

Missão e Alteridade

A Contribuição da Pastoral Indigenista na *missio Dei*

ou

Os Outros como Sinais¹

Roberto E. Zwetsch

“Há que se ouvir o silêncio dos povos; é o que nos dá a vida e a consciência...” (Rigoberta Menchu².)

Introdução

Matutando sobre que tema abordar nesta ocasião, lembrei-me do que escrevera na dissertação de mestrado, de quão pouco a questão indígena aparece na nossa reflexão teológica mais elaborada. Basta dar uma olhada nos *Estudos Teológicos*. Ali não encontrei mais do que nove artigos que se referem explicitamente aos indígenas e/ou à missão junto a esses povos³. Decidi, então, trabalhar com o tema que me persegue há mais de 10 anos.

Na verdade, a questão indígena aparece com frequência somente a partir dos anos 70 e principalmente nos periódicos da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB). Fiz um levantamento para a dissertação e constatei que tanto a *Folha Dominical* como o *Jornal Evangélico* destacaram o tema de forma crescente⁴. O importante não é tanto a quantidade, mas o fato de que, nos anos 70, 31% das notícias procedem da IECLB, dos seus campos de trabalho, enquanto nos anos 80 este percentual atinge 73%. Quer dizer, as notícias nos dão um parâmetro relativo, mas seguro, para afirmar que a questão indígena assume um lugar de certo destaque na prática pastoral de alguns grupos e na discussão pública da IECLB somente a partir dos anos 70.

Houve um lapso de tempo de quase 60 anos durante o qual o tema esteve ausente. Osmar Witt já nos trouxe interessantes informações na sua preleção inaugural, ao focar algumas tentativas de aproximação aos povos indígenas que datam do final do século passado e inícios deste. Entretanto, como ficou claro em sua exposição, havia limitações tanto financeiras como humanas, mas sobretudo uma barreira ideológica, a germanidade, que impediu os nossos antepassados de estabelecerem relações significativas com os povos da terra. É que havia uma disputa em jogo. Esta prevaleceu sobre outras possíveis atitudes. Tratava-se de conquistar a terra de cultivo. E a terra era indígena. Daí o conflito inevitável.

É claro que nesta avaliação deve-se ser prudente. Os colonos imigrantes evangélicos serviram, na verdade, de pontas-de-lança de um projeto colonizador arquitetado pelo Império e pelas empresas de colonização, além de suplantarem o negro escravo. Serviram também de válvula de escape para a pressão demográfica sobre a terra no país de origem. Enquanto lá se realizou a reforma agrária, aqui se partiu para a colonização. Mas esta só foi possível à custa da terra e da vida dos povos indígenas. Estes fatos nos constroem hoje em dia quando abordamos a questão. “Na maioria das vezes, os indígenas não nos viram como discípulos de Jesus Cristo, mas como adversários e invasores”, escreveu Martin Dreher⁵.

Como se deu a reaproximação com a questão indígena? Quais as características dessas trajetórias missionárias luteranas nos últimos 30 anos? Que podemos aprender delas? É o que tentarei responder no que se segue.

1. Memória: Missão e Colonização São Inconciliáveis

A questão indígena entrou na nossa agenda pastoral a partir de dois fatores: um deles é a vocação que certos pastores e pastoras, leigos e missionários sentiram ao se defrontarem com o desafio dos povos indígenas. O outro diz respeito a uma nova postura diante da realidade nacional, quando se decidiu finalmente ser “Igreja de Jesus Cristo no Brasil”⁶.

Osmar Witt nos recordou outro dia alguns dos nomes do passado: Bruno Stysinski, Adele Pleitner, Otto von Intrzenka e Kurt Haupt. Eu poderia acrescentar o pregador itinerante Wilhelm Lange, em 1922, ou o Dr. Paul Aldinger, ambos interessados em atender aos *Xokleng* de Ibirama/SC. No Paraná, o também pastor itinerante F. Kuhr, na década de 20, escrevia numa prédica às comunidades luteranas que foi o próprio Deus quem colocou “os indígenas de forma semelhante ao pobre Lázaro diante das portas”, de modo que seria uma vergonha se não se fizesse pelo menos uma tentativa de trabalhar com eles. E acrescenta: “Amigos, este é um problema de vocês! Se vocês se estabeleceram na terra dos indígenas, então é justo que façam chegar aos pobres aflitos a palavra de Deus.”⁷

Pelo menos isto. O problema, entretanto, se situa noutro lugar. Para Kuhr, as comunidades não seriam tão pobres a ponto de não poderem realizar tal missão. Mas esta idéia nem lhes passava pela cabeça. “Elas (as comunidades) não são é interessadas e talvez estejam apenas ocupadas consigo mesmas. Com a aceitação dessa tarefa não percebem que se tornariam vivas e fortes.”

O pastor Georg Leistner, em 1932, visitou os *Kaingang* nas imediações de Cândido de Abreu/PR e descreveu assim como encontrou a aldeia:

Aqui a estrada está interrompida com pedras. O que se passa? Nós estamos entre os indígenas... Logo nos alegramos pelo fato de nos terem conduzido até suas casas, que de modo geral estavam bem limpas. Tão logo nos convidaram a sentar, nos ofereceram o cachimbo da paz brasileiro, o chimarrão... Logo começamos a conversar. Quando lhes disse que tínhamos algo a lhes dizer sobre o grande Deus, e que

eu gostaria muito de permanecer com eles e conversar muito sobre este Deus e lhes ensinar a ler e a escrever, eles concordaram. Logo percebi, porém, que já haviam sido batizados. Mas isto aconteceu do jeito bem católico. O padre veio, juntou a todos, batizou e agora estão todos de novo entregues a si mesmos, permanecendo nas suas concepções pagãs. O padre que os batizara, pensei comigo, deveria pensar que fossem estúpidos. Eu ficava triste ao ouvir sobre a “missionização dos indígenas”. Nós brancos evangélicos, que lhes tomamos as terras e os arruinamos, tínhamos a obrigação de lhes trazer o evangelho. Mas nós geralmente dormimos. Num outro lugar encontrei novamente indígenas, que, porém, estavam tão embriagados que não se podia conversar com eles. A gente devia, diante do “selvagem”, ter vergonha de ser branco e de ser branco cristão.⁸

Vocês percebem que a perspectiva cristã aqui apresentada é etnocêntrica, mas sem dúvida temos aí exemplos de que havia sensibilidade e uma consciência muito clara quanto à questão indígena. Há um reconhecimento explícito da ruína que causamos — enquanto colonização branca dominante — aos povos indígenas, tomando suas terras, embriagando-os com cachaça e batizando-os em nome de Jesus. De certa forma, essas pessoas foram precursoras de uma caminhada que só mais tarde veio a ser assumida como um desafio para nós e a partir de outros pressupostos teológicos.

