

¹² Faustino Teixeira, *O resgate e a afirmação de um sonho: o X encontro Intereclesial de CEBS*, in: *Perspectiva Teológica* 88 (2000) 393-413.

¹³ João Batista Libânio, *O X Encontro Intereclesial de CEBS: leitura teológica*, in: *Revista Eclesiástica Brasileira* 60 (2000) 552.

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Dreißig Jahre Indiomissionsrat (CIMI)

Der Kampf um neue und alte Rechte

Paulo Suess

I. Entstehungsgeschichte des CIMI

Im April 1972 berief die brasilianische Bischofskonferenz (CNBB) eine Gruppe von Missionaren und Bischöfen, die sie im Hinblick auf das Indio-Statut, das in der Abgeordnetenversammlung verhandelt wurde, beraten sollte.¹ Die Bischofskonferenz war darüber hinaus aufgerüttelt durch die Anklagen der Anthropologen, die im Januar 1971 am „Symposium zum ethnischen Konflikt in Lateinamerika“ in Barbados teilgenommen hatten.² Diesen Stellungnahmen zufolge beruhte „der ethnozentrische Inhalt der Missionstätigkeit“ auf einer „im Wesen diskriminierenden Eigenart“ und auf einer wirtschaftlichen Macht, die aus der Mission Unternehmen der „Rekolonialisierung und Herrschaftsausübung“ machen würden. Im Mai 1970 hatten 32 Prälaten aus dem Amazonasgebiet die Berichte über den Völkermord an den Indios in Brasilien als „übertrieben“ bezeichnet und brachten dadurch ihre Unterstützung für die Indiopolitik der Militärregierung unter General Medici (1969-1974) zum Ausdruck. Der Bau der „Transamazonica“ (einer Autostraße, die das Amazonasgebiet von Ost nach West ganz durchqueren sollte; Anm. d. Übers.) begann, die ersten Schatten auf 29 direkt betroffene indigene Völker zu werfen.

Die von der Bischofskonferenz einberufene beratende Gruppe wurde später zum nationalen koordinierenden und beratenden Gremium für die Missionstätigkeit bei den indigenen Völkern in der Gestalt eines „Indiomissionsrates“ (*Conselho Indigenista Missionário*: CIMI). Dies war die Geburtsstunde des CIMI, sieben Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil und vier Jahre nach Medellín (Zweite Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe, 1968; Anm. d.

Übers.)³ Von seinen Satzungen her gehören zum CIMI alle Pastoralträger, die direkt oder indirekt in der Indiopastoral der Kirche tätig sind.

Der CIMI ist zu spät entstanden, als dass er den Text des Indio-Statuts noch entscheidend hätte beeinflussen können. Der Artikel des Statuts, der kirchlichen und wissenschaftlichen Einrichtungen das Recht auf Dienstleistungen einräumte, fiel am 19. Dezember 1973 dem Veto des Präsidenten Medici zum Opfer, der sich auf die Verfassung des Militärregimes von 1969 berief, die es ihm ermöglichte, ein jegliches Projekt der Legislative zu verbieten. In seiner Rechtfertigung des Vetos erklärte der Präsident, dass „die zentralen Ziele des Statuts“ die „rasche und heilsame Integration des Indios in die Zivilisation“ anstrebten.

Der Exklusivanspruch des Staates, den indigenen Völkern Beistand zu leisten, war die Wurzel der späteren Konflikte zwischen dem Staat und seiner Indio-Behörde (*Fundação Nacional do Índio* = Funai) einerseits und der Kirche und der übrigen Zivilgesellschaft andererseits. Die Funai war die Nachfolgeorganisation des *Serviço de proteção ao Índio* (SPI = Dienst zum Schutz des Indios), der 1910 gegründet und 1967 wegen Korruption aufgelöst worden war. Im „Figueiredo-Bericht“⁴ wurde der SPI für Massaker an ganzen Stämmen mit Hilfe von Dynamit, Maschinengewehren und Gift verantwortlich gemacht. Die Funai machte sich die positivistische Philosophie der Militärregierung zu Eigen und übernahm viele Funktionäre der aufgelösten SPI. Sie war vom Gesetz als „Vormundschafts-Behörde“ der indigenen Völker konzipiert. Nach der damaligen Gesetzgebung waren die Indios „Mündel“, und die Vormundschaft endete mit der Integration in die Leitkultur Brasiliens.

