

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS – PUC GOIÁS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM HISTÓRIA

ORLANDO SILVA SALES

DIVERGÊNCIAS ENTRE O CIMI E A FUNAI NA REGIÃO DO ARAGUAIA-
TOCANTINS ENTRE 1972-1985

Goiânia
2015

Orlando Silva Sales

DIVERGÊNCIAS ENTRE O CIMI E A FUNAI NA REGIÃO DO ARAGUAIA-
TOCANTINS ENTRE 1972-1985

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, como requisito final para a obtenção do título de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Gilberto Gonçalves Garcia.

Goiânia
2015

Dados Internacionais de Catalogação da Publicação (CIP)
(Sistema de Bibliotecas PUC Goiás)

Sales, Orlando Silva.
S163d Divergências entre o CIMI e a FUNAI na região do
Araguaia-Tocantins entre 1972-1985 [manuscrito] / Orlando Silva
Sales – Goiânia, 2015.
156 f. ; 30 cm.

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de
Goiás, Programa de Pós-Graduação em História, 2015.
“Orientador: Prof. Dr. Gilberto Gonçalves Garcia”.
Bibliografia.

1. Conselho Indigenista Missionário. 2. FUNAI. 3. Índios -
Tocantins. I. Título.

CDU 572.9(=87)(043)



**PUC
GOIÁS**

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA

Av. Universitária, 1069 ● Setor Universitário
Caixa Postal 86 ● CEP 74605-010
Goiânia ● Goiás ● Brasil
Fone: (62) 3946.1070 ● Fax: (62) 3946.1070
www.pucgoias.edu.br ● prope@pucgoias.edu.br

DISSERTAÇÃO DO MESTRADO EM HISTÓRIA DEFENDIDA EM
13 (TREZE) DE MARÇO DE 2015 (DOIS MIL E QUINZE) E
APROVADO PELA BANCA EXAMINADORA.

1) Dr. Gilberto Gonçalves Garcia / (Presidente) PUC Goiás

2) Dr. Eduardo Gusmão de Quadros / (Membro) PUC Goiás

3) Dr. Geraldo Caliman / (Membro) UCB

Dedicatória

A toda a família, em especial a Daiany Macedo pela compreensão da ausência em virtude do tempo dedicado às viagens, pesquisas e leituras.

Maria Inês (*in memoriam*) e Lusiene Sales (*in memoriam*) mãe e irmã respectivamente. A primeira pelos questionamentos sobre o ofício do historiador e à segunda pela esperança e força de seguir em frente mesmo na adversidade da vida;

A Dom Tomás Balduino (*in memoriam*) pelo exemplo de vida dedicada à luta pelos direitos humanos;

Aos amigos que de forma direta e indireta contribuíram para o retorno à academia, à pesquisa e à investigação histórica.

AGRADECIMENTOS

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em História da PUC-GO que possibilitou-nos o reencontro com as leituras teóricas e à pesquisa histórica.

Ao professor Gilberto Gonçalves Garcia, orientador pelos momentos de reflexão sobre o tema da pesquisa.

Ao Coordenador do Programa Eduardo Quadros pelo incentivo e compreensão das dificuldades geográficas enfrentadas pelos acadêmicos que rasgam o sertão em busca de aprimoramento profissional.

Ao professor Alberto da Silva Moreira pelas contribuições concedidas na banca de qualificação e que se disponibilizou a compor também a banca examinadora.

Aos colegas de curso que nos possibilitou aprender através dos diálogos constantes nos diversos momentos de convivência ao longo do curso.

À Aida Cruz, no setor de documentação do CIMI em Brasília que nos recebeu de forma humana e nos deu condições de investigar os registros do Conselho nas últimas décadas.

À professora Maria Meire de Carvalho, pesquisadora de gênero, grande incentivadora, desde os tempos da graduação.

À FAPEG pelo incentivo concedido à pesquisa no Estado de Goiás.

A todos e todas educadores e educadoras nos estados do Pará, Tocantins e Goiás que me acompanham e dialogam constantemente sobre as temáticas históricas.

RESUMO

O presente trabalho discorre sobre as mudanças de concepção acerca da política indigenista ao longo do século XX. Para tanto, envereda-se pelas transformações que ocorreram no meio religioso a partir de meados do século passado. Trilha pelos caminhos traçados desde o Concílio Vaticano II que influenciaram fortemente as Conferências Episcopais na América Latina. Paralelamente, desenvolve uma análise da política indigenista governamental durante o início do regime republicano no Brasil que definiu a modalidade da tutela junto aos povos indígenas. Para isso, percorre o longo trajeto desempenhado pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI), e os braços de sustentação dessa política indigenista, também conhecida por “indigenismo rondoniano”. Procura-se no trabalho demonstrar os caminhos trilhados, tanto pela Igreja Católica, quanto pelo Estado Brasileiro na estruturação do discurso em defesa da causa indígena. Busca-se compreender os resultados de todo um processo de tomada de posição no campo da política indigenista. De um lado, os religiosos se estruturaram em torno do Conselho Indigenista Missionário – CIMI e mantiveram uma posição de renovação das práticas missionárias. De outro lado, o sistema político brasileiro que, ao sofrer um enrijecimento com o advento da ditadura civil-militar, colocou em choque as posições defendidas pelo Estado, doravante representado pela FUNAI, órgão sucessor do SPI e responsável pela tutela indígena e o CIMI. Este último se tornou ao longo da segunda década de 1970, o porta-voz da pastoral indigenista da Igreja Católica. O embate entre ambos foi sentido nos meios de comunicação e, principalmente nas Comissões Parlamentares de Inquérito – CPI’s do Índio e da Terra, no Congresso Nacional. Por fim, o trabalho irá analisar como se deu o envolvimento da “Igreja do Evangelho” junto às questões indígenas na região do Araguaia-Tocantins. Dessa forma, buscar-se-á entender a estruturação dos regionais do CIMI junto aos povos indígenas e as formas de resistência travadas na região diante das frentes de expansão da fronteira.

Palavras-chave: CIMI, FUNAI, Povos Indígenas, Araguaia-Tocantins.

ABSTRACT

The present work discusses the of perception changes about indigenist policies over the twentieth century. Therefore, follow an objective by the changes that have occurred in the religious middle starting from middle of last century. Trail by stroked paths since the II Vatican Council that strongly have influenced the Episcopal Conferences in Latin America. Parallel, provides an analysis of of governmental indigenist policies during the beginning of the republican regime in Brazil which defined the modality of the tutelage with the indigenous peoples. For this, crosses the long path performed by the to the Indians Protection Service (SPI), and the sustaining arms that indigenist policies, also known as "rondoniano Indigenism". Is sought at work show The ways, both by the Catholic Church, as by the Brazilian State in the structuring of speech in defense of the indigenous cause. We seek to understand the results of a whole process of taking a position in the area of indigenist policies. On one side, the religious were structuralized around the Indigenist Missionary Council - CIMI and kept a position for renewal of missionary practices. On the other hand, the Brazilian political system that has, to suffer hardening with the advent of civil-military dictatorship, has put in the shock positions defended by the State, hereinafter represented by FUNAI, successor to the SPI and organ responsible for indigenous and CIMI tutelage. This latest has become over the second decade of 1970, the spokesperson of Indian pastoral of the Catholic Church. The clash between them was felt in the mass media and especially the Parliamentary Committee of Inquiry - CPI's Indian and of earth, the National Congress. Lastly the paper will analyze as happened the involvement of the "Church of the Gospel" together with indigenous issues in the Araguaia-Tocantins region. Thus, will be trying to understand the structure of regional CIMI with the indigenous peoples and forms of resistance held in the region on of the border of the expansion fronts.

Keywords: CIMI, FUNAI, Indigenous Peoples, Araguaia-Tocantins.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Mapa da área de atuação da Fundação Brasil Central e seus campos de pouso	43
Figura 2 – Reportagem sobre a inauguração do trecho da rodovia Transamazônica entre Estreito e Itaituba.	58
Figura 3 – Ilustração satírica do projeto de emancipação do governo – parte 1.	84
Figura 4 – Ilustração satírica do projeto de emancipação do governo – parte 2.....	85
Figura 5 - Dom Tomás Balduino ao lado do pequeno avião utilizado no trabalho missionário à frente das pastorais sociais.....	105
Figura 6 – Mapa de abrangência do regional GO/TO.....	111
Figura 7 – Levantamento realizado pelo CIMI e por Egydio Schwade, 1978.....	114
Figura 8 – Registro da Fundação do regional Maranhão/Goiás.....	118
Figura 9 – Detalhe da movimentação Krahô.....	129
Figura 10 – Fazendeiros e pistoleiros contrários à demarcação na Transamazônica (esq.) e índios preparando-se para abrir picadas da demarcação territorial (dir.).....	140
Figura 11 – Território Apinajé, área pretendida e a demarcada.....	141

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Detalhe da situação indígena da região do Araguaia-Tocantins.	119
Quadro 2 – Presença missionária no Brasil.	127
Quadro 3 – População Apinajé, de acordo com os pesquisadores, séculos XIX e XX.	137

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AJARINA – Ajudância Autônoma de Araguaína

CAN – Correio Aéreo Nacional

CEB – Comunidade Eclesial de Base

CELAM – Conselho Episcopal Latino-americano

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

CNPI – Conselho Nacional de Proteção aos Índios

COAMA – Coordenação da Amazônia

CPI – Comissão Parlamentar de Inquérito

CPT – Comissão Pastoral da Terra

CTI – Centro de Trabalho Indigenista

EI – Estatuto do Índio

FAB – Força Aérea Brasileira

FBC – Fundação Brasil Central

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

MDB – Movimento Democrático Brasileiro

SNAM – Secretariado Nacional de Atividades Missionárias

OPAN – Operação Padre Anchieta

PIN – Plano de Integração Nacional

SPILTN – Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais

SPI – Serviço de Proteção aos Índios

SPVEA – Superintendência do Plano de Valorização da Amazônia

SUSA – Serviço de Unidades Sanitárias Aéreas

SUDAM – Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia

SUMÁRIO

Resumo -----	05
Abstract -----	06
Lista de figuras -----	07
Lista de quadros -----	08
Lista de abreviaturas e siglas -----	09
Sumário -----	10
Introdução -----	12
1 As bases da política indigenista da Igreja Católica e do Estado brasileiro no século XX -----	17
1.1 O Celam e a questão indígena na América latina -----	22
1.2 A política indigenista do Estado e a tutela -----	28
1.3 Os braços de sustentação à política indigenista governamental -----	38
1.4 A CNBB e a questão indígena no Brasil -----	45
1.5 Os precursores religiosos da questão indígena no BRASIL -----	50
1.6 A experiência dos Jesuítas e das Irmãzinhas de Jesus junto às comunidades indígenas no Brasil -----	51
2 A formação do CIMI e as divergências com a política indigenista governamental -----	56
2.1 O “milagre econômico” e a investida sobre os “espaços vazios” -----	64
2.2 O CIMI E A RENOVAÇÃO MISSIONÁRIA NA IGREJA CATÓLICA --	67
2.3 O documento Y-Juca Pirama – o índio: aquele que deve morrer e a crise interna do CIMI -----	69
2.4 A CPI do Índio e da Terra: a tensão entre CIMI e FUNAI -----	74
2.5 O CIMI e a proposta de emancipação dos índios -----	82
2.6 O CIMI e as Assembleias Indígenas -----	90
3 A “Igreja do Evangelho” na região do Araguaia-Tocantins e a causa dos excluídos indígenas -----	95
3.1 O CIMI e o despertar da questão indígena na região do Araguaia-Tocantins -----	103

3.2 O Regional Maranhão/Goiás e as comunidades indígenas -----	112
3.3 Borduna: a resistência das comunidades indígenas na região do Araguaia-Tocantins -----	123
3.3.1 Comunidades indígenas Krahô -----	128
3.3.2 Comunidades indígenas Xerente -----	132
3.3.3 Comunidades indígenas Apinajé -----	135
Considerações finais -----	143
À memória do bispo aviador -----	146
Referências bibliográficas -----	149

INTRODUÇÃO

Repensar o papel das instituições Estado e Igreja Católica na defesa dos povos indígenas a partir das suas divergências do campo de ação é o propósito das linhas que se seguem. Para facilitar esse percurso, estabelecemos como referência um conjunto de posições tomadas por ambas às instituições na primeira metade do século passado que possibilitaram que as mesmas abraçassem a questão indígena.

A relação das atividades missionárias junto aos povos indígenas sofreram mudanças com a introdução de elementos da ciência antropológica que deu condições para o reconhecimento do outro em sua diferença, o que vem sendo chamado de alteridade. As primeiras experiências embasadas da concepção de alteridade no campo missionário religioso foram sendo introduzidas pelas Irmãs de Jesus de Charles de Foucauld e pelos jovens missionários jesuítas que ingressaram na missão. Estes questionaram o modelo tradicional de missão e propuseram uma nova forma missionária junto à Prelazia de Diamantino.

As novas experiências, mesmo de forma isolada, mostraram ser possível intervir cada vez menos na estrutura tribal das comunidades indígenas. O trabalho das Irmãs de Jesus e dos jovens Jesuítas serviu como referência junto à missão e deram substâncias para as mudanças que foram propostas nos importantes eventos do campo religioso – O Concílio Vaticano II e as Conferências Episcopais Latino-americanas.