Num outro extremo do panorama colonial, temos a ideologia da empresa colonizadora, que se expressa em jornais da época. No jornal *Der Urwaldbote*, de Blumenau, em fins do século XIX, encontramos um exemplo dessa ideologia antiindígena hegemônica em amplos setores durante a colonização: “Os bugres atrapalham a colonização entre planalto e litoral. É preciso acabar com essas perturbações de modo total e o mais depressa possível. Pontos de vista sentimentais, que consideram injustas e imorais caçadas movidas aos bugres são inoportunos.”⁹

A única atitude plausível em termos evangélicos é considerada inoportuna. A perspectiva do colonizador é totalizante e não permite um outro olhar. E se os indígenas tivessem tido força suficiente para se contrapor ao projeto estrangeiro? Seria a sua violência também inoportuna? Ou inoportunos foram os imigrantes? Da perspectiva indígena, a resposta é: desgraçadamente, sim!

Por isso, considero colonização e missão como processos inconciliáveis, segundo uma expressão de Hans-Jürgen Prien¹⁰. O problema dos colonos foi o fato de estarem cativos de uma visão egocêntrica marcada pelo paradigma civilizatório. E quando alguns perceberam o desafio missionário que os povos indígenas representavam, só o faziam visualizando-os como povos carentes: de ajuda, de riqueza, do evangelho, de Deus. Tal visão é estreita demais porque reducionista. É que o outro é visto exclusivamente a partir de parâmetros externos, sem se levar em conta a sua cultura e tradição.

Henrique Krause coloca a pergunta certa: com uma concepção de missão acrítica, ingênua, piedosa, não se estaria anunciando de forma contraditória o Deus dos opressores e exploradores e assim legitimando a sua real situação? Não se

estariam enquadrando os indígenas como seres inferiores porque diferentes? Com tal antropologia e concepção teológica não se poderia ter ido mais longe.

Isto nos leva ao ponto seguinte.

2. Missão como Ação Desenvolvimentista

A partir dos anos 60, numa outra situação histórica, marcada por um outro tipo de desenvolvimento capitalista, de modernização da infra-estrutura do país, iniciam-se novas tentativas missionárias junto aos povos indígenas. Duas experiências, para ser mais preciso. Uma delas teve como protagonistas o pastor Friedrich Richter, sua esposa Cordula, o indigenista Fritz Tolksdorf e outros trabalhadores. Richter havia sido enviado pela direção do Sínodo Riograndense para pastorear uma pequena comunidade de evangélicos luteranos que surgira na Gleba Arinos, norte do Mato Grosso, com uma colonização dirigida pela empresa dos Irmãos Mayer, de Santa Rosa/RS. O seu interesse maior, no entanto, era viver e trabalhar com os indígenas. Na primeira oportunidade, ele partiu ao encontro dos *Rikbáktsa*, também conhecidos como *Canoeiros*. Daí nasceu um trabalho que durou nove anos. Richter permaneceu nesse trabalho por quase quatro anos, enfrentando muitas dificuldades, doenças, isolamento, incompreensões. Após a sua saída, principalmente devido à doença da esposa, o trabalho foi continuado por indigenistas leigos. Mas não havia meios nem um projeto claro do que fazer entre os *Rikbáktsa*. Por isso, a meu ver, a experiência fracassou. Em 1969, a direção da IECLB entregou oficialmente o campo missionário à Missão Anchieta, dos padres jesuítas, que desde 1957 trabalhavam com este povo¹¹.

A outra experiência, mais conhecida de todos nós, porque mais próxima, é a que se deu entre os *Kaingang* de Guarita. Por iniciativa do pastor Norberto Schwantes e com o apoio da diretoria da sua paróquia em Tenente Portela/RS, surgiu um posto avançado na área indígena que visava reunir a comunidade indígena para ouvir a pregação evangélica e ensinar as crianças a ler e escrever. A escola e algumas outras melhorias logo cativaram os *Kaingang*. Em 1962, a Federação Sinodal passou a auxiliar pagando o salário de um professor. Mas isso não era suficiente para reverter o pensamento dominante junto aos membros da comunidade. Schwantes mesmo escreveu que, “embora fôssemos bem quistos pelos membros da paróquia e mesmo pela população da cidade, quase totalmente católica, organizar e manter uma escola para índios acabou sendo motivo para censura ao nosso trabalho. ‘O que o pastor tem de se meter com aquele bicharedo’, ouvíamos.”¹²

Quer dizer, mesmo uma ação assistencial e desenvolvimentista, que mais tarde teve amplos desdobramentos, não era bem vista pelos membros, de resto muito marcados pela *hybris* do germanismo. E quando havia apoio, este vinha com a argumentação mais estranha. Por exemplo, um agricultor considerava que seus

filhos não precisavam estudar. Bastava-lhes a origem alemã. Escola era coisa para caboclos e índios, pois a estes faltava “uma origem decente”¹³. É claro que tal posição não pode ser generalizada, pois de modo geral essas comunidades sempre aliaram a fé à escolarização das crianças.

A Missão Guarita, que, hoje, passou por transformações radicais e ganhou uma nova dimensão, não mais restrita àquela comunidade, mas que articula o trabalho missionário em termos de todo o povo *Kaingang*, principalmente no RS, é a experiência missionária mais desenvolvida, melhor articulada, mais duradoura e melhor documentada de todas as que se realizaram a partir da IECLB. Ela mereceria um estudo à parte, o que é impossível no breve espaço/tempo desta palestra. Remeto, pois, à leitura do que escrevi em minha dissertação. Aqui gostaria apenas de ressaltar o seguinte:

1. Em Guarita tivemos a aplicação exemplar de um modelo de trabalho missionário calcado em certas premissas teológicas e antropológicas. A teologia da missão era bastante tradicional, quer dizer, um desdobramento da Grande Comissão, que encontramos em Mateus 28.18-20. Trata-se do “Ide, fazei discípulos, batizando-os e ensinando-os”. Esta concepção de missão, no protestantismo, vem de longe e foi responsável por um amplo movimento missionário que se espalhou pelo mundo inteiro, principalmente no século XIX, considerado o “grande século das missões”¹⁴. Schwantes relembra em suas memórias: “Minha fé continuava muito simples, apesar de todos os estudos teológicos. Deus, Jesus e o Espírito Santo eram entidades com que eu contava em minha vida. Ao Triuno Deus eu pedia solução para o que me afligia e a Ele agradecia em altos brados, em situações como esta (do seu casamento).”¹⁵