Zur Zeit der Gründung des CIMI, also vor dreißig Jahren, glaubten weder die brasilianische Gesellschaft noch die Ortskirchen, dass die indigenen Völker eine eigene Zukunft hätten. Im Allgemeinen wurde die Indio-Frage als „verlorene Sache“ betrachtet. Es schien zwangsläufig zu sein, dass die Zukunft der 180.000 Indios die kulturelle und juristische Integration in die nationale Gesellschaft und die ethnische und religiöse Anpassung wären. Die Aussicht auf Integration würde die Demarkation des Indiolandes und seinen besonderen Schutz überflüssig machen.

Gemäß den pastoralen Leitlinien von Medellín und den Erkenntnissen einer postkolonialen Anthropologie und aufgerüttelt durch den gegen das Volk gerichteten autoritären Charakter des Militärregimes traf ein bedeutender Teil der Missionare seine „Option für die indigenen Völker“. Seit 1974 ermöglichte der CIMI Begegnungen zwischen den Repräsentanten der indigenen Völker, nicht nur in Brasilien, sondern im ganzen indigenen Amerika. Daraus gingen autonome Organisationen hervor, die neue politische und theologische Horizonte eröffneten. Natürlich führte diese Option auch zu Konflikten, nicht nur mit dem Staat, sondern auch innerhalb der Ortskirchen selbst. Vor allem an der Frage, welchen Weg die indigenen Völker einschlagen würden, schieden sich die Geister. Zur Geschichte der Bluttaten an den Indios kamen nun auch die Morde an Missionaren und Missionarinnen dazu. Der Salesianerpater Rodolfo Lunkenbein, einer der Missionare der ersten Stunde im neu gegründeten CIMI, war auch das erste

Mordopfer im Kampf um die Demarkation des Landes „seines“ Volkes, der Bororo. Er starb am 15. 7. 1976.⁵ Andere sollten folgen.

Eine gerechte Lösung der Frage des Landes der indigenen Völker hätte tiefgreifende Veränderungen des herrschenden wirtschaftlichen und soziopolitischen Systems mit seinen Grundpfeilern von Kapitalakkumulation, Autoritarismus und unglaublich großer Willkür sowie seinen Mechanismen der Integration in die Klassengesellschaft zur Voraussetzung gehabt. In diesem Streit plädierte der CIMI für eine eigenständige Zukunft der indigenen Völker; dies erforderte eine spezifische, integrale und stark vernetzte Pastoral. Er stellte unter Beweis, dass es möglich ist, auf Herausforderungen, die eine Jahrhunderte währende Geschichte hinter sich haben, pastoral und politisch geeignete Antworten zu geben.

II. Die Sache der indigenen Völker und die Landfrage

Heute zählen wir 500.000 Indigenas. Wenn man sich vor Augen hält, dass es im Jahr 1972 180.000 waren, dann zeigt das, dass die 225 indigenen Völker auf brasilianischem Boden zu den am stärksten wachsenden Bevölkerungsteilen gehören. Von den 500.000 Indigenas, die 180 verschiedene Sprachen sprechen, leben etwa 358.000 auf ihrem traditionellen Grund und Boden, über 190.000 zogen in die städtischen Zentren, wo sie eine ungewisse Zukunft erwartet.⁶ In den letzten dreißig Jahren sind mehrere indigene Völker wieder aufgetaucht, die für die offiziellen Statistiken als ausgestorben galten. Es war nicht der CIMI, der diese Völker „erfunden“ hat, wie manche schlecht Informierte behaupten, aber zusammen mit anderen Faktoren war es sehr wohl die Arbeit des CIMI, die jenen sozialen Kontext schuf, der dieses „Auftauchen“ von mehr als fünfzig „wiederauferstandenen Völkern“ ermöglichte.⁷