No capítulo I buscamos compreender de que forma a Igreja Católica assumiu uma nova postura diante das atividades missionárias. Para isso recorreremos a um dos eventos considerados marco de ruptura dentro da instituição – o Concílio Vaticano II. Utilizamos, para isso, das obras de alguns importantes estudiosos desse acontecimento que o referendou como o propulsor das mudanças que deram substância para que a Igreja Católica abraçasse a questão dos povos indígenas. Assim, entendemos como esse fato contribuiu para florescer uma nova perspectiva de ação missionária que culminou no rompimento de alguns setores da Igreja Católica com a política de aliança com o Estado brasileiro. Aplicamos as análises de

Libanio (2005), Alberigo (2006), Beozzo (2001) e Mainwaring (1989). Os quatro autores ressaltam a importância do Sínodo para a reformulação das pastorais comprometidas com as causas sociais, fruto do amadurecimento e do debate travado na época.

A compreensão acerca da necessidade de se relacionar com o outro em sua diferença toma força no pensamento missionário na América Latina com as Conferências Episcopais. O discurso em defesa dos oprimidos referenda a causa dos povos indígenas que passa a ser assumido por um número significativo de religiosos que procuraram corrigir os rumos de uma ação missionária histórica danosa aos povos originários. À frente desse debate se apresentam Suess (1989; 2010; 1996), Preziosi (1995; 2003) e Gómez de Souza (1999; 2004). Reconhecer os erros e corrigir os caminhos da atividade missionária, sem contanto, abandoná-la, como sugeriram os antropólogos reunidos em Barbados I.

De forma paralela, contemplamos o processo de constituição do campo da política indigenista do Estado Republicano: a formação da tutela, através dos organismos estatais que foram criados para coordenar as políticas públicas voltadas principalmente para o processo de pacificação e demarcação territorial das comunidades indígenas. Dessa forma, percorremos de modo sucinto a ação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), desde sua formação no primeiro quarto do século passado e analisamos os seus momentos áureos com o Coronel Cândido Rondon e, posteriormente, seu declínio que se deu com a sua extinção em 1967 e incorporação de todo seu aparato burocrático pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

Na tentativa de elucidar melhor a ação estatal recorreremos aos trabalhos de Gomes (2009; 2012; 2014), Ribeiro (1982) e Rocha (2003) que expõem o percurso traçado pelo SPI diante das variadas correntes ideológicas que surgiram e o influenciaram em suas linhas de ação ao longo de sua existência.

O conceito de “concordata moral” utilizado por Serbin (2001) é empregado para compreender as posições do Estado e da Igreja Católica. Ambos assumiram em alguns momentos posições conflitivas no campo da política indigenista. No entanto, tanto o Estado quanto a Igreja Católica, buscaram resguardar seus interesses institucionais nas ações encampadas. Na ótica do “entre-lugar”

(BHABHA, 1998), procuramos entender os papéis dos missionários que falam em nome do índio e, principalmente, do índio que, no processo, se apresenta tutelado pelo órgão do governo e com um discurso abafado em nome daqueles que falam em seu lugar.

No capítulo II apresentamos o processo de formação do CIMI e as tensões internas do Conselho em seus primeiros anos de existência. Analisamos a ruptura entre a política indigenista praticada pela Igreja Católica e sua gradual ruptura com o Estado Brasileiro. Ressaltamos a forma como o CIMI se estruturou em torno da causa indígena e apresentamos os embates travados entre o Conselho e a FUNAI nos veículos de informação que circulavam abertamente. Empregamos uma análise documental primária, a partir dos boletins impressos do CIMI, juntamente com os relatórios das CPI's do Índio e da Terra na qual estavam presentes os discursos de ambos os “representantes” dos índios. Dessa forma estabelecemos parâmetros para mensurar a intensidade dos embates a partir das diversas falas proferidas entre 1972 e 1985.

Ao mesmo tempo em que se processou toda uma tensão entre os órgãos representativos da Igreja Católica (CIMI) e do Estado (FUNAI), buscamos analisar as investidas do modelo econômico implantando no país em fins da década de 1960. Tal modelo econômico promoveu uma política de ocupação dos denominados “espaços vazios” da região norte do país e conseqüentemente causou impacto sobre um número significativo de comunidades indígenas. Para elucidar melhor a problemática do avanço da fronteira recorreremos a Martins (1997; 1996; 1986; 2011). Os impactos do modelo econômico sobre as comunidades indígenas são clareados por Davis (1978).

Outro importante e acirrado debate entre o CIMI e a FUNAI se deu em torno do projeto de emancipação indígena. Para o Conselho que defendia a autodeterminação dos povos indígenas – que na prática representaria o fim da tutela estatal através do reconhecimento das nações indígenas – veio a surpresa da proposta de emancipação dos índios brasileiros. Na prática, o governo se esquivava da responsabilidade de efetivar os direitos indígenas regidos no Estatuto do Índio, tais como o direito às terras demarcadas. As vozes no campo missionário ecoaram

em parceria com a dos antropólogos e indigenistas que perceberam uma manobra por parte do governo e a repudiaram de forma veemente.

O movimento contrário à emancipação rendeu um longo debate entre aqueles que falavam em nomes dos índios brasileiros. O projeto do governo perdeu força e acabou sendo arquivado alguns anos mais tarde. A implicação direta desse debate em nível nacional fez surgir, com força, uma nova articulação encampada pelo CIMI e com apoio dos antropólogos junto aos povos indígenas. A bandeira defendida por amplos setores caminhava no sentido de garantir meios para que os indígenas abraçassem a defesa de sua própria causa perante o Estado. À frente desse debate que ficou amplamente conhecido por “protagonismo indígena” contribuíram para elucidá-lo os autores Bittencourt (2007), Hoornaert (1978) e Bicalho (2010).

No terceiro capítulo buscamos abarcar os caminhos percorridos pelo CIMI na região do Araguaia-Tocantins. Curiosamente, percebemos que a memória ao longo do último século reforçou o mito do dominador em detrimento do dominado. Utilizando-se de Palacin (1992) foi possível adentrar numa temática acerca da abnegação da memória e da história ao se tratar das comunidades indígenas. O extermínio dos povos originários na região do Araguaia-Tocantins sofreu uma censura moral e foi relegada ao esquecimento proposital. Entretanto, as comunidades indígenas que resistiram ao tempo e às constantes invasões de seus territórios mantiveram seus valores culturais e identitários.

A reviravolta da memória e o reconhecimento da contribuição histórica dos povos originários, no território do Araguaia-Tocantins, ocorreram a partir de meados do século passado, sob o comando da mais antiga diocese da região, a Diocese de Goiás. Sob o bispado de dom Tomás Balduino é reacesa a bandeira de luta pelo reconhecimento dos direitos indígenas. O corpo diocesano assume uma posição importante na defesa dos direitos humanos para resguardar a luta pelo reconhecimento do acesso à terra e o respeito à cultura dos índios, assim como a luta pela reforma agrária junto aos camponeses oprimidos na região. A contribuição da equipe diocesana de Goiás foi importante para capilarização dos regionais do CIMI por todo o país.

Na região esparsa do Araguaia-Tocantins a presença do CIMI é introduzida a partir do trabalho incentivado por seu Secretariado Nacional e toma corpo com o

surgimento do Regional Maranhão-Goiás. Sua atuação inibida se deu em consequências das longas distâncias. No entanto, as presenças junto às principais comunidades indígenas procuravam romper com o estigma construído ao longo dos anos no qual o índio é visto como estorvo ao desenvolvimento regional.

Por fim, procuramos mostrar o percurso da resistência de algumas comunidades indígenas que se organizaram em torno da defesa de seus interesses, principalmente os atrelados aos processos de demarcação das terras em que viviam e reivindicavam. Mostramos como os povos originários se apropriaram do discurso em defesa de seus interesses, principalmente na luta pela demarcação de suas terras.

1 AS BASES DA POLÍTICA INDIGENISTA DA IGREJA CATÓLICA E DO ESTADO BRASILEIRO NO SÉCULO XX

Valeu a pena?
 Valeu a pena gritar em várias línguas
 e conferências e entrevistas e países
 que a civilização às vezes é assassina?
 Valeu, valeu a pena
 criar unidades sanitárias aéreas
 para salvar os remanescentes
 das vítimas de posseiros, madeireiros, traficantes
 burocratas et reliqua
 que tiram a felicidade aos simples
 e em troca lhes atiram de presente
 o saburá de espelhos e canivetes,
 tuberculose e sífilis?
 Noel baixa de helicóptero
 e vê a fome à beira d'água trêmula de peixes.
 Homens esquecidos do arco e flecha
 deixam-se consumir em nome
 da integração de desintegra
 a raiz do ser e do viver¹
 (CARLOS DRUMMOND DE ANDRADE, 1978)

O presente capítulo abordará as mudanças significativas ocorridas no Brasil, América Latina e Vaticano que possibilitaram à Igreja Católica brasileira assumir uma postura de defesa da causa dos povos indígenas. Analisaremos as novas ações praticadas nos seios das ordens religiosas que influenciaram a criação de organizações de defesa dos índios brasileiros, assim como os impactos que as mesmas trouxeram para a prática religiosa ao conceber o outro em sua diferença.

Os principais destaques da ação missionária, na segunda metade do século passado, no Brasil giraram em torno do Conselho Indigenista Missionário (defesa da causa indígena) e Comissão Pastoral da Terra (reforma agrária). Segundo Amaral (2006, p. 50) nas décadas de 1950-70 emerge com força uma nova Igreja no Brasil. Essa mudança surge

num contexto de intensa transformação social, isto é, crescimento industrial, urbanização, êxodo rural e secularização. É em seu interior que a 'Igreja do povo' é mais institucionalizada. O laicato católico de esquerda, as CEBs e a Teologia da Libertação, além da CNBB, seriam notórias expressões dessa forma de catolicismo.

¹ O poema "entre Noel e os índios" de Carlos Drummond de Andrade homenageia e ao mesmo tempo convida à reflexão sobre o trabalho de Noel Nutels junto aos índios que se iniciou a partir de sua participação como médico na Expedição Roncador-Xingu, no governo de Getúlio Vargas, durante a segunda guerra mundial, com o objetivo de desbravar terras ainda desconhecidas entre o Brasil Central e a Amazônia brasileira.

As abordagens tem relegado em segundo plano a forma como se deu a inserção dessa Igreja na vida das pessoas e nas questões sociais. Isso é consequência quase direta da intensa aceleração dos acontecimentos que praticamente ameaçam marginalizar a memória histórica, segregando-a como um objeto valioso, no entanto supérfluo.

Mergulhar nas transformações ocorridas no campo religioso que definiram os novos caminhos da ação missionária da Igreja junto aos oprimidos a partir da segunda metade do século XX é nosso propósito inicial. Principalmente compreender de que forma ocorreram as aberturas no modelo tradicional que permitiram a entrada dos ares da modernidade no campo institucional da Igreja Católica.

As mudanças que surgiram na Igreja Católica e que provocaram as modificações das orientações para um novo modo de atuar da instituição junto à causa dos indígenas no Brasil começaram a apresentar seus sinais na segunda metade do século passado. Libanio (2005, p. 14) acentua que a ruptura entre a mentalidade que predominou até o pontificado de Pio XII foi revisto, principalmente com o advento do Concílio Vaticano II. Ocorreu uma ruptura entre a visão pré-moderna do mundo para a chegada da modernidade².

Em brilhante análise do conjunto de mudanças, Löwy (2000, p. 74) defende que a Igreja latino-americana mergulhada em crise recebeu em seu interior os movimentos de correntes culturais, políticas e sociais que somaram força, uma vez que formavam um aparelho intelectual leigo que introduzia na Igreja Católica os últimos acontecimentos das ciências sociais. O que na prática se traduzia pelo pensamento marxista. A igreja estava sendo renovada. No campo religioso surgia com força um novo pensamento teológico encabeçado pelas ordens: Dominicana, Franciscana, Capuchinha e Congregações Femininas que assumiam os compromissos nas pastorais sociais e expandiam as comunidades de base.

No plano nacional vigorava a retomada da democratização com o advento da constituição de 1946. Os direitos políticos começavam a ser assimilados pela

² Bittencourt (2007, p. 125) entende que o Concílio Vaticano II possibilitou que a Igreja Católica promovesse uma guinada significativa em suas posições. “O missionário, que até então constituía um ‘agente de aculturação intencional’, que não punha em dúvida a cultura ocidental e o cristianismo como ápice alcançado pela humanidade, viu essa posição enfraquecer no próprio Concílio, que apoiou o diálogo com as ciências humanas”

população urbana. A modernidade no Brasil se defrontava com uma realidade predominantemente rural na qual existia, por parte das pessoas, uma profunda dependência do campo e, por conseguinte, a aceitação de padrões arbitrários ditados por uma minoria aristocrática agrária. O reflexo desse modelo autoritário também estava assentado na estrutura organizacional da Igreja Católica que mantinha uma submissão dos leigos aos padrões ditados pela fé. Neste período tomava força nos debates institucionais a defesa intransigente do casamento de vínculo indissolúvel, o que demonstra que a principal preocupação da instituição era a defesa de determinados sacramentos (FAUSTO, 1995, p. 401).

Essa situação começou a sofrer alterações a partir da década de 1950. Ocorreram mudanças na Igreja Católica em nível nacional e internacional. As principais transformações vieram após chegar ao papado João XXIII que possibilitou uma abertura da Igreja com o mundo secular moderno.