2. Guarita passou por diversas fases: uma primeira, de 1960 a 1966, que foi a fase da implantação do projeto, fase que definiu a escola de monitores bilíngües e o ensino de técnicas agrícolas, com o uso do trator e agrotóxicos como prioridades. Uma segunda, que se iniciou com a construção do novo posto missionário, em 1964, mas que se consolidou em 1967 e se estendeu até 1981. Este é o período que se caracteriza por um intenso e rápido movimento de evangelização, iniciado por Schwantes, mas levado a cabo sobretudo por missionárias lingüistas vinculadas ao Summer Institute of Linguistics. Sobressaem aí o trabalho de Ursula Wiesemann, que dedicou 20 anos de sua vida à tradução do Novo Testamento para o *kaingang*, e de Barbara Newman, que ajudou a estruturar a escola de monitores bilíngües, com todos os percalços que uma associação com a FUNAI comporta. A escola, como atividade-padrão no projeto missionário de Guarita, praticamente concentrou a maior parte dos esforços dos obreiros e administradores. Tanto assim que, a partir do momento em que um pastor foi trabalhar em tempo integral na Missão, o pastor regional Germano Burger sentiu-se no dever de registrar: “Que o sr. seja ‘orientador teológico’ à disposição do índio Filincio e de outros líderes

da comunidade evangélica dos índios, estendendo sua função pastoral especialmente aos nossos professores e colaboradores na Missão.”¹⁶

Na verdade, a comunidade evangélica *Kaingang*, fruto desse trabalho missionário e com fortes influências pentecostais, sobreviveu de um modo muito peculiar. Ainda hoje, congregando em torno de 20 famílias, costuma se reunir três vezes por semana, duas em casas e uma na capela com a presença do pastor. Nesses cultos, que se caracterizam por muito canto e oração, a pregação não é o mais essencial. Parece que a comunidade indígena reinterpretoou a seu modo a fé cristã e considera a *confissão* o momento mais forte do culto. Tanto isto é assim que quando alguém decide fazer parte dessa comunidade ele afirma: “Eu confessei e agora sou IECLB.”¹⁷

A terceira fase, que se estendeu de 1982 a 1990, foi marcada pela crise do projeto desenvolvimentista, pela reorientação que ocorreu após um período de avaliação e as novas perspectivas que se abriram com a expulsão de todos os obreiros em 1985. Este período se caracteriza por uma nova postura antropológica e teológica, segundo a qual a Missão deixa de ser um braço aliado e complementar do projeto da FUNAI, do projeto oficial do governo, e começa a dar contornos novos à sua ação missionária. Iniciou-se um projeto de minicooperativa que visava libertar os *Kaingang* da dependência dos arrendatários e atravessadores e praticar um novo modo de trabalhar com a terra, mais voltado para as necessidades indígenas que do mercado regional. É o período em que a Missão se posicionou contra os arrendamentos das terras indígenas a granjeiros de fora. A tentativa de organização autônoma da comunidade foi, porém, abortada. No momento em que os obreiros assumiram uma atitude mais consciente e crítica em relação a toda a situação social, econômica e política, os representantes do Estado e a própria liderança indígena, aliada a interesses externos, já não apoiavam mais a Missão. Começou, paulatinamente, o boicote que iria se consumir com a expulsão em 1985.

Essa experiência tem, porém, um precedente importante. A Missão Guarita, desde o início do projeto, foi marcada pelo paternalismo missionário que se manifestava tanto na estrutura da missão como na sua teoria. Apesar de passos importantes rumo à autodeterminação indígena, dados sobretudo depois da expulsão, o pastor Lúcio Schwingel, em 1988, ainda refletia o seguinte: “O pior de tudo será romper com o tradicional paternalismo que a gente encarnou.”¹⁸

3. Para mim, a virada nesse projeto ocorreu em 1981. Num texto intitulado *Linhas de trabalho para o Centro Educacional e Assistencial Indígena (CEAI)*, redigido pelo missionário norueguês Ornulf Steen em conjunto com o engenheiro agrônomo Sighard Hermany, a Missão Guarita fez a sua crítica à política indigenista oficial de integração. Optou, então, por uma *pastoral de convivência*, isto é, uma nova estratégia que reelabora as suas relações com a comunidade indígena baseando-se no respeito à cultura e no apoio à autonomia e autodeterminação indígenas. Esta mudança, porém, se fundamenta teologicamente nos conceitos de

criação e justificação e não mais na teologia da Grande Comissão, como na tradicional teologia missionária que vem do século passado. O documento afirma que é necessário colocar-se contra a política de integração. Por uma razão muito simples: o sentido da integração é que o índio deixe de ser índio e assim não seja mais motivo de problemas para o “desenvolvimento” do país. Integrar o índio é reduzi-lo a um pária, um mendigo que só pode ser assimilado no ponto mais baixo da sociedade brasileira. Isto é injusto, afirmam os missionários. A sociedade dominante não tem o direito de definir o futuro dos povos indígenas, pois são criaturas de Deus, com direitos e deveres iguais, de modo que não compete a ninguém determinar o seu destino. A convivência proposta como ação missionária significa um encontro entre representantes de diferentes culturas, no qual prevalecem respeito e valorização mútua. Diz o documento:

Para chegar a tal ponto é necessário reativar dentro dos povos indígenas a autovalorização deles, a cultura, a língua, em fim (sic) as tradições, tudo baseado no fato que são criaturas de Deus e como tais têm valor absoluto. Acreditamos que o próprio Jesus Cristo, a sua ação libertadora e salvadora consiga despertar uma autovalorização positiva dentro dos povos indígenas, sempre baseada no fato que Deus os criou como povos indígenas e que Jesus morreu por eles como povos indígenas.¹⁹

Os povos indígenas são criação de Deus. Este é o argumento para a igualdade de direitos que lhes é negada pela sociedade dominante. Além disso, diante de Deus não há diferença entre os seres humanos, pois todos carecemos e somos igualmente justificados pela graça de Deus (Rm 3.23s.). Esta perspectiva teológica é que permite uma ação missionária condizente com as lutas indígenas por autonomia e autodeterminação. Outro elemento importante nesse momento é a presença do leigo teologicamente consciente junto com o pastor, redefinindo os caminhos da ação missionária. O que isso pode significar para nós, hoje?