Zur Zeit sind mehr als dreißig Konfessionen bzw. Kirchen mit sehr unterschiedlicher Tendenz unter den indigenen Völkern präsent. In manchen Fällen haben die Indigenas im Sinne einer Strategie der gesellschaftlichen Legitimation akzeptiert, dass das Christentum die alten Religionen überlagert. Aber diese prägten in kollektiver Verborgenheit weiter deren Identität. Bezeichnend in dieser Hinsicht ist die Begebenheit, die Curt Nimuendaju von seinem Adoptivvater aus dem Volk der Guaraní erzählt, als dieser im Jahr 1902 dem Gouverneur des Bundesstaates São Paulo vorgestellt wurde:

„Dann kommt der Padre (katholisch) und besucht mich im Dorf. Ich empfangen ihn so gut ich kann, lasse für ihn ein Huhn schlachten und nachts seine Bettstatt bereiten. Am nächsten Morgen erzählt er, was er weiß, dies und jenes. Als er zu Ende gesprochen hat, sage ich ihm: ‚Ja, Herr‘. Er ist zufrieden ... und sagt: ‚Dieser Häuptling ist wirklich ein guter Häuptling!‘ Und als der Pfarrer (protestantisch) kommt, lasse ich auch für ihn ein Huhn schlachten ... Er erzählt mir auch seine

Geschichte, und ich höre sie mir an und antworte: „Ja, Herr Pfarrer.“ Und dann ist er zufrieden und sagt: „Dieser ist ein echter Häuptling!“ Und so werde ich alle behandeln.“⁸

Um ihr Land und ihre Kultur zu verteidigen, haben viele indigene Völker heute zwei Religionen: das Christentum, um sich „politisch“ mit der sie umgebenden Gesellschaft ins Einvernehmen zu setzen, und ihre eigene Religion für die Feiern des konkreten Lebens.

Die autonomen indigenen Gesellschaften mit ihrer Subsistenzkultur unterscheiden sich von der brasilianischen Gesellschaft wesentlich durch die Frage des Landes: im Hinblick auf die Art der Inbesitznahme (ursprünglicher Besitz, nicht käuflicher Erwerb), die Art und Struktur der Nutzung (Subsistenz und kollektiver Besitz) und die religiöse Sichtweise (heiliges Land). Dieses Land ist nicht nur „Produktionsmittel“. Es ist der Ort des kollektiven Gedächtnisses des Volkes, seiner Geschichte, seiner Muße und Arbeit, wo es seine Riten des Lebens und des Todes vollzieht. Für die indigenen Völker münden letztlich alle Einzelfragen ihrer Befreiung und ihres Widerstandes in der Frage des Landes.

Die am 5. Oktober 1988 verkündete brasilianische Verfassung verspricht den indigenen Völkern die Demarkation ihres Landes innerhalb eines Zeitraumes von fünf Jahren und einige andere grundlegende Rechte. Doch viele gesetzliche Bestimmungen in der Verfassung, die sich einer breiten Vernetzung der indigenen Völker mit progressiven Teilen der Zivilgesellschaft verdanken, sind bis heute Papier geblieben. Das Dekret Nr. 1775 aus dem Jahr 1996, das die konkrete Vorgangsweise bei der Demarkation des indigenen Landesbesitzes regelt, hat diesen Prozess der Demarkation bereits dadurch schwer beeinträchtigt, dass es einem illegalen Eindringling in Indioland zugesteht, mit rechtlichen Mitteln gegen die Demarkation vorzugehen. Diese Demarkation indigenen Landes muss bis heute einen komplizierten juristischen Prozess durchlaufen.