O Concílio Vaticano II é apontado como um importante passo para efetivar os caminhos da instituição e sintonizá-la com o compromisso de melhorar a vida dos seres humanos, principalmente na promoção da justiça social. De acordo com o historiador contemporâneo Alberigo (2006, p. 10) o Concílio Vaticano II foi a

manifestação de uma necessidade de renovação em centenas de bispos de idade e idioma diversificado, procedentes de culturas, situações sociais e experiências muito diversas. Eram diferenças que se revelavam mais como complemento do que como alternativas.

Coube a João XXIII a tarefa de semear o canteiro da reforma na Igreja Católica, no entanto foi sob o pontificado de Paulo VI que o Concílio alcançou o seu desfecho. Os frutos dos debates conciliares emergiram timidamente e ganharam impulso no Brasil e na América Latina³. A energia dispensada por um e outro durante as assembleias foram sensivelmente diferentes e contributivas para a renovação da Instituição e abriram a Igreja Católica para o mundo.

O Concílio Vaticano II (1962-1965) marcava um dos mais importantes eventos na história do catolicismo romano. A despeito das contradições, tensões e limites que cercavam as mudanças, o

³ Caldeira (2013) considera que “o Concílio Vaticano II (1962-1965) foi o evento mais importante da Igreja do século XX e um dos principais acontecimentos históricos recentes. Em seu desenrolar teve notável importância a busca de repensar o papel da Igreja católica frente aos novos desafios do mundo moderno, impactando não só o seu interior, mas também o mundo político e cultural. In: CALDEIRA, R. Coppe. *Reflexões acerca da continuidade e descontinuidade no Vaticano II: possibilidades de análise*. Revista Eletrônica. Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção. Disponível em www.teologia-assuncao.br/re-eletronica. Consultado em 18/06/2013.

Concílio enfatizou a missão social da Igreja, declarou a importância do laicato dentro da Igreja, motivou por exemplo maiores responsabilidades, co-responsabilidade entre o papa e os bispos, ou entre padres e leigos dentro da Igreja, desenvolveu a noção de Igreja como o povo de Deus, valorizou o diálogo ecumênico, modificou a liturgia de modo a torná-la mais acessível e introduziu uma série de modificações (MAINWARING, 1989, p. 62)

De acordo com Libanio (2005, p. 09) o Concílio Vaticano II comporta duas leituras. A primeira é a da continuidade com os dois concílios anteriores (Trento e Vaticano I). Neste primeiro momento, valoriza-se a tradição. Numa segunda leitura emerge o paradigma da novidade. Também compreendido como eixo da ruptura. Neste segundo momento, considerado crítico-analítico é valorizado o novo, as mudanças, os recortes históricos e principalmente as condições sociais. E, por ser provocativo, atíca a dimensão criativa do ser humano. Em síntese, a leitura da continuidade carrega no seu bojo a tranquilidade, uma vez que inibe a mudança. Já a leitura da ruptura é permeada de novidade criativa e gera insegurança. Desagrada e provoca a ordem institucional vigente, mas permite considerados avanços. É sob o prisma do conceito de continuidade e de novidade (ruptura) que são tecidas grande parte das análises acerca do Concílio Vaticano II⁴.

A influência do conjunto de medidas reformadoras emanadas do Concílio repercutiu no Brasil através dos Bispos latino-americanos, considerados “progressistas” que participaram das mudanças iniciadas pelo Vaticano II. Esse feito foi processado e ganhou corpo com as Conferências Episcopais do CELAM, às quais não se reduziram apenas à aplicação mecânica das decisões emanadas do Concílio.

Na perspectiva de Beozzo (2001, p. 05), que estuda a recepção do Vaticano II pela Igreja do Brasil, a aplicação das mudanças foi um desafio. Em 1965, ano da conclusão dos trabalhos do Sínodo, o Brasil já possuía 80,7 milhões de habitantes com uma rede de 182 circunscrições eclesiais. Tornara-se o terceiro episcopado mais numeroso do mundo, atrás somente do italiano e do norte-americano. Coube a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), a tarefa árdua de articular as relações entre as diversas e heterogêneas realidades religiosas brasileiras.

O Concílio quebrou ainda o secular predomínio dos órgãos da Cúria Romana sobre as igrejas locais e fez emergir os bispos como

⁴ PALEARI, Giorgio. Religiões do Povo: um estudo sobre a inculturação. BEOZZO, José Oscar. Padres Conciliares Brasileiros no Vaticano II: participação e prosografia – 1959-1965 (Tese de doutorado) São Paulo, 2001.

sujeitos e atores na cena conciliar, como responsáveis primeiros e porta-vozes de suas próprias igrejas e de seus países ou continentes, como foi o caso do Brasil, por intermédio da CNBB e dos cerca de 600 bispos da América Latina, por meio do CELAM (Conselho Episcopal Latino-americano). Esta nova condição do episcopado expressou-se plenamente na realização e nos resultados da II Conferência Geral do Episcopado Latino-americano em Medellín, na Colômbia, em 1968. No espaço da *Domus Mariae*, local de residência dos bispos brasileiros, estes tiveram a oportunidade de trabalharem juntos, por regionais, por grupos de interesse e em assembleias deliberativas e de participar de uma ampla e profunda experiência de reciclagem bíblico-teológica-pastoral, social e cultural, por intermédio das 'conferências da *Domus Mariae*, noventa ao longo dos quatro anos, protagonizadas pelos melhores teólogos e pensadores de dentro e de fora da Igreja'. O Concílio permitiu que a nova identidade enraizada na convivência, mas também numa visão adquirida a partir dos debates e decisões conciliares desembocasse num plano de trabalho em comum para o conjunto da igreja brasileira, o célebre PPC (Plano Pastoral Conjunto), aprovado ao apagar das luzes do Concílio, ao final da quarta sessão e que até hoje continua inspirando as linhas de ação pastoral da CNBB. (BEOZZO, 2001, p. 35)

Dentre as principais ações para interpretar e aplicar as mudanças do Vaticano II surge as Conferências Episcopais do CELAM. A principal delas foi Medellín (1968), convocada pelo Papa Paulo VI para aplicar os ensinamentos do Concílio Vaticano II que teve como tema: A Igreja na presente transformação da América Latina à luz do Concílio Vaticano II. A abertura contou com o próprio Pontífice e foi a primeira visita de um papa na América Latina (DUSSEL, 1995, p. 69). O resultado primordial desta segunda assembleia do CELAM girou em torno do compromisso de ação junto aos pobres.

A década de 1960 não se mostrou inovadora somente no campo religioso. Fez brotar um novo sujeito social⁵. Em 1968 jovens de diversas partes do mundo saíram às ruas para protestar contra uma sociedade autoritária e sem rumo. Em plena ditadura militar no Brasil é realizada a Passeata dos Cem Mil contra o regime ditatorial imposto desde 1964.

⁵ Para Libaneo (2005) o termo sujeito social "denota a dimensão da consciência, de auto-identidade, de ação. Ele sabe quem é, o que quer, de onde vem e para onde vai. É portador de interesses econômicos, políticos, culturais e religiosos. E age não na singularidade e na fragmentação dos indivíduos, mas como um corpo, um grupo, uma classe. Desempenha papel decisivo e primordial na criação da temática a ser debatida. Faz-se reconhecer pelos problemas, perguntas, preocupações, interesses que manifesta."

1.1 O CELAM E A QUESTÃO INDÍGENA NA AMÉRICA LATINA

Um breve olhar sobre o papel desempenhado pelo Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM) na América Latina torna-se necessário para interpretar as mudanças emanadas do Concílio Vaticano II e que repercutiram na prática missionária junto às comunidades indígenas brasileiras.

O CELAM é um organismo da Igreja Católica fundado em 1955 pelo Papa Pio XII a pedido dos bispos da América Latina e do Caribe. Sua primeira Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano foi realizada no Rio de Janeiro, no período de 25 de julho a 4 de agosto de 1955⁶. A fundação deste Conselho teve a frente dois importantes religiosos tais como Dom Manuel Larrain, bispo de Talca no Chile e Dom Helder Câmara, arcebispo auxiliar do Rio de Janeiro.

A ação desempenhada pelo CELAM foi importante, principalmente após a chegada do pontífice João XXIII. O papado, aberto à renovação recomendou a realização de um planejamento pastoral para a América Latina que contemplasse as mudanças em curso emanadas do Vaticano II. Para Beozzo (2001, p. 149) ao discorrer sobre o importante papel desenvolvido pelo organismo afirma que

Durante os anos do Concílio. A diretiva do organismo passou a reunir-se semanalmente, integrando-se ao esforço de articulação entre conferências episcopais desenvolvido pelo 'Ecumênico'. Durante a quarta e última sessão conciliar, o CELAM realizou contemporaneamente sua IX Reunião Anual, que se prolongou de 23 de setembro a 16 de novembro. Ao final da Assembleia a direção do CELAM, acompanhada pelos cerca de 600 bispos latino-americanos presentes no Concílio, foi recebida por Paulo VI. O Papa dirigiu-lhes um importante discurso (23-11-1965), em comemoração ao décimo aniversário de fundação da entidade (1955-65).

A questão indígena assume papel de destaque dentro da Igreja Católica a partir do primeiro encontro latino-americano de missões, ocorrida em Melgar (1968), considerada uma reunião sobre a tarefa missionária da Igreja, precedeu Medellín (LEITE, 1982, p. 22). No encontro de Melgar, Colômbia que contou com sessenta

⁶ Entre 1955 e 1968, o CELAM passou por onze reuniões ordinárias. Durante as primeiras, pré-conciliares predominou a ênfase à defesa da fé (ideal da nova cristandade). Na IV reunião, em virtude da revolução cubana, o enfoque girou em torno do planejamento da ação apostólica da Igreja frente ao problema da infiltração comunista. Na quinta reunião, considerada de transição aparece o tema da questão pastoral e o surgimento de institutos para fortalecer a organização da Igreja. No entanto, é durante o Concílio que os bispos em torno do CELAM reunidos de forma permanente (VII, VIII e IX reuniões) avançam com o conceito e aplicação da Colegialidade Episcopal. Na X e XI, 1966 e 1967, respectivamente o CELAM caminhava do desenvolvimento e amadurecimento para sustentar a temática da libertação (DUSSEL, 1981).

pessoas entre missionários e assessores, pautou-se o diálogo ecumênico e os documentos do Vaticano II. (SUESS, 1989, p. 12).

No mesmo ano em Medellín (1968), entre 26 de agosto e 6 de setembro o CELAM realiza sua segunda Conferência Geral do Episcopado Latino-americano. A principal temática foi em torno da opção pelos pobres e a sua libertação. A causa indígena não foi diretamente debatida, mas os caminhos de ação missionária da Igreja Católica começaram a ser revistos. As conclusões da conferência não fizeram referência, nem sequer citaram os 40 milhões de indígenas e os quase 600 grupos étnicos, mas enveredou-se pelo debate sobre os marginalizados (PREZIA, 2003, p. 40).

O modelo bipolarizado que mergulhou o ocidente entre duas ideologias conflitantes causava mal-estar. O terceiro quartel do século passado experimentou de um lado o liberalismo econômico agressivo que acentuava as diferenças de classe, e do outro, um socialismo autoritário de estado que sofria questionamentos sobre a sua natureza teórica e o pragmatismo onde se tornara realidade. Diante desse quadro intrigante, em 1968, jovens de várias partes do mundo promoveram movimentos de contestação aos modelos sociais, políticos e culturais. Além do movimento da juventude, a Igreja se posiciona de forma marcante no cenário latino-americano. De acordo com Dussel (1981, p. 67)

para a América Latina, o ano de 1968 tem uma importância imponderável, porque não será tanto o momento da 'aplicação do Concílio', mas da descoberta da América Latina e da passagem de um decidido compromisso de libertação, empunhado há anos por bem poucos, mas sempre em número crescente, articulados às maiorias populares.

A importância de Medellín para a Igreja na América Latina é sintetizado por Gómez de Souza (1999, p. 226) que indica que algumas comissões, Paz, Justiça, Pobreza na Igreja foram criativas e bastante ousadas. A memória de Medellín evoca

as denúncias da violência institucionalizada (Paz), da miséria 'como feito coletivo, injustiça que branda dos céus' (Justiça) e de 'uma situação de pecado' (Paz). O encontro vai falar de um clamor por uma 'libertação que não chega a nenhum lugar' (Pobreza). E pede uma 'verdadeira libertação' que exige 'uma profunda conversão para que venha a nós o Reino de justiça, de amor e de paz' (Justiça). Solicita que se 'apresente de maneira cada vez mais nítida na América Latina, o rosto de uma Igreja autenticamente pobre, missionária e pascal, desligada de um poder temporal e audazmente comprometida com a libertação de todo o homem e de todos os

homens' (Juventude). Um sujeito destaca-se a partir de Medellín: o pobre.

Os próximos passos do CELAM vieram com o Encontro Episcopal de San Antonio de Los Altos, ocorrido na Venezuela, em 1969. Logo em seguida, o Encontro de Xicopetec, no México, em 1970, o qual dá impulso à criação de uma pastoral específica da causa indígena no México.