3. Missão como *missio Dei*

Abro um parêntesis para colocar um outro conceito de missão que passou despercebido aos missionários que atuavam na pastoral indigenista nos anos 60 e que, a meu ver, poderia ter evitado muito debate estéril e ajudado a avançar num projeto verdadeiramente solidário e não-paternalista. Trata-se da missão entendida como *missio Dei*. Recentemente, Martin Dreher escreveu um opúsculo interessante sobre o assunto. Aí, ele afirma:

A missão de Deus é a reunião do povo de Deus que ocorre na ação divina, iniciada em Cristo (...) Caso identificarmos ambas as missões, a missão de Deus e a missão da Igreja, *relativizamos* o que aconteceu em Cristo e retiramos a Igreja da participação na missão de Deus ou colocamos a atividade missionária das Igrejas como valor absoluto. De fato, a Igreja sempre só pode *participar*, crendo na missão de Deus. Assim, se a IECLB tiver *sua* missão, essa, certamente, não será a missão de Cristo

(...) A missão da Igreja só pode ser participação na missão de Deus, representando a tensão entre o Reino que esperamos e o mundo em que vivemos.²⁰

Tal teologia da missão tem suas raízes no movimento missionário dos anos 50 e se expressou na Conferência Mundial de Missão em Willingen, em 1952. Um dos primeiros teólogos luteranos que articulou missão como *missio Dei* foi precisamente Georg F. Vicedom, teólogo e missionário de Neuendettelsau que muito poderia nos ter ajudado se o tivéssemos levado mais a sério. Ele afirmou, no seu livro *Missio Dei* (1958), que missão é ação incondicional de Deus, é sua obra primeira e que essa *missio Dei* se realiza para a salvação da humanidade. Cristo é o centro dessa missão de Deus. Por isso a cristologia é o coração da fé cristã e, portanto, de toda a teologia. Com Lutero poderíamos dizer que teologia cristã é teologia cristológica, ou melhor, teologia da cruz. Esses pensamentos de Vicedom remontam à antiga doutrina da Trindade, pela qual Deus é sujeito e objeto do envio. Deus é o que envia e é o enviado, como Filho e Espírito Santo. Aqui nos encontramos no próprio mistério último de Deus, escreve Vicedom. Por isso, na missão a soberania pertence a Deus.

A *missio ecclesiae* só pode ser corretamente entendida e vivenciada nessa correlação. Através da missão da Igreja, é Deus mesmo que constantemente envia seus missionários e até se antecipa a eles. Daí por que Igreja verdadeira só existe na missão, enquanto é Igreja missionária. Aí estão sua vida e sua razão de existir. Do contrário, afasta-se de Deus e se equivoca na infidelidade ao seu próprio ser. Missão e Igreja são obra de Deus. Por isso não poderíamos falar da “missão da Igreja” e muito menos da “nossa missão”. Só poderíamos falar de Igreja e missão, entendida a Igreja como instrumento através do qual Deus realiza a sua *missio* no mundo com vistas à redenção de toda a humanidade.

Mais tarde, Vicedom continuou suas pesquisas e chegou a afirmar claramente que o objetivo da missão de Deus é o Reino. Este é a última obra de Deus. Para Vicedom, o objetivo da *missio Dei* é incorporar a humanidade no reino de Deus e partilhar com ela as dádivas deste reino: a paz, a justiça, o amor. A obra de Deus é esta: que seu reino venha. A apostolicidade da Igreja diz respeito, em última instância, ao reino de Deus.

Esse reino, entretanto, não é realidade última simplesmente. Em Cristo, já tivemos as primícias do Reino e a partir do seu Espírito, que atua, o Reino vai se realizando — imperceptivelmente — em meio à história de nossas vidas e povos. Daí a teologia dos sinais do Reino, dos sinais dos tempos.

Vicedom ainda correlaciona a missão com a compaixão de Deus, que se manifesta na cruz de Cristo. Deus é misericordioso e sua obra visa reatar as relações de comunhão com os seres humanos, livrando-os do pecado, da morte. Isto ele o faz com longanimidade e paciência, através de juízo e graça. Por isso, a fronteira entre o Reino e o Anti-Reino só é possível desvendar através da fé, da pertença ao reino de Deus, e nunca aprioristicamente.

O Reino, por sua vez, não tem fronteiras, pertence a todos os seres humanos, também aos pagãos. Ainda assim, Deus chama, e este chamado inclui a justiça do Reino. Por isso, são bem-aventurados os perseguidos por causa da justiça. Deles é o reino de Deus. O ministério da missão nasce do sacerdócio universal de todos os crentes, de modo que sua distorção maior é quando passa a ser tarefa de alguns poucos abnegados ou especialistas. A Igreja é portadora dessa mensagem, mas não exclusivamente! Pois ela só é verdadeira enquanto se coloca a serviço do Reino. A ressurreição de Jesus aponta para a universalidade do Reino que supera toda a contradição que havia entre a sua missão exclusiva junto aos judeus e seu envio universal. Agora vivemos sob o sinal daquele que vem. E esta esperança se expressa quando oramos na Santa Ceia “até que ele venha”.

É surpreendente que tal enfoque missionário não tenha tido maiores consequências para os missionários de Neuendettelsau que atuaram no Mato Grosso e Guarita. Entendo que, a partir dessa reinterpretação da tarefa missionária e do compromisso da própria Igreja em face dos povos indígenas, se poderiam ter dado passos mais firmes em direção a uma pastoral indigenista que incorporasse o elemento crítico tanto com relação à tradição eclesial quanto diante do *status quo* antiindígena.

4. Pastoral Indigenista como Pastoral de Convivência

Mas, como a missão é de Deus mesmo, por outras vias chegamos aqui no Brasil a novas formulações missiológicas semelhantes a essas de Vicedom, avançando para outras intuições, só que desta feita como fruto de novas experiências no campo da missão entre os povos indígenas, aliadas a questionamentos e exigências oriundos da própria realidade nacional e continental.

Um primeiro passo foi dado ao nos confrontarmos com a realidade indígena e reconhecermos os seus justos reclamos em termos de justiça, terra e dignidade. Houve aí várias iniciativas importantes. Em 1975 e 1976, por exemplo, dois encontros de estudantes de Teologia e de outros cursos, com a participação de professores de Teologia, sociólogos e antropólogos, realizados em Guarita, significaram para a IECLB a assunção da crítica feita em Barbados (1971) contra o colonialismo político e eclesial. Reconheceu-se que a missão cristã discriminou os povos indígenas, coisificando e submetendo esses povos em troca de uma futura compensação eterna. Denunciaram-se o caráter espúrio da ação missionária e o fato de terem assumido características de empresas recolonizadoras e de dominação. Por fim, assumiu-se o compromisso de abandonar toda e qualquer prática conivente com a opressão e a injustiça, denunciar a exploração das comunidades indígenas por parte de setores da sociedade nacional e proclamar com confiança o evangelho libertador de Cristo. Nesses encontros, dois pontos básicos

foram, portanto: a autocrítica da missão tradicional e o respeito à cultura e autodeterminação indígenas.

Missão, desde então, está vinculada estreitamente com a justiça. Isto aparece na *Carta pastoral às comunidades da IECLB sobre a situação do índio no Brasil*, de 1978, assinada pelo então secretário de Missão, Friedrich Gierus. Esta Carta é o equivalente, para a questão indígena, ao documento *Nossa responsabilidade social*, de 1975. Chegávamos um pouco atrasados ao debate, é verdade, mas chegávamos para ficar. Desde então, na IECLB, o debate tomou outros rumos, uma vez que os povos indígenas foram reconhecidos como parte interessada na definição de uma ação conseqüente. Não era mais possível formular uma compreensão de missão que passasse por cima dos clamores indígenas ou que definisse *a priori* o que era bom, agradável e salvífico para eles.