Die brasilianische Gesetzgebung geht von drei Kategorien indigenen Landesbesitzes aus. Zur ersten gehören die traditionellerweise von den indigenen Völkern besiedelten Territorien. Gemäß Art. 231, § 1 der Bundesverfassung sind diese Ländereien Eigentum des Staates. Die den indigenen Völkern zugestanden Rechte des Besitzes und der Nutznießung der Ländereien und der natürlichen Reichtümer des Bodens, der Flüsse

Der Autor

*Paulo Suess, geboren 1938 in Köln, studierte an den Universitäten München, Löwen und Münster, wo er zum Dr. theol. promovierte. Seit 1966 lebt er in Brasilien, wo er in São Paulo den Studiengang für Postgraduation in Missionswissenschaft aufgebaut hat. Er ist theologischer Berater des brasilianischen Indiomissionsrates (CIMI) und Präsident der Internationalen Vereinigung für Missionswissenschaft (IAMS). Zahlreiche Veröffentlichungen, u.a.: *Volkskatholizismus in Brasilien. Zur Typologie und Strategie gelebter Religiosität* (München/Mainz 1978); *Vom Schrei zum Gesang. Brasilianische Meditationen* (Wuppertal 1985); *Evangelizar desde los proyectos historicos de los otros* (Quito 1995); *Weltweit artikuliert, kontextuell verwurzelt. Theologie und Kirche Lateinamerikas vor den Herausforderungen des „dritten Subjekts“* (Frankfurt am Main 2001). Für *CONCILIUM* schrieb er zuletzt „Überwindung des Bösen“ in Heft 1/1998. Anschrift: Caixa Postal 46-023, 04046-970 São Paulo/SP, Brasilien. E-Mail: suess@uol.com.br.*

und Seen leiten sich aus der traditionellen Besiedlung durch die Indigenas noch vor der Existenz des brasilianischen Staates her.

Zur zweiten Kategorie gehören die „reservierten Länder“, auf die sich das „Indio-Statut“ aus dem Jahr 1973 (Artikel 26 bis 31) bezieht, das noch immer in Kraft ist. Es geht hier um die Reservate, die landwirtschaftlichen Kolonien und bundesstaatlichen Territorien der Indios. Sie werden normalerweise vom Staat für indigene Völker und Gemeinschaften geschaffen, die ihren traditionellen Landbesitz unwiederbringlich verloren haben, zum Beispiel durch Landüberflutung beim Bau eines Staudammes für ein Wasserkraftwerk.

Die dritte Kategorie umfasst die sog. „*terras dominiais*“, das heißt Ländereien im Besitz von indigenen Gemeinschaften, die diese im Rahmen des Zivilrechtes erworben haben (durch Kauf, Schenkung, „Ersitzen“ ... vgl. Indio-Statut Art. 32). Den Landbesitz der Indigenas gesetzlich absichern bedeutet, seinen Bewohnern einen langwierigen bürokratischen Prozess zuzumuten. Das beginnt mit den ersten Berichten einer Gruppe von Technikern und zieht sich bis zur Veröffentlichung im Amtsblatt (*Diário oficial da União*) hin. Gesetzlich abgesichert ist nur Landbesitz, der durch ein entsprechendes Dekret des Präsidenten bestätigt wird. Dieses Dekret muss dann im *Diário oficial da União* veröffentlicht werden. Schließlich müssen diese Ländereien im Notariat und im Amt für Grundeigentum registriert werden.

Den Daten des CIMI zufolge wurden von 756 indigenen Territorien lediglich 236 tatsächlich gesetzlich abgesichert im Sinne der vollständig abgeschlossenen Prozedur der Demarkation. In 178 Fällen wurden keine Maßnahmen getroffen. Wenn man bedenkt, dass für die Indigenas alle Teilfragen von Befreiung und Widerstand letztlich in der einen Frage des Landes gebündelt sind, dann ist der Kampf um das Land der Indigenas auch der bevorzugte Ort einer integralen Evangelisierung.