No ano seguinte ocorre o primeiro Encontro Pastoral de Missões na Amazônia, na cidade de Iquitos (Peru) no qual estiveram presentes missionários da Colômbia, Equador, Venezuela, Peru e Bolívia (SUESS, 1989, p. 13). O documento final de Iquitos⁷ é didaticamente dividido em três partes. Na primeira é desenvolvida a análise acerca da situação dos homens amazônicos. A segunda discute a missão como fato teológico-pastoral. A terceira e última realiza as projeções pastorais para a região amazônica.

Diante da abertura lenta para que a Igreja Católica assumisse a questão indígena de perto, o Simpósio sobre Fricção Interétnica na América do Sul, realizado entre os dias 25 e 31 de janeiro de 1971, em Barbados no Caribe, levanta críticas sobre a ação missionária junto aos povos indígenas. O evento contara com a presença de renomados antropólogos, dentre eles, os brasileiros Darcy Ribeiro, Carlos de Araújo Moreira Neto, Silvio Coelho dos Santos e Pedro Agostinho. O documento elaborado traz posições críticas bem específicas e convida à tomada de posições pelo Estado, pelas missões religiosas e pelos antropólogos para que os indígenas se tornem protagonistas de seu próprio destino

Os indígenas da América continuam sujeitos a uma relação colonial de domínio que teve sua origem por ocasião da conquista e que não se rompeu no seio das sociedades nacionais. Manifesta-se esta estrutura colonial no fato de que os territórios ocupados por indígenas são considerados e utilizados como terra de ninguém, abertas à conquista e à colonização. O domínio colonial sobre as populações aborígenes faz parte da situação de dependência externa que a maioria dos países latino-americanos conserva face à metrópole imperialista. A estrutura interna de nossos países dependentes leva-os a agir de modo colonialista em sua relação com as populações indígenas, o que coloca as sociedades nacionais na dupla situação de exploradas e exploradoras. [...] esta situação expressa-se em agressões reiteradas contra as sociedades aborígenes, tanto através de ações intervencionistas supostamente

⁷ Documento final do I Encontro de Pastoral de Missões no Alto Amazonas, Iquitos (Peru), 21 a 27 de março de 1971. In: PREZIA, Benedito. Caminhando na luta e na esperança: retrospectiva dos últimos 60 anos da pastoral indigenista e dos 30 anos do CIMI. São Paulo: Edições Loyola 2003.

protetoras, como em casos extremos através de massacres e deslocamentos compulsórios, a que não ficam alheias as forças armadas e outros órgãos governamentais. (DECLARAÇÃO DE BARBADOS I, 1971, p. 19-20)

Ao analisar o papel desempenhado pela missão, o documento de Barbados I radicaliza ao afirmar que a atividade evangelizadora é permeada de uma ideologia colonialista e serve aos interesses imperialistas. Sugere de forma enfática que, para as populações indígenas, é melhor acabar com toda e qualquer atividade missionária. Enquanto isso não ocorra sugere que a missão assuma um papel que fortaleça na libertação e que se atente aos seguintes requisitos:

1. Superar o hedonismo intrínseco à atividade catequizadora como mecanismo de colonização, europeização e alienação das populações indígenas.
2. Assumir uma posição de verdadeiro respeito diante das culturas indígenas, pondo fim à longa e vergonhosa história de despotismo e intolerância que caracterizou o trabalho dos missionários, os quais raramente revelaram sensibilidade com relação aos valores religiosos indígenas.
3. Acabar com o roubo de propriedades indígenas por parte das missões religiosas que se apropriam de seu trabalho, de suas terras e demais recursos naturais; acabar com a indiferença diante da constante espoliação de que os indígenas são objeto por parte de terceiros.
4. Extinguir o espírito suntuário e faraônico das missões, o qual se materializa de múltiplas formas, mas se baseia sempre na exploração do índio.
5. Pôr fim na disputa entre confissões e agências religiosas pelas almas dos indígenas; tal disputa dá lugar, muitas vezes a operações de compra e venda de catecúmenos, e, pela implantação de novas lealdades religiosas, os divide e conduz a lutas internas.
6. Suprimir as práticas seculares de ruptura da família indígena pelo internamento das crianças em orfanatos onde são impregnadas de valores opostos aos seus e convertidas em seres marginalizados incapazes de viver tanto na sociedade nacional como em suas próprias comunidades de origem.
7. Romper com o isolamento pseudomoralista que impõe uma falsa ética a qual inabilita o indígena para uma convivência com a sociedade nacional; ética que, por outro lado, as igrejas não foram capazes de impor à sociedade.
8. Abandonar os procedimentos de chantagem que consiste em oferecer aos indígenas bens e favores em troca de sua total submissão.
9. Suspender imediatamente toda prática de deslocamento ou concentração de populações indígenas com fins de catequese ou assimilação; estas são práticas que se refletem no imediato aumento de morbidade, na mortalidade e na decomposição familiar das comunidades indígenas.
10. Abandonar a prática criminosa de servir como intermediários para a exploração de mão-de-obra indígena. (DECLARAÇÃO DE BARBADOS I, 1971, p. 22-24)

Os ataques provenientes de Barbados I provocaram um mal-estar nas missões da Igreja Católica. Por mais que o documento reconheça existir elementos dissidentes dentro da Igreja que já tomaram posições críticas diante da evangelização tradicional, o texto em si coloca a missão numa condição de instituição conivente com o genocídio praticado contra as populações indígenas da América Latina.

Os antropólogos que participaram do Encontro de Barbados I, não se pouparam de efetuar a autocrítica acadêmica de sua atuação desde sua origem. Por fim, se propuseram o desafio de assumirem a causa indígena, aproveitando de “todas as conjunturas que se apresentem do atual sistema para agir em favor das comunidades indígenas” (DECLARAÇÃO DE BARBADOS I, 1971, p. 25). Dessa forma, o indígena se tornaria protagonista de seu próprio destino na luta pela libertação do modelo colonialista reconhecidamente opressor.

O Encontro de Barbados I pode ser considerado o evento que procura romper com o paradigma colonialista no qual a cultura dominante arraigada de “eurocentrismo” detinha acerca das populações indígenas. Os indígenas eram reconhecidos como incapazes de gerirem seu próprio destino. O novo paradigma que emerge para se compreender as populações nativas é o do sujeito histórico que assume o papel de protagonista de sua própria vida.

A resposta da Igreja Católica às críticas emanadas de Barbados I surge, em seguida, no Encontro de Assunção, ocorrido entre 07 e 10 de março de 1972. A reação da Igreja contou com a presença de missionários de nove países e três antropólogos que haviam participado do Encontro de Barbados I (PREZIA, 2003, p. 56). Ao término do encontro foi aprovado o Documento de Assunção, divididos em quatro partes: igreja e missão, missão e colonialismo, igreja e discriminação racial e missão da igreja. Na primeira parte os missionários reafirmam que “a missão e a própria razão de ser da Igreja: Igreja e missão são sinônimas”, mais adianta emenda

quando, por circunstâncias históricas concretas, o cristianismo se identifica com estruturas de opressão que tem feito com o que o nome de Cristo seja blasfemado; em outros casos nos impelirá a proclamar, com voz de denúncia, com palavras e com a vida, que Cristo é justiça e amor para todos sem discriminação. (DOCUMENTO DE ASSUNÇÃO, 1972, p. 28)

Suess (1989, p. 13) ao analisar o documento final de Assunção reconhece a convivência e a instrumentalização da Igreja por ideologias e práticas opressoras do homem. No entanto procura justificar que erros históricos não podem anular a razão de ser da Igreja que carrega na missão o objetivo de desvendar o Deus salvador de todo povo e cultura.

Ao reconhecer falhas e erros na missão, os missionários assumem a mea-culpa, mas alega que não é necessário por fim à atividade missionária, assim como propôs a Declaração de Barbados I. Dessa forma pontua que o trabalho trilhará pelos seguintes pontos:

a) Abandonar toda ideologia ou prática conivente com qualquer tipo de opressão [...]; b) Denunciar com espírito de verdade, não só com palavras, mas principalmente com fatos, os casos de exploração de nossas sociedades nacionais e de nossas próprias igrejas, mesmo que se chegue a denúncias concretas de pessoas e instituições; c) Proclamar com confiança no Espírito Santo o Evangelho de Cristo, que é essencial para a plena libertação do indígena, e que libertará a igreja, sempre de novo, para dar um autêntico testemunho. (DOCUMENTO DE ASSUNÇÃO, 1972, p. 28-29)

Reparar os caminhos a seguir foi a resposta de Assunção às críticas de Barbados I. O avanço desses dois encontros está no reconhecimento de que os próprios indígenas devem se tornar os protagonistas do processo histórico pelo reconhecimento de seus direitos. Na Declaração de Barbados I se evoca de forma categórica ao afirmar que

É necessário ter em mente que a libertação das populações indígenas ou é realizada por elas mesmas ou não é libertação. Quando elementos estranhos a elas pretendem representá-las ou tomar a direção de sua luta de libertação, cria-se uma forma de colonialismo que retira às populações indígenas seu direito inalienável de ser protagonista de sua própria luta. (DECLARAÇÃO DE BARBADOS I, 1971, p. 26)

O movimento pela afirmação do ser-sujeito-protagonista é reforçado no Documento de Assunção (1972, p. 30) que estabelece que “já não podem faltar os próprios indígenas, nem suas organizações, como principais agentes que são de seu próprio destino”. Endossa que as igrejas, ao invés de temer, devem apoiar a formação de organizações indígenas e, além disso, contribuir para difusão, nos meios de comunicação de massa, da “imagem do indígena como sujeito de direitos inalienáveis”.

O intenso debate sobre o papel dos missionários e das organizações civis junto aos povos indígenas fomentará a criação do CIMI e de várias organizações em defesa dos povos indígenas, às quais discorreremos adiante.

1.2 A POLÍTICA INDIGENISTA DO ESTADO E A TUTELA

Adentrar no campo da questão indígena no Brasil torna-se necessário assimilar o embate ideológico por posições no campo da política indigenista. Por isso consideramos importante compreender as três visões diretas acerca do indigenismo no Brasil. A principal delas é a governamental que também recebe o nome de indigenismo “rondoniano”. A segunda é denominada de indigenismo “cristão-cimista”. A terceira é conhecida por indigenismo “neoliberal”⁸ e seus agentes se encontram no terceiro setor, assentado em ONGs e/ou grupos sociais que giram em torno do Estado e, também recebem apoio de movimentos ambientalistas estrangeiros (GOMES, 2011).

Ambas as visões não surgem do protagonismo indígena e foram estruturadas no século passado. Priorizaremos a análise da primeira visão, no decorrer deste capítulo. A segunda visão será mais bem aprofundada no capítulo seguinte. A terceira e última visão é importante apenas referenciá-la. Não aprofundaremos sua análise no decorrer de nosso trabalho porque enfatizaremos as divergências entre a visão religiosa e a estatal que possuem um vasto acervo documental a ser analisado.

De forma abrangente, a política indigenista na América Latina seguiu o modelo denominado de constitucionalismo liberal. Para melhor compreendermos como foi implantado na esfera do Estado, torna-se necessário discorrermos sobre sua dinâmica em relação aos povos indígenas. Isso se dá através de um instrumento jurídico denominado de “tutela”.

Los nuevos Estados independientes latinoamericanos adoptan formalmente el constitucionalismo liberal, las instituciones republicanas, el modelo de Estado-nación (un solo pueblo, cultura,

⁸ De acordo com Mércio Gomes (2011) “o indigenismo neoliberal professa claramente uma atitude anti-estatal. Isto é, a visão neoliberal considera que o Estado (vide Funai) tem sido deletério para os povos indígenas historicamente, porém não a sociedade civil, e que é incapaz de exercer plenamente o indigenismo rondoniano, o qual é por isso mesmo considerado ultrapassado. Em consequência, o indigenismo neoliberal se arvora um lugar de destaque no indigenismo, não como complemento ao Estado, mas como ator e agente indutor de visões e ideologias modernas.”

idioma y ley para todos), y derechos y garantías individuales. Con relación a los pueblos originarios, los Estados tienen un claro objetivo de sujeción y control, bajo políticas diferenciadas de acuerdo al grado de sometimiento o autonomía que conservaban los pueblos originarios. Como herederos de las administraciones coloniales, los nuevos Estados republicanos asumieron como su territorio el habitado por los pueblos originarios, incluyendo aquellos territorios de pueblos no conquistados ni colonizados. Con relación a tales pueblos, los Estados establecieron políticas diferenciadas. Ahora, no obstante las diferentes políticas republicanas adoptadas, el denominador común de tales políticas seguía siendo el principio de la minoridad e incapacidad indígena y, en consecuencia, se hacía necesaria la tutela estatal o eclesial. Es decir, los nuevos Estados se arrogaron todas las atribuciones para decidir sobre los territorios y la forma de vida de dichos pueblos, sin su participación. (FAJARDO, 2011, p. 7).

A principal visão da política indigenista, e não poderia deixar de ser, é a oficial, praticada pelo Estado através de seus órgãos tuteladores e legislações pertinentes à questão indígena. Herdeiros de um sistema colonial secular, essa visão procurou gerar mecanismos que inserisse os povos indígenas na sociedade embranquecida. A condição dessa inserção girava em torno da educação indígena para que estes assumissem finalidades produtivas. O principal marco republicano regulador desse modelo se assenta na atuação de Cândido Rondon⁹ e remonta as primeiras décadas do século XX.