Colocou-se abertamente a questão da cultura e, a partir daí, o pressuposto da alteridade. Isto se refletiu na própria terminologia adotada. Antes, falava-se em missão *indígena*. Desde então “indígena” é, como sempre deveria ter sido, qualificativo para a ação exclusiva da comunidade indígena. A ação missionária, enquanto ação estranha, de fora, só pode ser *indigenista*. Daí, portanto, falar-se hoje em *pastoral indigenista*, que se poderia definir como a ação de cristãos/ãs solidários/as com os povos e as causas indígenas. A linguagem é parte do processo e deve refletir, quando condiz com a realidade, as contradições presentes nessas relações.

Faz parte desse processo o surgimento do COMIN — Conselho de Missão entre Índios, em 1982, formado por leigos e pastores comprometidos com a causa indígena. O COMIN, órgão assessor do Conselho Diretor, vem conquistando seu espaço na Igreja como órgão de articulação do apoio, solidariedade e debate em torno da questão indígena. Há dificuldades e indefinições, mas sem dúvida esse pequeno e ativo grupo já prestou um enorme serviço às comunidades indígenas, ao trabalhar para mudar a imagem que se tem desses povos nas comunidades luteranas.

Essa pastoral indigenista, forjada nos anos 70, definiu algumas balizas muito práticas e exigentes: era necessário e urgente conhecer a cultura, falar a língua, compreender as tradições indígenas, para melhor poder responder aos clamores das comunidades. Entretanto, não como condições para melhor dominar, mas antes para prestar um serviço mais eficaz e respeitoso. Os missionários e missionárias passaram a adotar uma nova metodologia, que foi designada pela palavra *convivência*²². Surgiu a pastoral da convivência, que, se não é original no caso da ação indigenista, pois de certa forma sempre houve convivência nas frentes missionárias, recebeu aí um cunho particular, dadas as demandas, a própria cultura indígenas e a mudança de atitude de missionários/as.

Um dos pontos fundamentais dessa pastoral foi a primazia da escuta sobre a palavra explícita. De uma pastoral catequético-conversionista passou-se a uma postura de escuta e de compromisso com a vida e o futuro das comunidades indígenas. Esse compromisso implicava reler a palavra de Deus com os olhos da vida do povo indígena e não simplesmente com a idéia que fazemos das coisas e

dos fatos. Fidelidade à cultura e vida indígenas, posição crítica diante daquilo que provoca a opressão e a discriminação desses povos, e uma esperança contra toda esperança — estes os critérios que nortearam a releitura bíblica que passamos a fazer na ação missionária indigenista.

Nesse contexto, a teologia da encarnação de Jesus Cristo foi um auxílio inestimável. Pois, pela encarnação de Deus em Jesus de Nazaré, Deus se tornou humano, partilhando conosco o dom da vida abundante. Deus assim se identificou com todos, mas de modo especial, ou preferencial, com os mais pobres, com os pequeninos, com os oprimidos. A ênfase nesta particularidade de Deus, verdadeiramente escandalosa para certas teologias, nos ajudava a afirmar que Jesus nasceu também em Nonoai²³, em terra *Kaingang*. Houve, porém, aqueles que o rejeitaram. Por isso, o evangelho é sempre sinal de contradição. Aqui, sobretudo, ele é uma mensagem de conversão e arrependimento, mas dirigida à comunidade cristã, em primeiro lugar. “Arrependei-vos e crede no evangelho” (Mc 1.15) lembra-nos que a vivência do amor ao Outro não é possível sem uma conversão, uma mudança de mentalidade em relação a esse Outro, no caso, a comunidade indígena.

Assim, a teologia da encarnação adquiriu para nós uma dimensão missionária que nos comprometia visceralmente com as lutas das comunidades indígenas. Porque nos alertava para as implicações do amor de Cristo como amor ao Outro. Ela nos enviava numa atitude de serviço e aprendizado. Esse modelo tinha a ver com a *kenosis* (Fp 2.5-11) do próprio Jesus e se justificava por causa da desigualdade ou assimetria entre os povos indígenas e os missionários cristãos. O nosso esvaziamento significava colocar-nos ao nível do povo, assumindo o seu modo de vida e suas aspirações, e isto pelo menos como disponibilidade interior e metodologia de trabalho. Essa atitude ético-teológica tinha sua contrapartida numa pedagogia libertadora que se baseava principalmente nas idéias de Paulo Freire²⁴. Mas a própria restrição já indica a insuficiência ou inadequação da terminologia encarnacionista, uma vez que não existe esvaziamento total nem perda de identidade.

O paradigma da convivência ou da inculturação, nesse sentido, foi mais longe porque, preservando a identidade do/a missionário/a, evitava que se caísse em romantismos ou esquizofrenias²⁵. Essa postura mais realista e humilde, ou despreziosa, exigia, por outro lado, ousadia. Porque significava assumir um projeto periférico de libertação, o projeto indígena, contra o projeto hegemônico da sociedade dominante, à qual pertencia o/a missionário/a. Aliado/a à comunidade indígena, o/a missionário/a assumia uma nova relação simétrica, ou de reciprocidade entre diferentes. Assumia o projeto do Outro como parte do projeto missionário. A perspectiva mudou. Não se trata mais apenas de, através do despojamento, colocar-se ao lado do povo indígena. Trata-se também de se tornar cooperador, aliado dos povos indígenas contra a opressão que vem da sociedade dominante.

Essa compreensão da prática missionária indigenista, como não poderia deixar de ser, resultou em muita incompreensão e perseguição. Missionários foram expulsos de áreas indígenas por agentes do Estado, procurados na selva por forças

militares, denunciados por empresários, latifundiários e seringalistas por práticas de subversão da ordem, caluniados como devassos, corrompidos, até idólatras, e não por último assassinados brutalmente, como foi o caso de vários missionários católicos, entre eles um saudoso amigo que aqui trago à memória, o irmão Vicente Cañas, jesuíta espanhol que deu a vida pela terra e dignidade do povo *Enauenê-Nauê*.