III. Alternative Sicht und gegenseitiges Lernen

Der Kampf um die Erhaltung der Artenvielfalt, auch um die der Spezies Mensch, ist zur gleichen Zeit ein Kampf um die Befreiung des Planeten Erde. Die Sache der indigenen Völker ist von einer neuen Logik der sozialen und ökologischen Beziehungen durchwoben. Die indigenen Völker kämpfen um andere wissenschaftliche, technische und politische Prioritäten. Nach der langen Periode des Kolonialismus und nach der Epoche der Militärdiktaturen in Lateinamerika wurden fast alle Länder zu Verfassungsstaaten. Die „indigene Sache“ muss im Rahmen dieser Staaten behandelt werden, deren Institutionen äußerst schwach sind, und zwar nicht nur, weil eine demokratische Tradition fehlt, sondern auch aufgrund der übergreifenden Struktur des globalisierten neoliberalen Kapitalismus mit seiner knappen Sinnressource.

Die Globalisierung der Verhältnisse erfordert, neben der Vervollkommnung der jeweils spezifischen Eigenwelten, gemeinsame Codes für das gegenseitige Verste-

hen und Handeln, um die kulturübergreifenden Geißeln der Menschheit wie Hunger, Gewalt, Arbeitslosigkeit und Ausschluss bekämpfen zu können. Die Verteidigung der indigenen Völker darf nicht im Rahmen eines politischen Projektes erfolgen, das vormodern, postmodern oder jenseits der Moderne angesiedelt ist. Die Lebensperspektive der indigenen Völker öffnet neue Horizonte innerhalb und vermittelt der Errungenschaften der Moderne selbst. Die indigenen Projekte selbst klagen diese Errungenschaften ein, z.B. Selbstbestimmung und Autonomie, Bürgerstatus und demokratische Teilhabe an den Entscheidungen des Landes, die Teilhabe am Prozess der Subjektwerdung, der gleichzeitig das Anderssein bewahrt, und den Einbezug der künftigen Generationen in den eigenen Handlungshorizont. Die indigenen Völker machen sich die Forderungen der Moderne zu eigen (Bürgerstatus, Partizipation, Selbstbestimmung), aber zugleich kritisieren sie die hegemoniale Aneignung dieser Errungenschaften der Moderne durch Medienimperien, durch die Sieger und durch die Eliten. In dieser Kritik artikuliert sich die Sache der Indios mit den Kräften und Stimmen des Dritten Subjekts, zu dem alle nicht-hegemonialen und im Volk verankerten Teile einer jeden Gesellschaft gezählt werden können.⁹

In ihren kulturellen Utopien erinnern die indigenen Völker die Menschheit daran, dass die Essenz des Lebens Geschenk ist, das sie an einem Flussufer ebenso betrachten können wie im Blick des Anderen. Dies war mit Sicherheit einer der Gründe dafür, warum die katholische Kirche Brasiliens für die „Kampagne der Brüderlichkeit“ (jährliche Fastenaktion in der vorösterlichen Zeit; Anm. d. Übers.) 2002 das Thema „Geschwisterlichkeit und indigene Völker“ wählte. Damit wollte die Kirche das Gewissen der christlichen Gemeinden und der Zivilgesellschaft für den Kampf der indigenen Völker um ihr Land, ihre Identität und menschenwürdige Lebensbedingungen wachrütteln. Die politischen Ziele dieses Projektes sind Bürgerrechte, Miteinanderteilen und die Freiheit von Gleichen in Unterschiedenheit. Die Bürgerrechte sind das Gegenstück zu hegemonialer Herrschaft und Ausschluss, das Teilen zur Kapitalakkumulation und die Gleichheit in Unterschiedenheit zur Eintönigkeit des Elends und zur Monokultur des herrschenden Marktes.