A política indigenista oficial é desenhada de acordo com a ideologia que comanda o Estado Nacional. De acordo com Rocha (2003, p. 20)

as políticas estatais sempre se relacionam a um processo mais amplo da sociedade, com a qual interagem fatores diversos de ordem econômica, social e política. Tais políticas refletem os anseios e os interesses das classes hegemônicas que, por meio de múltiplas ações, criam as condições necessárias para alcançarem seus objetivos historicamente determinados. A ação concreta do Estado modifica-se à medida que diferentes classes, grupos ou frações de classe conseguem impor seus interesses, sua dominação ao conjunto da sociedade. Estas ações tendem a articular-se de maneira lógica às fases do desenvolvimento do capitalismo no Brasil, levando em conta que o Estado é um conjunto de aparelhos próprios

⁹ De acordo com Luiza Viera de Sá (2009, p. 8-9,) e Gomes (2009; 2012) o Coronel Cândido Mariano da Silva Rondon, engenheiro militar, positivista, se notabilizara pelos serviços prestados nas Comissões Telegráficas. Desbravou o interior outrora desconhecido e manteve contato com variadas tribos indígenas. Era um agente público representante do Estado. Atuou em nome dele, por delegação dele e segundo orientações específicas que lhe foram dadas por superiores hierárquicos. Estabeleceu o diálogo e manteve um clima de paz por onde passou. No entanto, em determinados momentos, por força das circunstâncias peculiares ao comando e da realidade vivenciada pela Comissão no inóspito sertão brasileiro, o agente público Rondon ia além das instruções recebidas e atuava como um agente político.

para o exercício do poder e serve, de forma mediatizada, aos interesses particulares de classes ou frações de classes hegemônicas. O Estado é a expressão política da estrutura de classe de uma determinada formação social. Segundo essa perspectiva, o governo é o agente da atividade política de um Estado e é por intermédio desse agente que o Estado realiza-se, ou seja, pelo exercício do poder do governo.

A política indigenista que emergiu no início do período republicano possuía forte inspiração do campo do pensamento positivista. Gomes (2011) afirma que a questão indígena se assentava nas seguintes teses:

- a. Os índios são os habitantes originários do Brasil, com culturas próprias, e por isso merecem um tratamento diferenciado por parte do Estado republicano. Isto deve estar inscrito na Constituição Federal do país e como lei específica.
- b. O Estado brasileiro deve ter um órgão de proteção e assistência aos povos indígenas que se responsabiliza pela relação de intermediação entre eles e o resto da Nação.
- c. Cabe ao Estado defender e proteger os povos indígenas da sanha reconhecidamente expansionista e deletéria da sociedade brasileira.
- d. Isto significa proteger os territórios indígenas, através da sua demarcação, mantendo sua incolumidade e o usufruto exclusivo de suas riquezas naturais; e assistir as populações indígenas para que elas se fortaleçam e criem, no correr do tempo, mecanismos de auto-proteção e auto-sustentação para enfrentar, por conta própria, as dificuldades inerentes ao processo expansionista brasileiro que os atingem.
- e. O propósito final da política indigenista oficial é integrar os povos indígenas à Nação brasileira, sem que eles percam sua identidade e características culturais.

A perspectiva que denominamos de visão rondoniana adquire forma a partir de 1910 com a criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN)¹⁰. Criado por meio do decreto nº 8.072 de 20 de julho de 1910. Possuía como principal objetivo estabelecer núcleos de atração de índios hostis e arredios (RIBEIRO, 1982, 138).

Na acepção do SPILTN, autarquia federal destinada a cuidar da questão indígena no Brasil, seu campo de ação atuaria no sentido de amainar a visão negativa que havia sido construída sobre o país em virtude das denúncias de que no Brasil ocorria um sistemático massacre aos povos indígenas, que veio a tona durante o XVI Congresso de Americanistas, realizado em Viena, em 1908 (GOMES, 2012, p. 91).

¹⁰ Tratam da fundação do SPILTN os seguintes autores: Rocha (2003, p. 75), Ribeiro (1982, p. 137-138), Gomes (2012, p. 92).

De fato, a expansão da fronteira na região do sul do país havia colocado frente a frente, na disputa por terras, colonos e índios. Na tentativa de abrir novas frentes de colonização os imigrantes contratavam os denominados “bugreiros” para promover o massacre às comunidades indígenas e afugentá-las dos territórios visados pelos colonizadores. Para compreendermos como se dá esse processo, torna-se importante definir conceitualmente a nossa noção de fronteira. De acordo com Machado (1998, p. 41).

A palavra fronteira implica, historicamente, aquilo que sua etimologia sugere - o que está na frente. A origem histórica da palavra mostra que seu uso não estava associado a nenhum conceito legal e que não era um conceito essencialmente político ou intelectual. Nasceu como um fenômeno da vida social espontânea, indicando a margem do mundo habitado.

Martins (1997, p. 12) aprofunda de forma teórica os processos desencadeados na fronteira. Entende que a fronteira torna-se um lugar de constante disputa de territórios. A disputa é travada por diferentes grupos que concebem diferentes modos de ver e fazer a vida. A luta pela terra na fronteira assume o papel agregador e, ao mesmo tempo desagregador. “É na fronteira que se pode observar melhor como as sociedades se formam, se desorganizam ou se reproduzem [...] Na fronteira, o Homem não se encontra – se desencontra”

A postura política das oligarquias regionais da região sul do país, diante da presença dos índios no início do século passado é traduzida pela ideia de que o progresso da região, não comportaria a presença dos índios. A ação impetrada na região se deu de forma agressiva, através da contratação de matadores profissionais para fazer a “limpeza étnica” das terras habitadas por comunidades indígenas. Tal medida impactou diretamente e de forma negativa na imagem do país no exterior. Dessa forma, em reação, o Estado brasileiro se move no sentido de amenizar os conflitos com a criação do SPILTN.

A criação dessa autarquia deveria abranger a cobertura aos índios e a massa de trabalhadores rurais desassistidos¹¹. A direção do órgão ficou sob a responsabilidade do então Coronel Cândido Mariano da Silva Rondon, militar positivista. No entender de Gomes (2012, p. 92)

¹¹ O SPILTN foi criado com o objetivo de abranger a assistência indígena e dos trabalhadores que perambulavam pelos campos e cidades os quais o Estado não havia promovido nenhum tipo de assistência. (GOMES, 2012, P. 92). Por força da Lei nº 3.454, do ano de 1918, o órgão responsável pela localização dos trabalhadores nacionais foi desmembrado e a autarquia recebeu o nome somente de SPI (ROCHA, 2003, p. 76)

O SPI foi produto orgânico do positivismo e parcial do liberalismo, mas também motivado pela emoção nacional. Em nenhum momento chegou a renovar as propostas constitucionais do Apostolado Positivista para os índios nem os tratou como nações soberanas. Via o índio como um ser digno de conviver na comunhão nacional, embora inferior numa escala cultural e evolutiva. Como pensava todo mundo na época [...] os índios – o primitivo – tinha uma mentalidade infantil que necessitava da tutela do Estado. Era dever de o Estado dar-lhes condições de evoluir lentamente a um estágio cultural e econômico superior, para daí se integrar à nação.

Na prática, o SPI surgiu em campo para diluir as tensões que ocorria na fronteira através da dilatação de suas frentes de expansão e, posteriormente das frentes pioneiras. No Brasil ocorreram em tempos distintos e com características singulares várias frentes de expansão. Na região sul ela deu entre os anos de 1850 a 1940; no Centro-Oeste brasileiro ocorreu entre os anos de 1900 a 1960. Na Região Norte iniciou com as grandes obras de interligação promovida pelo Estado e uma forte política de intervenção na infraestrutura e teve seu auge durante as décadas de 1970 e 1980.

Novamente recorreremos a Martins (1997, p. 159) para clarear os eventos que ocorrem na fronteira e que recebem os respectivos nomes de “frentes de expansão” e “frentes pioneiras”. Para o autor, “a distinção entre frente pioneira e frente de expansão é, na melhor das hipóteses, um instrumento auxiliar na descrição e compreensão dos fatos e acontecimentos da fronteira”. Nas frentes de expansão os trabalhadores são lançados sobre os diversos territórios impulsionados pelo capital. A sociedade branca e “civilizada”, nesta modalidade entra em choque nos territórios tribais com as comunidades indígenas. Esse encontro é residualmente carregado de temporalidades históricas distintas.

De forma intrigante a fase inicial desse artifício de expansão do capitalismo é sucedida de um processo de alteridade entre os posseiros e os índios, principalmente na fase seguinte a qual recebe o nome de frentes pioneiras. A relação capitalista assume feições mais objetiva. Dessa forma, a justificativa de ocupar os “espaços vazios” é fortemente utilizada para que a frentes pioneiras incorporem as frentes de expansão.

A concepção de frente pioneira compreende implicitamente a ideia de que na fronteira se cria o novo, nova sociabilidade, fundada no mercado e na contratualidade das relações sociais. No fundo, portanto, a frente pioneira é mais do que o deslocamento da população sobre territórios novos, mais do que supunham os que

empregaram essa concepção no Brasil. A frente pioneira é também a situação espacial e social que convida ou induz à modernização, à formulação de novas concepções de vida, à mudança social. Ela constitui o ambiente oposto ao das regiões antigas, esvaziadas de população, rotineiras, tradicionalistas e mortas. (MARTINS, 1997, p. 153)

O processo de expansão da fronteira na região sul do país impulsionado pelas frentes de expansão e pioneiras funcionou como propulsor da criação de uma política indigenista por parte do Estado Brasileiro, para dirimir os conflitos que surgiam. O SPI foi criado com um regulamento objetivo e um organograma funcional complexo. Dessa forma, o seu funcionamento, estabelecido via decreto nº 8.072 de 20 de julho de 1910, contava com uma diretoria geral e duas subdiretorias e foram criadas treze inspetorias, distribuídas nos estados do Amazonas, Pará, Maranhão, Bahia, Espírito Santo, São Paulo, Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul, Minas Gerais, Mato Grosso e Acre. Posteriormente, foram criadas povoações indígenas que passaram a contar com a presença de um diretor, um ajudante e um secretário. (ROCHA, 2003, p. 75-76).

O antropólogo Mércio Pereira Gomes (2012, p 95-97) nos presenteia com uma síntese acerca dos dispositivos legais que conduziram a política indigenista governamental através do SPI ao longo da história. Vejamos:

1. Decreto n. 8.072, de 20 de junho de 1910, cria o Serviço de Proteção e Localização dos Trabalhadores Nacionais, com definições sobre os índios e suas situações de relacionamento, a proteção e demarcação de terras, no caso, com a anuência dos estados. São criadas 13 inspetorias regionais e previstas criações de 'povoações indígenas'.
2. Decreto n. 9.214, de 15 de dezembro de 1911, traz pequenas mudanças em relação ao decreto anterior.
3. Código Civil de 1916 exonera o índio da condição de órfão e da tutela dos juizados respectivos, mas consigna como relativamente incapaz a certos atos.
4. Lei n. 5.484, de 27 de julho de 1928, regula a situação jurídica dos índios, exonerando-os da tutela orfanológica e colocando-os sob a tutela do Estado. Grupos indígenas são classificados de acordo com o grau de relacionamento com a sociedade brasileira, respectivamente como 'grupos nômades', 'aldeados' ou 'arranchados', 'incorporados a centros agrícolas' e 'reunidos em povoações indígenas', sendo que as três primeiras categorias são protegidas pela tutela, não podendo ser presos, a não ser por determinação de inspetores do SPI, em colônias de correção. Os índios incorporados à sociedade ou em centros agrícolas são responsáveis por seus atos.
5. Constituição Federal de 1934, no artigo 129, põe o índio pela primeira vez numa constituição brasileira, porém admite-o, ainda timidamente, só em relação às terras que habitam: 'Será respeitada

a posse de terra de silvícolas que nelas se achem permanentemente localizados, sendo-lhes, no entanto, vedado aliená-las’.

6. Decreto Executivo n. 736, de 6 de abril de 1936, com 47 artigos, constitui o mais completo regulamento do SPI até então. [...]

7. Constituição Federal de 1937: ‘art. 154. Será respeitada aos selvícolas (sic) a posse das terras que se achem localizados em caráter permanente, sendo-lhes, porém, vedada a alienação das mesmas’.

8. Decreto-Lei n. 1.794, de 22 de novembro de 1939: ‘(a) Cria o Conselho Nacional de Proteção aos Índios, com sete membros, sendo um do Museu Nacional e outro do Serviço Florestal; (b) Tem como função apresentar sugestões ao Governo, via SPI, sobre a adoção de medidas sobre questões indígenas. [...]

9. Constituição Federal de 1946: ‘art. 216. Será respeitada aos silvícolas a posse das terras onde se achem permanentemente localizados, com a condição de não a transferirem.’

O aparato burocrático montado pelo Estado para garantir os direitos das populações indígenas tinha por objetivo dar condições para que os índios pudessem assimilar a cultura do branco e aos poucos integrar-se à nação. Poucos estudos, nessa fase inicial, podiam dar em detalhes a complexidade e a heterogeneidade das culturas que viviam nas diversas regiões do país.

O próximo passo para regulamentar o regime de tutela pelo Estado foi dado com o decreto de nº 5.484, de 27 de junho de 1928. Na prática esse dispositivo adequava o dispositivo do Código Civil de 1916 que “emancipou os índios da tutela orfanológica, passando-os à tutela do SPI; em outras palavras, o índio deixou de ser tutelado pelo poder judiciário, passando a sê-lo pelo poder executivo” (ROCHA, 2003, p. 79).

