perdida dos anos 80, as palavras "civilização", "progresso" e "desenvolvimento" exerceram ainda um certo fascínio e sua contestação era difícil. Geralmente, considerava-se a questão indígena uma "causa perdida". Parecia lógico que o caminho indicado para o futuro dos 90.000 (segundo dados do governo militar da época) ou 180.000 índios, segundo o recenseamento do Cimi de então, seria a integração nos padrões culturais e jurídicos da sociedade nacional e a assimilação étnica e religiosa. A perspectiva de integração na sociedade classista dispensaria a demarcação das terras dos índios e a sua proteção específica, a perspectiva da conversão dispensaria o diálogo inter-religioso e a inculturação. A integração, na chamada comunidade nacional, tornou-se a nova modalidade do etnocídio.

No contexto da construção da Transamazônica no governo do general Garrastazu Médici (1969-1974) e no contexto das denúncias de Barbados que o Cimi iniciou seu trabalho com a 'opção pelos povos indígenas', propondo a ruptura com o modelo desenvolvimentista em marcha e assumindo uma pastoral específica, integral e amplamente articulada. Uma solução justa da questão das terras dos povos indígenas exigiria mudanças profundas do modelo econômico e sócio-político vigente, com seus pilares de acumulação, autoritarismo e hegemonia política do economicamente mais forte. Obviamente, essa opção causou conflitos, não somente frente ao Estado, mas também no interior das Igrejas locais. Sobretudo a pergunta para onde caminhariam os povos indígenas dividiu os espíritos. O Cimi começou com um ato de fé e esperança no futuro dos povos indígenas num momento em que a política indigenista oficial e os setores articulados com o governo já deram a ordem de não ressuscitar o "paciente agonizante" na UTI do progresso. Os jornais falavam do 'inevitável desaparecimento' dos povos indígenas. Hoje, cada um dos povos indígenas tem uma história traumática sobre o contato com a 'comunidade nacional' a contar.

Muitas lideranças indígenas no Brasil foram e continuam sendo assassinadas neste tempo pós-conciliar. Em 15 de julho de 1976, Simão Bororo caiu ao lado de

Rodolfo Lunkenbein, missionário salesiano, no pátio da aldeia de Meruri.<sup>2</sup> Mas, os povos indígenas sobreviveram os assassinatos e o 'progresso'. Ao lado do Movimento dos Sem-Terra, os povos indígenas representam hoje uma das poucas forças organizadas que apontam para um novo conceito de desenvolvimento, de Estado e de Nação. A Campanha da Fraternidade 2002, com o tema "Fraternidade e povos indígenas" e o lema "Por uma terra sem males", pode ser compreendida como gesto de assunção 'afetiva' do rio pequeno da pastoral indigenista, protagonizada pelo Cimi, no rio grande da CNBB e da Igreja do Brasil.<sup>3</sup>

## 5. Lembretes para a ação missionária

O que está em jogo na avaliação de "custos" e "benefícios" da presença missionária não é a não-intervenção religiosa, mas seu caráter diaconal para a autodeterminação e o reconhecimento dos povos indígenas. Em nome de uma suposta autenticidade cultural hoje querer erradicar um cristianismo historicamente incorporado na vida de muitos povos indígenas seria uma atitude tão colonialista, como a implantação do cristianismo contra a vontade de um povo que vive sua própria religião.

O "início da história" do Brasil não coincide com a conquista do país e com a formação do Estado brasileiro e os povos indígenas não estão de passagem neste continente. As nacionalidades e as histórias dos chamados povos latino-americanos não podem ser contadas sem as histórias milenares dos povos indígenas. O cientista social trabalha com a hipótese de que a nacionalidade brasileira é, antes de ser um pressuposto, uma meta no plural e um projeto do futuro.

Os povos indígenas chamam a atenção para a fragilidade do sistema parlamentar, jurídico e para a parcialidade elitista de todo o sistema da democracia representativa. Frente à globalização do capital e do mercado protagonizado por agentes locais, as democracias administradas no interior do Estado nacional se tornam cada vez menos capazes de garantir o bem comum. Sobretudo em países

---

<sup>2</sup> Cf. P. SUESS, Rodolfo Lunkenbein, missionário e mártir. In: IDEM. *Cálice e cuia*. Crônicas de pastoral e política indigenista. Petrópolis: Vozes, 1985, pp. 101-109.