Heute vermengen sich in den indigenen Kulturen Steinzeit und Moderne, mythologische Erklärungen und geschichtliche Visionen von Widerstand und Kampf. Auch die Welt der Moderne kann die Wirklichkeit nicht ohne den Rückgriff auf Mythen erklären. Dank Sigmund Freud wurde der Mythos von Ödipus zum Erklärungsmuster für den Menschen in der Moderne. Der „Urknall“, mittels dessen die Wissenschaftler heute den Ursprung des Kosmos beschreiben, ist ebenso mythologisch wie die Geburt des ersten Menschenpaares in einem Stein, wie sie der Mythos des Volkes der Mynky erzählt. Die Ordnung der Dinge in der indigenen Welt im Unterschied zur „modernen Welt“ kann zugleich eine ergänzende und alternative Ordnung für die Menschheit sein. Die indigenen Völker erinnern uns an das Wesentliche des Lebens, das in den Geheimnissen „diesseits von Denken und jenseits von Gesellschaft“ verborgen liegt: „... ein Mineral zu betrachten, das schöner ist als alle menschlichen Werke; einen Duft einzuatmen

im Kelch einer Lilie, weiser als unsere Bücher, mit Geduld, Ernst und gegenseitigem Verzeihen ein Zwiegespräch zu führen mit einer Katze“¹⁰.

¹ Vgl. *Gênese do Estatuto do Índio*, in: Paulo Suess, *Cálice e cuia*, Petrópolis 1985, 42-49.

² Der Text der Abschlusserklärung dieses Symposiums findet sich in: Paulo Suess (Hg.), *Em defesa dos povos indígenas*, São Paulo 1980, 19-26.

³ Vgl. Paulo Suess, *A causa indígena na caminhada e proposta do CIMI: 1972-1989*, Petrópolis 1989.

⁴ Der „Figueiredo-Bericht“ mit seinen 5115 Seiten Anklagen wurde vom Innenminister, General Albuquerque Lima, im März 1968 veröffentlicht.

⁵ Paulo Suess, *Rodolfo Lunkenbein (1939-1976). Asesinado por oponerse al exterminio de los indios*, in: E. Stehle (Hg.), *Testigos de la fe en América Latina desde el descubrimiento hasta nuestros días*, Navarra 1982, 142-146. Zu den Märtyrern der Indigenas und ihren vernichteten Völkern vgl. Conselho indigenista missionário - CIMI, *Outros 500. Construindo uma nova historia*, São Paulo 2001, 203-241.

⁶ Conferência nacional dos bispos do Brasil (CNBB), *Por uma terra sem males. Fraternidade e povos indígenas*. Texto-base da Campanha da Fraternidade 2002, São Paulo 2001, 31.

⁷ Vgl. Conselho indigenista missionário - CIMI, *Outros 500*, aaO. 157-165.

⁸ Curt Nimuendaju Unkel, *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos apapókúva-guarani*, São Paulo 1987, 28f. Deutsch: Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapókúva-Guaraní, in: Zeitschrift für Ethnologie XLVI (1914).

⁹ Vgl. Paulo Suess, *Weltweit artikuliert, kontextuell verwurzelt. Theologie und Kirche Lateinamerikas vor den Herausforderungen des „dritten Subjekts“*, Frankfurt am Main 2001.

¹⁰ Claude Lévi-Strauss, *Traurige Tropen. Indianer in Brasilien*, Köln 1974, 368.

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Christian Roth

Der Kampf um Gerechtigkeit auf dem Lande

Dom Tomás Balduino

Nach dem II. Vatikanischen Konzil und der II. Lateinamerikanischen Bischofskonferenz 1968 in Medellín fand der verbreitete Schrei der Völker aus den ländlichen Regionen Brasiliens allmählich in der Kirche nachhaltigen Widerhall. Und in der Tat gab die Kirche eine sachgerechte Antwort auf die Probleme. Bestärkt und verstärkt kehrte der Schrei dann zur Landbevölkerung zurück. Mit Hilfe ihrer Organisationen stellte sich diese dann umso entschiedener und heldenhafter dem Kampf um Gerechtigkeit auf dem Lande.

Im Folgenden möchten wir versuchen, das dramatische Szenarium darzustellen,