A mudança de tutela agravou ainda mais os problemas das populações indígenas no país. Coube à burocracia do SPI a sistemática exploração do patrimônio indígena com alegada justificativa de se constituir um fundo patrimonial que beneficiaria os índios. As terras devolutas ocupadas por indígenas, que sempre foram o gargalo do problema entre indígenas e brancos ficaram sob a responsabilidade do Ministério da Agricultura, retornam à união e passa a ser controlada pelo SPI. O propósito seria utilizar desses espaços para promover a integração dos indígenas através da implantação de técnicas de manuseio de equipamentos que os transformassem em pequenos agricultores.

O problema que se segue após a criação do SPI é sintetizado em detalhes por Ribeiro (1982, p. 143-144) que atesta três condições básicas para o bom

funcionamento das atividades. A primeira são as verbas para financiar as ações no vasto território nacional. A segunda é a existência de um quadro de pessoal qualificado para atuar junto às comunidades. A terceira é o poder para se impor aos redutos locais. Diante desse quadro atesta o referido autor que

Nos primeiros anos de atividade, ao Serviço de Proteção aos Índios foram facultadas todas elas. O parlamento, pressionado pelo clamor geral de medidas de amparo aos civilizados em luta contra os índios, votava prontamente as verbas solicitadas. A segunda condição também pode ser satisfeita, porque Rondon contava com a equipe que forjara durante a construção das linhas telegráficas, composta de oficiais de formação positivista, experimentados no trato com os índios e movidos do maior entusiasmo à causa indígena. [...] O poder de autoridade não faltou, também, e vinha, quiçá, da única fonte realmente capaz de impor-se no interior – o exército.

O período de euforia pontuado acima começa a dar sinais de esgotamento poucos anos depois. O SPI experimentou momentos de atividade intensa, seguido de períodos de estagnação. O que justifica essa estagnação, principalmente de recursos, foi a ação pacificadora do órgão e o desencanto por parte de oligarquias regionais que passaram a encarar o SPI como o indutor de políticas que contrariavam os interesses regionais.

Ainda de acordo com Ribeiro (1982) o que justificava os cortes orçamentários era a iminência da primeira grande guerra e a crise do liberalismo econômico. No entanto, a guerra e a crise passaram e os recursos continuaram minguados. A existência do SPI esteve atrelada ao prestígio pessoal de Cândido Rondon, que ao se abster de tomar partido no processo de transição política de 1930¹² presenciou junto ao SPI, o quase encerramento das suas atividades em virtude da redução orçamentária. O prestigiado órgão condutor da política indigenista se submeteu à condição de repartição burocrática do Ministério do Trabalho.

A recuperação parcial das atividades ocorreu em 1935. Nesse momento a atuação de Cândido Rondon faz o SPI retornar à base do Ministério de Guerra. Dessa forma, os recursos mínimos necessários apareceram para as atividades, não sendo suficientes para manter os quadros de servidores administrativos, ocorreram numerosas baixas. A falta de uma política indigenista centrada em torno do governo

¹² Com a Revolução de 1930, o SPI foi retirado do Ministério da Agricultura, caiu de prestígio e passou por um bom período irregular e obscuro. Isso se deu porque Rondon, seguindo suas orientações positivistas não aceitava movimentos revolucionários e sim etapas evolucionárias. No entanto, Vargas não acatou muito bem esse posicionamento de Rondon que teve seu prestígio político colocado sob suspeição.

federal que daria suporte às atividades desenvolvidas comprometeu os trabalhos do SPI, que se via constantemente pressionado entre o poder local e a defesa dos interesses indígenas.

Assim, crescia a prática do esbulho das terras indígenas. De acordo com Gomes (2012, p. 93) “durante quase toda a década de 1930, com esse vazão de prestígio político, muita terra indígena foi perdida para fazendeiros locais em São Paulo, Mato Grosso, Maranhão, Goiás e outras regiões brasileiras em expansão agrícola”.

A crise que atravessou a década de 1930 chegou ao fim no momento em que Rondon foi nomeado mediador do conflito entre Peru e Colômbia. A partir daí, Getúlio Vargas toma medidas para fortalecer o SPI. As inspetorias instaladas nos estados passam a ter melhores condições de trabalho. Na visão de Ribeiro (1982, p.147) essa revalorização do SPI está relacionada a uma visita do então presidente Vargas, no início de 1940, à Ilha do Bananal e sensibilizado com as crianças Karajás resolve amparar o trabalho do órgão tutelar – SPI, o qual retorna ao quadro do Ministério da Agricultura e reinicia suas atividades no sertão brasileiro.

Não pretendemos apontar qual foi o fato motivador da retomada do SPI ao trabalho de campo, mas sim a sua contribuição para com a política indigenista praticada pelo Estado. Em 1939, é instituído o Conselho Nacional de Proteção ao Índio (CNPI), sua principal função consistia em orientar e supervisionar as ações indígenas do SPI. À frente deste Conselho nas décadas seguintes esteve Cândido Rondon, até o ano de sua morte em 1958.

O fim do Estado Novo e a retomada da democratização no Brasil são apontados por Ribeiro (1982, p. 147) como sendo um fator de retrocesso da política indigenista. A administração pública federal começa a receber de forma desordenada burocratas incapazes de lidar com a questão indígena. Indicações que partiam de setores vinculados aos partidos, que procuravam acomodar os apadrinhados em órgãos públicos. No que o autor denomina de barganha política entre os partidos.

Na década de 1950, de acordo com Gomes (2012, p.94), o SPI, mesmo eivado de problemas burocráticos internos alcançou seu ápice, recuperando sua imagem da

política indigenista governamental em nível nacional e internacional. Para justificar tal assertiva, o autor se referenda nos eventos ocorridos entre 1952 e 1954.

O primeiro foi a criação do Museu do Índio (sediado no Rio de Janeiro) – conceito e obra de Darcy Ribeiro e Rondon [...]. Além de alojar um substancial acervo de arte e cultura material indígena, uma biblioteca de grande valor etnológico, um excepcional acervo fotográfico e um centro de documentação, [...] o segundo grande evento foi a formulação dos conceitos e termos do Parque Indígena do Xingu (PIX), obra de Darcy Ribeiro, Orlando Vilas-Boas, Eduardo Galvão e Rondon, a partir de uma nova visão do que seria uma terra indígena.

A ideologia indigenista do SPI é detalhada por Rocha (2003, 84-90) a partir das ideias que influenciaram fortemente a ação indigenista, desde a formação desta autarquia: 1) Evolucionismo – entendia que os nativos “não eram” índios e sim “estavam índios” e logo não mais seriam. Daí as ações promovidas pelo Estado no intento de incorporá-los. 2) Anticlericalismo – ideologia que estava ligada aos positivistas desde o fim da monarquia. Essa forma de gerenciar o SPI promovia tensões entre o órgão tutelador e a Igreja Católica. No entanto não foi predominante no período de existência do SPI. Os trinômios¹³ instalados na Amazônia evidencia que as circunstâncias são singulares de acordo com as conveniências das partes envolvidas. 3) Cientificismo – teve por objetivo promover uma orientação científica para ações da política indigenista do Estado. Contribuíram para que isso ocorresse renomados antropólogos. Não conseguiram predominar sobre a doutrina positivista de cunho evolucionista. 4) Paternalismo/autoritarismo – essa ideologia

¹³ De acordo com Rocha (2003, p. 207) o trinômio tinha por objetivo “estabelecer um controle efetivo das fronteiras norte do país”. A sua atuação estaria diretamente ligada ao controle das fronteiras na região norte do país. Nessa parceria o índio é elevado à condição de guarda das fronteiras. O papel das missões funcionaria como órgãos de aparelhagem ideológica do Estado e a FAB por sua vez entraria com o apoio logístico pelos ares. Na prática as missões inculcavam nos índios valores pátrios para que os mesmos atuassem como reais representantes do Estado na região fronteira. O trinômio constituído tinha como agente principal os indígenas que empunhavam armamentos em defesa de uma pátria desconhecida e de valores cívicos que pouco, ou quase nada compreendiam. A aliança entre o braço repressivo do Estado, representado pelo militares e o braço ideológico, representado pelos missionários na ação denominada de trinômio impactaram diretamente as populações indígenas de fronteira. Antes da chegada dos missionários, as comunidades mantinham quase inalterada os valores culturais tribais. Poucos contatos havia sido estabelecidos. A introdução dessa parceria entronizou nos índios um processo de aculturação através de um processo que procurava transforma-los em sentinelas da pátria. No caso dos índios Tiryó, localizados na divisa do Brasil com o Suriname a missão atuou de forma a promover agrupamentos para facilitar sua ação ideológica. Os problemas que surgiram com essas medidas se manifestaram no acirramento dos ânimos entre os indígenas através do esgotamento do manuseio das terras próximas e da dificuldade da caça. Outro fator que merece destaque é a concepção de fronteira entre países que era desconhecida pelas comunidades indígenas e que passou a existir. Fato que causou estranheza entre os povos que reconheciam através de laços de parentescos os habitantes do outro (Suriname).

consubstanciou a prática da tutela. Tornou os índios dependentes da ação de um terceiro. Neste caso o encarregado dos postos indígenas.

A questão indígena na primeira metade do século XX é complexa. Não devemos encará-la somente como um objeto de disputas entre ideologias do campo das forças sociais e políticas, mas sim da esfera dos interesses econômicos, de um lado, e os interesses morais de reparação, de outro. O SPI teve papel fundamental na problemática indigenista brasileira. Não foi capaz de barrar os avanços nas regiões em desenvolvimento. Serviu apenas como pacificador. No entanto seria injusto imputar-lhe o papel de agente desbaratador do patrimônio indígena. A desintegração desse órgão foi maculada pela prática da corrupção o que manchou toda a contribuição do mesmo para o indigenismo nacional.

1.3 OS BRAÇOS DE SUSTENTAÇÃO À POLÍTICA INDIGENISTA GOVERNAMENTAL

No contexto do processo de modernização e burocratização do Estado brasileiro pós-1930 surgiram importantes núcleos primários de apoio à política indigenista encabeçada pelo SPI. Dentre eles estão o Conselho Nacional de Proteção aos Índios (CNPI), já citado atrás, a Fundação Brasil Central (FBC) e a Superintendência do Plano de Valorização da Amazônia (SPVEA). Além desses, de forma secundária, poderíamos acrescentar o Correio Aéreo Nacional (CAN) e o Serviço de Unidade Sanitária Aérea (SUSA). Procuraremos de forma breve esboçar a contribuição de cada um desses órgãos no processo de expansão da fronteira.

A Expedição Roncador-Xingu (ERX) e a Fundação Brasil Central (FBC)

O ideário da conquista do Oeste está impregnado no imaginário do conquistador. Nos períodos coloniais tomam feições nas famosas entradas e bandeiras que buscavam riquezas minerais e o aprisionamento de índios para torná-los escravos. Na primeira metade do século XX o discurso é retomado com fervor pela via da integração étnica e cultural das diversas regiões do país. (RICARDO, 1970, p. 591).

O surgimento da Expedição Roncador-Xingu foi ação da política governamental, considerada de interesse militar proposta por Vargas nos moldes do que ficou conhecido por Marcha para Oeste¹⁴. Os objetivos expressos no documento de criação podem ser sintetizados na necessidade de ocupar territórios com operacionalidade militar no qual incluía a questão indígena e também a busca de apoio popular com base em justificativas nacionalistas (LIMA FILHO, p. 43). Para Rabelo (1997, p. 52) “a Marcha para Oeste tornou-se uma política levada pelo Estado Novo a fim de promover a ocupação dos vazios demográficos, na tentativa de incorporação dessas áreas ao conjunto produtivo nacional”.

A expedição Roncador-Xingu que tinha em sua composição algumas dezenas de homens, em sua maioria paulista, foi incorporada à Fundação Brasil Central, a qual assume a responsabilidade pela colonização do Centro-Oeste. Estabelece rotas que liga a região da Amazônia às regiões centrais do Brasil e impulsionam o processo de pacificação de vários povos indígenas submetendo-os à política indigenista da Marcha para o Oeste. (ROCHA, 2003, p. 54)

De acordo com Costa (1987, p. 392)

A Fundação Brasil Central nunca pertenceu ao SPI, estava diretamente subordinada à presidência da república. Porém, o comportamento dos componentes da expedição em relação aos índios contatados foi influenciado pela filosofia de trabalho de Rondon.

Por mais que não tenha pertencido ao SPI, o historiador Rocha (2003, p. 50) diz que a “FBC, órgão de colonização, vai estabelecer uma estreita colaboração com o SPI na implementação de um novo modelo de política indigenista, que vai culminar na criação do Parque Nacional do Xingu”. Este autor defende a tese de que o Estado passa por uma reorganização dos aparelhos que visam alcançar regiões remotas e integrá-las ao contexto da nação. Dessa forma, “a política indigenista brasileira está intimamente relacionada às diferentes fases do desenvolvimento do capitalismo no país” (ROCHA, 2003, p. 63)

O esgotamento das atividades da FBC, como toda ação de governo, ocorreu no momento em que o fluxo de suprimentos financeiros foi interrompido. As

¹⁴ Porto (2005, p. 95) A Marcha para o Oeste foi lançada em 1938 e a expedição Roncador-Xingu em 1943. Ambas tinham por objetivo alimentar o nacionalismo do presidente Vargas. A Fundação Brasil central foi consequência dessa política governamental de integração regional e preenchimento dos vazios existentes no interior.

mudanças políticas que se processaram no país relegaram o trabalho da FBC ao segundo plano. A falta de recursos fez a Fundação entrar em crise até se extinguir.

A Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia (SPVEA)

A Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia (SPVEA), criada em 1953, foi instalada em Belém. Subordinada diretamente ao presidente da República foi a primeira grande instituição destinada ao desenvolvimento amazônico. Seu organograma contemplava a Comissão de Planejamento, presidida pelo superintendente da instituição e composta de seis subcomissões. Eram elas: 1) agrícola; 2) recursos naturais; 3) transporte, comunicação e energia; 4) crédito e comércio; 5) saúde; e 6) desenvolvimento cultural. (MARQUES, 2013)

Considerada uma inovação no planejamento regional brasileiro. Na sua formação enfrentou uma forte contradição: ser uma instituição nacional (sustentada nas políticas de segurança nacional) ou ser uma instituição regional, que se propunha a industrializar a Amazônia a partir da substituição regional de importações.

A SPVEA aparece no cenário como sendo uma inovação no planejamento brasileiro. Consistia numa instituição regional responsável por elaborar políticas de desenvolvimento de uma região (amazônica) na qual envolveria diversas unidades federativas, níveis de governo e setores da economia.

O fator decisivo para se pensar políticas para região amazônica é consequência da internacionalização da economia. O Estado Nacional assume e comunga da ideologia nacional-desenvolvimentista. Dessa forma as ações se materializam na região através da Superintendência do Plano de Valorização da Amazônia. No campo indigenista a ação do SPVEA exigiu a pacificação dos povos indígenas arredios das regiões do Araguaia - Tocantins. (ROCHA, 2003, p. 55)

O impasse entre desempenhar a função nacional ou regional fez com que a SPVEA não conseguisse aprovar seus planos de desenvolvimento. Em 1966, o governo militar substituiu esta instituição pela Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM).

Força Aérea Brasileira (FAB) e Correio Aéreo Nacional (CAN)

O trabalho desenvolvido pela FAB à frente da integração nacional através de malha aérea foi desenvolvido em parceria com a FBC. Cabia à FAB a penetração no interior. A aeronáutica destacou o capitão Antônio Eugênio Basílio para atuar junto a FBC. O mesmo contava com um bimotor *Focke Wulf*, e dois aviões *Fairchild*. Para complementar os trabalhos da FBC foram criados uma linha do Correio Aéreo Nacional (CAN), saía do Rio de Janeiro, capital e percorria as cidades de Caiapônia, Aragarças e Rio das Mortes (LIMA FILHO, p. 51).

O novo bandeirantismo estava equipado com instrumentos de comunicação que encurtavam as distâncias do sertão. De acordo com Porto (2005, p. 99) os aviões que faziam a rota aérea transportavam

além de passageiros e carga da FBC, pessoas doentes, aquelas acometidas de malária, vítimas de picada de cobra e de outros animais peçonhentos, funcionários que por não terem resistência suficiente adoeciam e, então, eram removidos de volta a civilização. Eram realizados voos de mapeamento sobre as áreas a serem penetradas, fornecendo às equipes de terra informações sobre as condições existentes à frente e quais os percursos mais indicados para a progressão da expedição.

Os recursos de rádios e o uso do avião transformaram os hábitos e personificaram o ideário de progresso no interior. O tempo do sertanejo sofre uma aceleração. As notícias do sudeste começam a chegar mais rapidamente. As temporalidades entre os civilizadores e as comunidades indígenas começam a se encontrar. As várias frentes de expansão através de campo de pouso deram condições para surgir cidades e povoações, tais como Aragarças (GO), Xavantina (MT) que experimentaram misto de progresso e abandono.

Nas asas das aeronaves as fronteiras internas do país foram reduzidas. Mediante voos comerciais várias regiões do Centro-Oeste passaram a ter comunicação com o sudeste, região mais desenvolvida do país. Era comum encontrar a nata da sociedade composta de políticos, investidores, fazendeiros e altos funcionários cortarem a região central rumo ao sudeste. Os menos abastados sentiram o impacto da modernização através da aceleração das comunicações propiciadas pela rapidez das correspondências que chegavam com os aviões do CAN.

Quando os aviões do CAN não estavam lotados com as malas postais, que tinham prioridade no transporte aéreo, permitia-se transportar passageiros a título de carona. Outros serviços que os aviões do CAN continuaram proporcionando foram: a remoção para centros médicos em tempo hábil de doentes graves que, sem outro recurso certamente viriam a óbito; o apoio aéreo ao Serviço de Proteção ao Índio (SPI), na sua tarefa de aproximação com as tribos indígenas; as missões religiosas, que trabalhavam com os setores de saúde e ensino, com os índios e os grupamentos militares do Exército localizados no interior. (PORTO, 2005, p. 103-104)

O trabalho do CAN em parceria com a FAB possibilitaram a interiorização e, em consequência a integração do Centro-Oeste. Nas asas do CAN voaram a logística necessária aos trabalhos da FBC e junto com elas as missões religiosas que atuavam em parceria com o SPI em projetos voltados para educação e saúde das comunidades indígenas.

No campo da assistência à saúde indígena o governo brasileiro introduziu medidas sanitárias na política indigenista nos anos pós-1930. O destaque incide sobre a iniciativa do médico sanitarista Noel Nutels que em contato com as comunidades indígenas na década de 1940 participou em alguns trabalhos da FBC durante a expedição Roncador-Xingu e Araguaia. A iniciativa sobre a implantação de medidas sanitárias é destacada por Rocha (2003, p. 125)

Dr. Nutels, que havia participado de um curso no Serviço Nacional de Tuberculose do Ministério da Saúde, apresentou um projeto de implantação de 'unidades volantes' para o atendimento à saúde dos índios com ações orientadas no sentido da prevenção de doenças infecciosas. Esse plano pretendia diminuir a alta taxa de mortalidade verificada entre os índios ao entrarem em contato com as frentes de expansão da sociedade branca. A ideia era estabelecer uma 'cortina sanitária' em torno das áreas a serem atingidas, criando-se, dessa forma, um anteparo, uma proteção contra a penetração de doenças. Na opinião do sanitarista, essa medida, por si só, era insuficiente sem um programa simultâneo de proteção física dos territórios indígenas por meio de criação de reservas indígenas.

O trabalho de Noel Nutels foi realizado em parceria com a Força Aérea Brasileira (FAB) e Correio Aéreo Nacional (CAN) e se concentrou prioritariamente nas regiões do Araguaia e Xingu. O sucesso das ações sanitárias encabeçada por Nutels encorajou o Estado a criar o Serviço de Unidade Sanitária Aérea (SUSA) que esteve diretamente relacionado no desempenho de suas ações aos serviços da FAB/CAN.

Na área da Fundação Brasil Central, o trabalho do médico-sanitarista Noel Nutels conseguiu conter a disseminação de tuberculose que atacou os índios Karajá da Ilha do Bananal (GO), assim como a epidemia de sarampo que causou grande mortandade entre os índios do Alto Xingu. Com o apoio do Correio Aéreo Nacional (CAN) e da Força Aérea Brasileira (FAB), Nutels implantou unidades volantes que trabalhavam junto às populações rurais e indígenas para prevenir doenças infecciosas, realizando vacinações em massa nessas comunidades. Dessa experiência nasceu o SUSA – Serviço de Unidade Sanitária Aérea, dirigido por Nutels, que trabalhava na rota do CAN combatendo endemias rurais, surtos epidêmicos e a tuberculose entre os índios. (OLIVEIRA; FREIRE, 2006, p. 123)

O trabalho da SUSA se intensificou para as regiões do Mato Grosso e do Rio Negro. Em 1968 passa a contar com equipe própria composta por médicos, vacinadores, odontólogos e operadores de raio-x. Nos doze anos de atuação, entre 1956 e 1968, de sua criação à sua incorporação ao Ministério da Saúde prestou importante serviço para garantir a sobrevivência de povos recém-contatados. (ROCHA, 2003)

A extinção do SPI e a criação da FUNAI, o SUS e a política sanitária desenvolvida por Noel Nutels foi incorporada ao novo órgão indigenista do Estado. A formação de equipes volantes de saúde em cada Delegacia Regional da FUNAI assegurou a prestação de serviços aos grupos indígenas. Assim, o SUS, rebatizado em 1968 com o nome de Unidade de Atendimento Especial, passou a trabalhar apenas com tuberculose, deixando as outras ações para a divisão de saúde da FUNAI.

1.4 A CNBB E A QUESTÃO INDÍGENA NO BRASIL

A Conferência Nacional de Bispos do Brasil (CNBB) foi criada por iniciativa de Dom Hélder Câmara em 1952 e toma corpo num momento reformista da Igreja.

É interessante constatar que a CNBB, tão central no cenário brasileiro das próximas décadas, nasceu a partir de experiência da Ação Católica, movimento de leigos e com um núcleo organizativo principalmente de mulheres vindas dela. D. Hélder estará à frente das duas organizações. A Igreja Católica, até então espalhada e isolada localmente através das dioceses, que se ligavam diretamente a Roma, passaria a ter uma estrutura nacional. Isso se deu num contexto mais amplo da sociedade brasileira quando, a partir do último governo Vargas (1950-1954) até o final da presidência de Juscelino Kubitschek (1955-1959), tivemos um período que podemos chamar de construção da nação. A Igreja participou desse processo e dessa tendência de unidade nacional. (GÓMEZ DE SOUZA, 2004, p. 79)

Ainda, sobre o impulso reformista, aponta-nos Boff (1977, p. 115) três fases por qual passou a Igreja Católica brasileira até os idos da década de 1970. São elas

Num primeiro momento, que vai de 1950 a 1965, trata-se da Igreja-grande-instituição que se renova e impõe a renovação. No segundo momento, de 1962-1970, é a Igreja-na-base a portadora da renovação, criando uma dinâmica qualitativamente diferente da anterior. No terceiro momento, de 1968 a 1975, nota-se um esforço de convergência: a instituição se apóia nas bases e as bases dão um novo sentido à instituição.

No tocante às questões sociais, principalmente em relação à defesa dos povos indígenas, motivadas pela abertura do Vaticano II e, também através da interpretação de suas diretrizes pelas Conferências Episcopais, teremos no Brasil a questão indígena encabeçada pelo Secretariado Nacional de Atividades Missionárias (SNAM) da CNBB. A primeira iniciativa da Igreja Católica brasileira pós-

conciliar para tratar da questão indígena ocorreu em outubro de 1967, em Brasília e recebeu o nome de Encontro de Pastoral da Desobriga (SUESS, 1989, p. 14).

Logo em seguida foi convocado pelo SNAM o primeiro encontro sobre Presença da Igreja nas Populações Indígenas, também ficou conhecido como o Primeiro Encontro de Pastoral Indigenista (PREZIA, 2003, p. 48). Ao que tudo indica os missionários que atuavam junto à questão indígena não saíram satisfeitos, uma vez que os temas debatido no primeiro encontro giraram em torno do trabalho da desobriga de populações não-índias. Em virtude disso, um ano depois o SNAM realizou um novo encontro com os missionários que atuavam junto às populações indígenas.

Paralelamente à inserção do debate acerca da ação missionária junto aos povos indígenas era inaugurado o regime ditatorial no Brasil, em 1964, enrijecido três anos depois pela ascensão da chamada “linha dura” do exército. Neste período foi encampada uma política de integração das fronteiras brasileiras, o que provocou uma onda de invasões dos denominados “espaços vazios”, territórios até então habitados por várias etnias indígenas.

A política fundiária de concentração de terras nas mãos de grandes grupos econômicos, por meio de incentivos fiscais concedidos pelo Estado, levou à desapropriação de grande parte das terras indígenas, que foram entregues aos latifundiários, posseiros e pequenos proprietários (MARTINS, 1986). Esta ação política ocasionou frentes de expansão economicamente descontínuas e em permanente movimento (BITTENCOURT, 2003).

O modelo autoritário e revestido de uma ideologia desenvolvimentista obteve seu ápice nos governos de Costa e Silva e Médici. Isso se deu em virtude do *boom* econômico.

Observadores tanto brasileiros quanto estrangeiros concordavam que o rápido crescimento estava ‘legitimando’ o regime, especialmente aos olhos da classe média. As três metas de Delfim foram amplamente alcançadas. O crescimento econômico apresentava a mais alta taxa sustentada desde os anos [19]50. O PIB subiu à média anual de 10,9 por cento de 1968 a 1974. O setor líder foi a indústria, com 12,6 por cento ao ano. A performance mais modesta foi a da agricultura, com a média de 5,2 por cento. A inflação ficou na média de 17 por cento (embora o número oficial de 15,7 por cento para 1973, como se admitiu depois, tenha sido uma atenuação da verdade). Quanto às reservas, subiram de US\$656 milhões em 1969 para US\$6,417 bilhões em 1973. Alguns críticos

havam anteriormente previsto que altas taxas de crescimento seriam improváveis, se não impossíveis. Economistas como Celso Furtado apresentaram uma análise subconsumista afirmando que o melhor que se podia esperar era a estagnação da metade dos anos [19]60. Para esses economistas, o crescimento só podia ser alcançado através da realização de reformas estruturais (como reforma agrária, reforma educacional etc.) para redistribuir a renda e conseqüentemente aumentar a demanda efetiva. Mas Delfim Neto e seus tecnocratas estavam obtendo o crescimento rápido através de meios diferentes, como incentivos tributários, hábil manipulação do sistema financeiro e redução dos custos da mão-de-obra. (SKIDMORE, 1988, p.276)

O fato curioso do denominado milagre econômico foi a fraca participação da agricultura no produto interno bruto brasileiro. A política encampada pelo governo estimulou financiamentos aos grandes grupos econômicos que se apossaram da terra. Muitas vezes pertencentes às comunidades indígenas, tomaram-nas para fins de especulação e canalização de empréstimo. Isso ocorreu mais intensamente na região amazônica.