5. A Dignidade do Outro: Alteridade

As comunidades indígenas se organizam de forma autônoma e segundo regras sociais próprias que as singularizam no contexto da nação brasileira. Essa singularidade se deve basicamente a fatores de ordem cultural. Se entendemos a cultura como um intrincado modo de ser e viver, que diz respeito aos sistemas adaptativo, associativo e interpretativo, vamos perceber que essas sociedades se estruturam de forma relativamente autônoma e não integrada nas relações de dominação e exploração da sociedade capitalista que predomina em nosso país. Quando muito, elas se vinculam marginalmente ao mercado, sobretudo como consumidoras de um conjunto restrito de bens e produtoras de um reduzido rol de produtos. Suas economias de troca, relativamente auto-suficientes e baseadas na produção familiar, configuram sociedades sem Estado. Essa ausência é que distingue a sociedade tribal de uma civilização como a nossa²⁶. Na verdade, tal ausência não é acaso. É uma decisão da sociedade indígena, que pode ser definida como sociedade contra o Estado (Pierre Clastres²⁷). Essa relativa autonomia é que explica as dificuldades, às vezes intransponíveis, que os agentes do Estado sentem para impor sua autoridade nos postos indígenas da FUNAI. Não há como obrigar um indígena a fazer o que outro pretenso superior hierárquico exija. As hierarquias, que certamente existem, seguem outros padrões, regulados por regras complicadas e que são de domínio exclusivo indígena, muitas vezes incompreensíveis para agentes externos desavisados. O que vale para o funcionário público vale também para o/a missionário/a.

A sociedade tribal regula ainda a sua atividade econômica vital segundo um princípio de reciprocidade. Lori Altmann escreveu um belo trabalho sobre o *manaco Kulina* e a economia capitalista, no qual descreve com muitos detalhes como funciona a reciprocidade (no caso, o *manaco*) entre os *Kulina* e como este princípio de organização social e religiosa permite o equilíbrio e a reprodução da comunidade indígena de modo eficaz e complexo. Importante é ressaltar que numa sociedade baseada na reciprocidade pode haver penúria e abundância, mas não a acumulação para poucos e a miséria para muitos²⁸.

Um exemplo pode tornar mais transparente esse fato social. O chefe *Kulina* é tudo menos aquele que manda. Ele se caracteriza por ser um bom orador, trabalhar muito, ter roças grandes, saber distribuir o que tem e ser generoso, dar bons conselhos e proporcionar grandes festas. Ora, este perfil é o inverso do que

se vê em sociedades como a nossa. Por isso, o chefe indígena geralmente é o mais pobre de todos. É claro que há distorções, como quando entra a empresa capitalista madeireira ou o garimpo. Mas aí já estamos diante de fatos que desestruturam pela raiz a vida autônoma desses povos, entrando em cena outras determinações que complicam e modificam a vida indígena. Mas mesmo nessas situações extremas, há momentos em que prevalece *ainda hoje* uma lógica outra, a lógica indígena. Nesses casos, se podem notar a força da coesão tribal e o prestígio que essa coesão confere às lideranças. Não se sabe por quanto tempo essa resistência étnica persiste. De qualquer forma, há exemplos recentes na história indígena do Brasil que demonstram uma capacidade de reestruturação étnico-cultural surpreendente e inusitada.

Um último aspecto diz respeito à resistência étnica das comunidades indígenas. No Brasil, tem-se observado um ressurgimento de várias comunidades indígenas que se julgava desaparecidas. No Nordeste, por exemplo, numa área que compreende seis estados, da Bahia ao Ceará, contam-se hoje 43 áreas indígenas com 23 povos e uma população de cerca de 40 mil pessoas, equivalente a 17% da população indígena do Brasil. Muitas dessas comunidades, até poucos anos atrás, eram confundidas com comunidades camponesas, caboclas. Eram quase comunidades invisíveis, sobretudo porque marcadas por séculos de opressão que as tornaram culturalmente descontínuas em relação às suas origens. Ainda assim, preservando um rol mínimo de sinais distintivos, sobreviveram enquanto comunidades diferenciadas face à cultura e sociedade envolvente. Alguns povos perderam praticamente tudo aquilo que os poderia identificar como indígenas, preservando apenas a auto-identidade. Em alguns casos, permaneceu um velho rito, como o Toré, ou algum resquício da antiga ordem sócio-religiosa. Pois bem, isto é suficiente para gerar a reconstrução étnica, através da qual um grupo social minoritário não se define mais exclusivamente por seu estofamento cultural, que de resto está em permanente mutação, mas por meio de critérios políticos e sociais. Um grupo é indígena, portanto, enquanto se define e é definido como tal pela sociedade circundante (F. Barth²⁹). A etnia se define contrastivamente, estabelecendo fronteiras, limites, se utilizando de elementos culturais, próprios ou alheios, como estratégia de sobrevivência, sendo uma forma resistente de organização política que pode gerar protestos eminentemente políticos³⁰. Há que respeitar tais estratégias, procurar compreendê-las historicamente e apoiá-las solidariamente. É isto o que faz a pastoral indigenista de convivência. Só assim, aceitando a alteridade do outro como um valor, se pode recuperar parte da credibilidade que a missão cristã perdeu no afã de impor aos povos indígenas um evangelho que mais pareceu uma impostura³¹.

6. O Outro: Sinal e Desafio

Ultimamente, a pastoral indigenista de convivência redescobriu a teologia da cruz como paradigma de sua articulação teológica³². Vítor Westhelle afirmou que

o cristianismo e a cruz foram identificados com a tristeza, a miséria, a escravidão, o sofrimento alheio e que tal associação não só desvirtuou o evangelho, como produziu algo mais trágico: o seu ocultamento, a sua negação³³.

Essa constatação é reforçada por uma interpretação psicanalítica das cartas jesuítas do século XVI, feita por Roberto Gambini. Ele afirma que os jesuítas, ao contornarem o problema real da escravização indígena por parte dos colonos portugueses, deixaram de lado a cruz verdadeira (a escravidão) e subverteram a pregação da cruz. Assim,

o impacto real, genuíno e profundo da verdade cristã foi sabotado e os índios acabaram sendo escolhidos por essa constelação psicológica e histórica como aqueles necessitados de redenção. A cruz foi evitada: é esse o pecado original dos nossos patriarcas, que se recusaram a carregá-la em seus próprios ombros, e não a longa lista de pecados que os jesuítas se apressaram a atribuir aos índios.³⁴

Isso vale também para nós. Só uma dissociação entre escravidão e cruz, entre sistema dominante e cruz, somente quando a cruz for motivo de solidariedade e misericórdia, somente quando a missão estiver disposta a carregar a cruz do outro como aquele camponês ajudou a carregar a cruz de Jesus (Lc 23.26), é que haverá uma chance positiva de recolocar a questão da missão. Desta feita, assumindo a vida em conjunto com os crucificados, no caso os povos indígenas, e contando para tanto exclusivamente com a graça de Deus. Isto é viver a fé, na fé e somente pela fé. Ninguém em sã consciência aposta numa missão que aparentemente nega-se a si mesma. Pois isto parece loucura. A partir da cruz, porém, isto é possível. Quem olha para a cruz e para o que está na cruz e a compreende, aprende dela o que é o amor. Passa a viver então, como escreveu Lutero, esse “amor de cruz, nascido da cruz, que se dirige não para ali onde encontra o bem, para que se deleite, mas para onde faça o bem ao que está mal e carente”³⁵.