<sup>3</sup> Remeto aos diferentes textos que escrevi para divulgar a CF 2002: P. SUESS, Por uma "Terra sem Mal". Mito guarani e projeto de sororidade. In: BEOZZO, José Oscar(org.). *Produzir a esperança: projetos de sociedade e utopia do reino*. Curso de verão - XV. São Paulo, Paulus/Cesep, 2001, p. 151-174. - IDEM, Por uma "Terra sem Mal". Mito guarani e Campanha da Fraternidade 2002. *REB* 244 (dezembro 2001) 854-876. - IDEM, Fraternidade e povos indígenas. *Vida Pastoral*, XLIII/223 (março/abril 2002) 18-24. - Por uma terra sem males. Articulações da Vida Religiosa em torno da CF 2002. *Convergência* XXXVII/350 (Março 2002) 80-91.

onde os povos indígenas representam "minorias", a operacionalidade histórica de seu projeto depende de alianças com a sociedade civil e de articulações amplas.

Os povos indígenas não são anti, extra ou pré-modernos; representam a cobrança das promessas da modernidade: a autonomia, a autodeterminação, a subjetividade, a racionalidade vivencial, a articulação da diversidade cultural com a solidariedade social, o direito a visões do mundo diferentes e o reconhecimento dos direitos humanos universais.

Ao resgatar a memória histórica dos povos indígenas do esquecimento e das explicações oficiais, a reflexão teológico-pastoral fortalece suas lutas atuais. Pela amnésia estrutural das respectivas sociedades nacionais e as distorções dos vencedores que fazem confundir chavões com palavras-chaves ("laboratório racial", "comunidade nacional", "integração"), o tempo que passou e o que há de vir igualmente estão ameaçados.

Os povos indígenas não são "objeto" de pesquisas, mas sujeitos de uma memória a ser resgatada. 'Conhecimento' e 'compreensão', no paradigma ocidental que cunhou o 'ideal' da objetividade, são sempre procedimentos de identificação, de inclusão/exclusão e coisificação. Por isso, não se deve confundir 'solidariedade' e 'amor pela causa' com 'identificação'. A identificação do não-índio com o índio seria o revés da integração do índio na sociedade não-indígena.

O reconhecimento do Outro é o reconhecimento de sua alteridade. Este reconhecimento acontece em três níveis diferentes, através do direito, da estima e do amor, assim como também o não-reconhecimento pode ser registrado em nível de injustiça, desprezo e ódio. Pelo direito postulamos uma igualdade, portanto, um reconhecimento universal para todos. A estima está vinculada a valores e prestígios sócio-culturais partilhados num determinado contexto e, muitas vezes, expressos em gestos simbólicos (títulos, cerimônias, vestidos). A estima e, mais ainda, o amor fogem da obrigatoriedade do direito. Com o direito, a estima e, de certa maneira, também a solidariedade estamos na esfera da reciprocidade. O amor nos introduz no campo da gratuidade. O amor é a compensação unilateral de uma desigualdade não contemplada pela lei. Portanto, não pode ser cobrado nos tribunais, nem exigido de todos. A coerência da presença missionária deve ser avaliada sobretudo frente a essa gratuidade.

Para a pastoral indigenista é importante saber:

- a redescoberta da gratuidade radical da missão integra o trabalho de luto como perdão e conversão;

- a Igreja dispensa definitivamente a imagem, a simbologia e a atitude da 'sociedade perfeita' e assume a sua ambivalência de 'casta meretriz' junto aos pobres, povo de Deus constituído por 'santos e pecadores',
- a *aliança com os pequenos*, a *assunção da ambivalência* como filtro contra qualquer prepotência, a *gratuidade* da vida vivida como uma grande ação de graças apontam para o projeto contra-cultural de Jesus que faz os muros do templo cair, rasga a cortina do mal-estar na missão e revela o anti-projeto do Reino de Deus em curso como gigante com pés de barro;
- ao empenhar-se diariamente na defesa do reconhecimento e do protagonismo dos povos indígenas, nas lutas pelo território e na costura de alianças de solidariedade a comunidade missionária resgata, não os povos indígenas, mas a credibilidade de suas próprias Igrejas. Aparecida lembra: "Tudo o que tenha relação com Cristo tem relação com os pobres e tudo o que está relacionado com os pobres clama por Jesus Cristo" (393). A Igreja tem a "missão de advogada da justiça e dos pobres" (533); a Igreja é a "advogada da justiça e defensora dos pobres" (395).

*Paulo Suess*  
<http://paulosuess.blogspot.com>