Quer dizer, quem assume a teologia da cruz não vive de fantasias, mas, antes, com os pés bem dentro da realidade, arrisca confiar naquele que nos interpela por meio dos crucificados. Este é o outro lado da cruz, o daqueles que estão crucificados na cruz da realidade atual, concreta, dramática, insofismável.

A revelação de Deus ocorre, para nós, apenas de forma indireta. Um desses sinais é quando Cristo se nos apresenta nos rostos crispados dos povos indígenas (Mt 25.31-46; Mt 15.21-28; Rm 11.25-36). Neles, o próprio Deus está oculto em discriminação, perseguição, sofrimento e morte. Ele se apresenta *sub contraria specie*³⁶.

É por isso que o/a missionário/a indigenista, ainda que encharcado/a de dúvidas, repleto/a de insuficiências e falta de preparo, vai assumindo resolutivo/a a causa indígena como uma causa de Deus. Pois compreendeu, afinal, que viver da fé e do amor não se baseia em condições prévias ou em perguntas do tipo quais são as obras agradáveis a Deus. Estas, como diz Lutero, não têm nome. É o crente que deve decidir, será na luta concreta dos povos indígenas, no diálogo com eles, que se poderá vislumbrar o que é necessário fazer. E isto será feito. Assumindo pecado e glória, alegria e dor, morte e inferno, salvação e libertação.

Interessante inversão pela qual o outro passa a ser sinal da revelação de Deus e um desafio para nos comprometermos com ele, bem dentro das realidades particulares, históricas, cambiantes e sempre provisórias. Dessa forma, reconhecemos que não somos nós que chegamos a Deus, mas é Ele que vem a nós, e nos desinstala e nos convoca para uma vivência solidária em direção ao seu reino, nos pobres mas também nos outros, nos povos indígenas. E isto é graça de Deus.

Demorei um bocado para dizer uma só coisa: entendo que a experiência missionária nos ensina que os outros são sinais privilegiados nos quais algo de fundamental acontece para compreendermos aquele que nos chama para uma vida plena, livre e libertada. Só quem se deixou interpelar pelo Outro no outro compreende o que é fé, cruz, teologia e amor³⁷.

Notas

- 1 O presente texto é a preleção inaugural proferida na Faculdade de Teologia da Escola Superior de Teologia (EST), em São Leopoldo, no dia 06.10.1993, reformulado após sugestões.
- 2 Citado por João Guilherme BIEHL, de uma palestra da líder indígena guatemalteca: Recozinhando-se deslocadamente (Anotações sobre Sor Juana Ines de la Cruz, Rigoberta Menchu e Modernidade), *Estudos Teológicos*, 32(2):168, 1992. Sobre Rigoberta Menchu, cf. sua autobiografia editada por Elizabeth BURGOS, *Me llamo Rigoberta Menchu y así me nació la consciencia*, México, Siglo XXI, 1991.
- 3 Klaus van der GRIP, Os índios e nós; subsídios para uma reflexão teológica sobre a realidade indígena no Brasil, 16(2):19-27, 1976; Friedrich GIERUS, Em defesa do povo indígena Kaingang; greve de fome pela justiça e paz, 26(1):81-92, 1986; Saskia OSSEWAARDE, Filho do sol, um malandro indígena, 27(2):139-152, 1987; ID., A cruz de Cristo — reflexão histórico-religiosa, 30(3):177-186, 1990; Roberto E. ZWETSCH, Las Casas — um profeta da causa indígena, 31(2):134-150, 1991; Pablo RICHARD, A teologia da libertação na nova conjuntura; temas e novos desafios para a década de noventa, 31(3):206-220, 1991; Rui BERNHARD & Harald MALSCHITZKY, Novas propostas missionárias — um desafio constante, 31(2):193-199, 1991; Martin DREHER, América latina 500: evangelização entre cativo e libertação; o compromisso histórico da IECLB, 32(1):15-26, 1992; João G. BIEHL, op. cit.
- 4 Nos anos 70 houve um acréscimo de 69% de notícias publicadas em relação aos anos 60. Nos anos 80, este acréscimo atingiu 153% em relação aos anos 60, que serviram de base da pesquisa. Cf. Roberto E. ZWETSCH, *Com as melhores intenções*; trajetórias missionárias luteranas diante do desafio das comunidades indígenas (1960-1990); dissertação de mestrado, São Paulo, Faculdade de Nossa Senhora de Assunção, 1993, p. 132.
- 5 M. DREHER, op. cit., p. 18.
- 6 Cf. Rolf SCHÜNEMANN, *Do gueto à participação*; o surgimento da consciência sócio-política na IECLB entre 1960 e 1975, São Leopoldo, Sinodal, 1992, p. 56-62 e 63-119.
- 7 Cit. ap. Henrique KRAUSE, *Geschichte und Bekenntnis der Evangelisch-Lutherischen Synode von Santa Catarina und anderen Staaten Brasiliens*; Dissertation zur Erlangung des Grades eines Doktor der Theologie; Evangelisch-Theologische Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität, München, 1989, p. 179, como também a citação seguinte.
- 8 Cit. ap. H. KRAUSE, op. cit., p. 253s. Compare-se esta descrição com outra do lado indígena,

conforme relato de Curt NIMUENDAJU UNKEL, *As lendas da criação e da destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*, São Paulo, Hucitec/Edusp, 1987, p. 28s. Nimuendaju conta que seu pai adotivo, um chefe-pajé Guarani, assim falou, em 1902, ao ser apresentado ao presidente do Estado de São Paulo: “Então vem o padre (católico) visitar-me na aldeia; eu o recebo tão bem quanto posso, mando matar uma galinha para ele e, à noite, preparar sua cama. Na outra manhã ele conta o que sabe, isto e aquilo; quando ele termina, digo eu: ‘Sim, Senhor’; ele fica satisfeito e vai embora e diz: ‘Este capitão sim, este é um bom capitão!’ — Aí quando vem o ministro (protestante), também para ele mando matar uma galinha (quando tenho), e buscar mel no mato, porque não temos açúcar; ele me conta também a sua estória e eu ouço e respondo: ‘Sim Senhor, Sr. Ministro.’ E então ele fica satisfeito e diz: ‘Este sim, este é um capitão de verdade!’ E assim os vou tratando a todos.” Comenta Nimuendaju em seguida: “Ao falar assim, o Guarani não quis absolutamente ridicularizar os esforços catequéticos dos cristãos; ele o fez para, por seus princípios, ser digno do elogio do Grande Pai.”

- 9 Cit. ap. Silvio Coelho dos SANTOS, *Índios e brancos no sul do Brasil*; a dramática experiência dos *Xokleng*, Florianópolis, Edeme, 1973, p. 112.
- 10 Cf. *La historia del cristianismo en America Latina*, Salamanca, Sígueme; São Leopoldo, Sinodal, 1985, p. 75 e 727-735.
- 11 Cf. Roberto E. ZWETSCH, op. cit., p. 160-190, para a reconstrução dessa experiência missionária e uma avaliação.
- 12 Norberto SCHWANTES, *Uma cruz em Terra Nova*, São Paulo, Scritta, 1989, p. 37.
- 13 ID., *ibid.*, p. 40.
- 14 Cf. James A. SCHERER, *Evangelho, Igreja e Reino*; estudos comparativos de teologia da missão, São Leopoldo, Sinodal, 1991, p. 10ss. Para uma história da missão luterana, p. 41-70.
- 15 N. SCHWANTES, op. cit., p. 34. Essa sua fé simples e sincera ainda o acompanha quando, pouco antes de falecer vítima de câncer, escreve: “Passo o dia deitado de dorso, entregando o meu destino nas mãos de Deus. Sou inteiramente grato pela vida que Ele me tem concedido, por tudo que tenho conseguido construir e alcançar. E peço mais um milagre, o de conceder-me mais vinte dias de vida, para que eu possa assinar a nova Constituição e assim completar meu projeto político. Mas se não for esta a vontade Dele, eu não morrerei frustrado” (p. 244). Schwantes era deputado federal por Mato Grosso, pela bancada do PMDB, mas faleceu uma semana antes da assinatura da nova Constituição de 1988.
- 16 Carta ao pastor Heinrich Güttinger, de 05.03.1973.
- 17 Cf. Roberto E. ZWETSCH, op. cit., p. 477.
- 18 Cf. *Relatório da Missão indígena Guarita ao COMIN e Secretaria de Missão*, Guarita, 17.11.1988, p. 3.
- 19 Cit. ap. R. ZWETSCH, op. cit., p. 276s.
- 20 M. DREHER, *A missão de Deus na IECLB*, São Leopoldo, ICTE, 1992, p. 9s. (Série Igreja, 2).
- 21 Cf. minha dissertação (nota 4), p. 431-434, e as demais indicações bibliográficas nas notas de rodapé.
- 22 Mário QUINTANA escreveu um poema que merece ser aqui reproduzido: “A arte de viver/ É simplesmente a arte de conviver.../ Simplesmente, disse eu?! Mas como é difícil.” (*Velório sem defunto*, 2. ed, Porto Alegre, Mercado Aberto, 1992, p. 13.)
- 23 Título de um panfleto de Natal da autoria do irmão marista Antonio CECHIN.
- 24 É interessante, a propósito, o artigo de Hermann BRANDT, In der Nachfolge der Inkarnation oder: Das “Auftauchen Gottes” in Lateinamerika; zum Verhältnis von Befreiungspädagogik und Befreiungstheologie, ZThK, Tübingen, 1981, 367-389.
- 25 Cf. Pedro Ribeiro de OLIVEIRA, O lugar social do missionário, in: Carlos R. Brandão et alii, *Inculturação e libertação*; Semana de Estudos Teológicos CNBB/CIMI, São Paulo, Paulinas, 1986, p. 18-26.

- 26 Cf. Paulo SUESS, Apontamentos sobre a libertação e a causa indígenas; uma leitura estratégica, in: Carlos MESTERS & Paulo SUESS, *Utopia cativa*; catequese indigenista e libertação indígena, Petrópolis, Vozes, 1986, p. 60-64.
- 27 P. CLASTRES, *A sociedade contra o estado*; pesquisas de antropologia política, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1978.
- 28 ID., *ibid.*, p. 63.
- 29 Cf. João Pacheco de OLIVEIRA, Fronteiras étnicas e identidades emergentes, *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro/São Paulo, nº 270, jul.-ago. 1993, 31-34. Sobre o conceito de etnia, cf. Manuela Carneiro da CUNHA, *Antropologia do Brasil*; mito — história — etnicidade, 2. ed., São Paulo, Brasiliense, 1987, p. 97-108.
- 30 A identidade étnica desses povos, afirma Paulo SUESS, deve ser pensada “a partir do estatuto de exilados e desterrados e não a partir dos imigrantes” (op. cit., [nota 24] p. 70). Esta é mais uma razão, fundamental, que diferencia o imigrante do indígena. Aquele coloca sua esperança na integração à sociedade nacional, enquanto este, na volta ou recuperação de seu território livre e libertado.
- 31 Cf. o poema *Missã da terra sem males*, de Pedro CASALDÁLIGA & Pedro TIERRA, Rio de Janeiro, CEDI/Tempo e Presença, 1980, que diz a certa altura: “Infiéis ao Evangelho/ do Verbo Encarnado/ te demos por mensagem/ cultura forasteira/”, ou ainda: “E nós te missionamos/ infiéis ao Evangelho/ cravando em tua vida/ a espada de uma Cruz” (p. 45 e 43, respectivamente). O paradigma da integração, que por muito tempo foi assumido pela missão cristã, justamente menospreza a importância da alteridade, uma vez que sua pretensão é *incluir* o outro no seu sistema, reduzindo-o a objeto, ou, no outro extremo, eliminando-o.
- 32 Cf. o documento “A máscara índia de Deus”, *Cadernos do COMIN*, nº 1, Blumenau, 1992, 29-31.
- 33 V. WESTHELLE, Missão e poder; o Deus abscondito e os poderes insurgentes, *Estudos Teológicos*, 31(2):183, 1991.
- 34 R. GAMBINI, *O espelho índio*; os jesuítas e a destruição da alma indígena, Rio de Janeiro, Espaço e Tempo, 1988, p. 85.
- 35 Martinho LUTERO, ap. Walter von LOEWENICH, *A teologia da cruz de Lutero*, São Leopoldo, Sinodal, 1988, p. 18s., nota 2.
- 36 ID., *ibid.*, p. 23.
- 37 Dom Pedro CASALDÁLIGA entendeu isso muito bem ao afirmar que a cruz, na América Latina, “é coletiva, estruturada, perpetuada. Tem suas causas e seus causantes, com nome e rosto próprios. Toda cruz — lá e em qualquer lugar do mundo — por parte dos crucificadores é um iníquo instrumento de morte. Somente os crucificados — pelo Espírito do Crucificado presente neles — são capazes de tornar redentora e libertadora a cruz. Só crucificadamente se pode ser cristão. Nenhuma cruz deve ser assumida festivamente, mas pascalmente: como ‘passagem’, necessária para o Reino, como ‘passagem’ para a vida.” (*América Central mais urgente ainda — crônica de uma viagem*, São Félix do Araguaia, abr. 1988, p. 2 (mimeo.)). Para uma apreciação filosófica da questão da alteridade, do Outro, cf. Emmanuel LEVINAS, *Totalidade e infinito*, Lisboa, Ed. 70, 1988; Enrique DUSSELL, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973, 2 tomos.

Roberto E. Zwetsch
Caixa Postal 14
Escola Superior de Teologia
93001-970 São Leopoldo — RS