A presença missionária reorganizada de acordo com as orientações pós-conciliares vai intensificar a defesa dos povos indígenas. O historiador Leandro Mendes Rocha (2003), ao se debruçar sobre a política indigenista no Brasil entre 1930 e 1967, revela que, desde a criação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) já ocorriam disputas entre os missionários e o Estado.

As tensões giravam em torno, principalmente entre os militares positivistas e os salesianos. As acusações por parte dos positivistas apresentam os salesianos, como agentes das nações imperialistas que procuram desnacionalizar os índios. Do outro lado, a Igreja Católica reage ao anticlericalismo republicano através da estadualização da Igreja, a partir de alianças com as oligarquias regionais. Nas décadas de 1950, embora existisse a animosidade entre missionários e o SPI, havia também a coexistência de uma parceria em virtude das dificuldades enfrentadas.

Os avanços no processo de modernização e suas conseqüências no campo tornam, principalmente a partir dos anos [19]50, a questão indígena mais complexa, com o aumento das pressões da sociedade nacional sobre os índios, especialmente na Amazônia ocidental [...] os dirigentes do SPI haviam constatado a dificuldade de prestar sozinho assistência aos índios, sobretudo quando a ação das frentes de expansão se acelerava em várias regiões, deixando esse órgão a reboque dos acontecimentos. (ROCHA, 2003, p. 145-146)

O brasilianista Mainwaring (1985) afirma que a Igreja Católica a partir do papado de João XXIII procurou inovar-se e se tornar mais relevante socialmente. No

entanto, conviveram no interior da instituição crenças, tradições e práticas tradicionais e propostas de um novo jeito de ser igreja. O autor sustenta a tese em sua obra: Igreja e Política no Brasil que o clero, altamente politizado assumiu no período da repressão uma postura dúbia em relação ao Estado. De um lado ficaram os ditos “conservadores” e, por outro, um grupo que receberam a denominação de “progressistas”, também denominados de Igreja Popular. Na ótica de Mainwaring (1985, p. 10) correspondem

àqueles setores que tem uma visão política progressista da missão da igreja. Essa visão política está expressa nas concepções teológicas e no trabalho pastoral junto às classes populares (camponeses, operários e população urbana de baixa renda). Em geral, os intelectuais envolvidos na proposta de igreja popular estão comprometidos com uma transformação social radical.

Em relação à política indigenista, o episcopado brasileiro divergia. Alguns prelados apoiavam as ações governamentais que defendiam a integração das comunidades indígenas à sociedade nacional. Por outro lado, havia aqueles que criticavam a atuação do governo e a política indigenista oficial frente às comunidades indígenas.

Um fato que destaca bem essa divisão dentro da Igreja Católica partiu da intensificação da ocupação da Amazônia em 1970 que, evidentemente, também tornou veemente a violência contra as populações indígenas daquela região. Em virtude disso, os setores sociais engajados na luta pelos direitos dos povos indígenas no Brasil denunciaram os massacres que ocorriam na região. O fato ganhou espaço notório na mídia de alguns países europeus e motivou a vinda de uma Comissão da Cruz Vermelha Internacional para investigar tais denúncias.

Diante da imagem negativa do governo e de seus órgãos gestores da política indígena, em virtude da conivência dos atos desumanos praticados e que foram denunciados na imprensa internacional, alguns prelados da região da Amazônia que defendiam as ações governamentais, em encontro da CNBB, assinaram um documento em apoio à política integracionista do presidente Garrastazu Médici. A resposta de setores progressistas da Igreja Católica ao ato de apoio ao governo foi enfática. No mesmo encontro, os bispos, em sua maioria denunciaram a tortura e outros crimes praticados pelo governo autoritário. (PREZIA, 2003, p. 51)

Em seguida, o recém-nomeado bispo da prelazia de São Félix do Araguaia, Pedro Casaldaliga, lançou a carta pastoral: Uma Igreja na Amazônia em conflito com

o latifúndio e a marginalização social (1971). Na parte dedicada aos índios o prelado relata que a FUNAI, sucessora do antigo SPI não avançou positivamente no atendimento aos índios

por causa do pouco preparo dos elementos do órgão e, sobretudo pela própria ideologia da FUNAI, não se levam em conta os avanços da verdadeira etnologia e antropologia e sacrifica-se impunemente a cultura do índio [...] A aculturação rápida, sem levar em conta os reais interesses dos índios, é proposta pelo presidente da FUNAI Gal. Bandeira de Mello, que em suas declarações chegou mesmo a sugerir a extinção do Parque Nacional do Xingu. (CASALDÁLIGA, 1971, p. 24)

Mais do que uma carta pastoral o documento consistia numa denúncia grave da situação das populações (posseiros e índios) do nordeste mato-grossense e apontava para a nova postura de ação dos “progressistas” na Igreja do Brasil. A aliança entre Igreja-Governo estava fragilizada. O trabalho pastoral ficou engessado pelas constantes ameaças, espancamentos e torturas de militantes da Igreja na região.

A ação dos militares na prelazia de São Félix do Araguaia foi intensificada em virtude, principalmente do receio de que um foco guerrilheiro se espalhasse junto aos camponeses da região. A prelazia que estava sob o comando de Dom Pedro Casaldáliga possuía uma forte resistência à presença de empreendimentos agropecuários que ameaçavam de expulsão os trabalhadores do campo.

Ao mesmo tempo em que fomentava a insatisfação dos camponeses vitimados pela ação dos grupos econômicos. Nas proximidades do rio Araguaia, entre os estados do Pará, Maranhão e Tocantins o Partido Comunista do Brasil (PC do B) enfrentava as forças do exército no evento conhecido por Guerrilha do Araguaia.

A Guerrilha do Araguaia provocou repercussão internacional. As notícias de um pequeno grupo armado, composto de jovens ideólogos revolucionários, que pretendiam repetir os feitos ocorridos na pequena ilha de Cuba assombravam os altos comandos do exército. Os moradores locais assistiram as investidas do exército de forma bestializada. Não entendiam a ameaça que um pequeno grupo trazia para ser combatido de forma tão dura. O exército brasileiro fomentou na região medo e insegurança em nome da segurança nacional. O regime militar transformou em suspeitos todos os religiosos que atuavam junto aos camponeses e indígenas da região.

Essas perseguições não ocorriam apenas dentro dos limites de atuação da guerrilha. Atingiram também, por exemplo, a prelazia de São Félix, no Baixo Araguaia, na fronteira de Mato Grosso e Goiás, área em que atuava o bispo dom Pedro Casaldáliga, alinhado aos setores progressistas da Igreja Católica e que, por isso, sofreu constantes ameaças à sua integridade física devido ao seu posicionamento em defesa de posseiros. (CAMPOS FILHO, 2003, p. 168)

Embora tenha ocorrido uma parceria entre Igreja e Estado durante séculos, a ação missionária progressista começava a constranger a relação entre ambos. Alguns militares descreviam o clero progressista como elementos que poderiam causar danos irreparáveis ao regime. A concordata moral sofria ameaças com a intensificação de ações de ambos os lados: Estado e Igreja¹⁵.

Além de Dom Pedro Casaldáliga, que inclusive teve seu nome registrado para acompanhamento criterioso no início da década de 1970 pelo o Departamento de Ordem Política e Social (DOPS-GB), o Serviço Nacional de Informações (SNI) e os membros do Exército, outros bispos também tiveram acompanhamento criterioso de suas ações¹⁶. Suspeitava-se que membros do clero católico estivessem envolvidos em ações comunistas. O principal foco de preocupação dos militares era a Prelazia que estava sob o comando de Dom Pedro Casaldáliga, considerado um dos bispos mais radicais do Brasil. (SERBIN, 2001, p. 291).

O cenário de surgimento e atuação do CIMI coincidirá com um dos momentos mais tensos do regime ditatorial no Brasil.

1.5 OS PRECURSORES RELIGIOSOS DA QUESTÃO INDÍGENA NO BRASIL

A primeira metade do século passado a Igreja recém-separada do Estado com o advento da República procurou mecanismos de reorganizar-se sob o comando de Roma. Frente às investidas positivistas a Igreja Católica promoveu a estadualização de suas ações através de alianças com as oligarquias regionais. (ROCHA, 2003, p. 144)

¹⁵ De acordo com Serbin (2001) entende-se por concordata moral a convenção entre Estado e Igreja que busca resguardar os interesses de ambos: de um lado, na impossibilidade de obter o apoio da Igreja, o governo Médici pretendia, ao menos, arrefecer o ânimo crítico da “Igreja progressista”; de outro, era vantajoso para a Igreja manter um canal de comunicação com o governo militar, tendo em vista a preservação de vantagens materiais e simbólicas que somente o Estado podia prover.

¹⁶ Gomes (2014) discorre sobre a relação entre os bispos católicos e a comunidade de informação. Destacam-se nas investigações os religiosos denominados progressistas.

No campo da relação entre a missão e as comunidades indígenas nas primeiras décadas do século XX se destaca a atuação dos Salesianos. A atuação dessa ordem religiosa suscitou um enérgico debate entre pensadores positivistas e clero brasileiro. Os ataques partiam de dirigentes do SPI que viam na ação dos salesianos um processo de desnacionalização a serviço das nações imperialistas.

As animosidades entre os setores positivistas e os agentes religiosos atenuaram-se a partir da década de 1940¹⁷. Neste período

era grande o número de missões religiosas espalhadas pelo Brasil. Uma pesquisa na época revelava as seguintes missões católicas no Brasil: Agostiniana, Barnabita (Irmãs do Preciosíssimo Sangue), Beneditina, Congregação das Filhas do Imaculado Coração de Maria, Irmãs Franciscanas do Egito, Congregação do Espírito Santo, Congregação do Preciosíssimo Sangue, Congregação do Verbo Divino, Dominicana, Franciscana, Jesuíta, Redentorista e Salesiana. Além destas, estavam instaladas no Brasil outras igrejas, como a World Evangelical (metodistas, presbiterianos) e a Unevangelized Fields (OLIVEIRA; FREIRE, 2006, p. 143)

Dentre as diversas instituições religiosas que atuavam no Brasil no findar da primeira metade do século XX, nos ateremos em especial ao trabalho dos missionários Jesuítas e das irmãzinhas de Foucauld que promoveram experiências referenciais ao conjunto de mudanças que ocorreram na Igreja Católica pós-conciliar.

1.6 A EXPERIÊNCIA DOS JESUÍTAS E DAS IRMÃZINHAS DE JESUS JUNTO ÀS COMUNIDADES INDÍGENAS NO BRASIL

O papel desempenhado pela Companhia de Jesus no processo de renovação missionária foi importante para repensar a missão junto aos povos indígenas. Ao tomar frente do trabalho na Prelazia de Diamantino (MT), no qual se espelharam na prática das congregações europeias. Criaram por volta de 1945 o Centro Educacional de Utiariti, no qual reunia jovens de diversas etnias indígenas¹⁸. O principal objetivo do trabalho era capacitar profissionalmente os educandos e imputar-lhes o rótulo de civilizados. O imaginário coletivo da sociedade nacional imputava aos indígenas o estereótipo de selvagens. A proposta original do trabalho

¹⁷ Na década de 1950 “o indigenismo oficial muda seu discurso, enfatizando a busca de uma atitude conciliatória e de diálogo, sobretudo com a Igreja Católica. A partir de então, as restrições aos missionários terão mais ênfase no que se refere aos missionários protestantes de origem estrangeira” (ROCHA, 2003, p. 146)

¹⁸ Ver também Rocha (2003, p. 147) os jesuítas prestavam assistência educacional aos Nambikwára e Paresí.

da missão, naquele tempo se concentrava em promover o índio à condição de ser civilizado. (PREZIA, 2003, p. 45)

A renovação no campo da missão, encabeçada, principalmente por jovens jesuítas tomou força com a chegada de alguns estudantes, que posteriormente, após o surgimento do CIMI comporia os seus quadros. Os principais foram Egydio Schwade, Thomaz Lisboa entre outros. Sob a orientação das ideias emanadas da etnologia e a da antropologia e, sobretudo das críticas de Barbados I e as orientações de Assunção. Os jovens missionários inovaram na prática da missão. Realizaram visitas *in loco* na região sul do país e, constataram a miséria e o abandono em que viviam os povos Kaingang. Diante da realidade deprimente que presenciaram, redigiram um documento questionando certas práticas missionárias e sugerindo o fim da missão tradicional. Logo em seguida, lançaram denúncias contra a política indigenista do governo federal através de vários escritos direcionados aos principais jornais em circulação do país. (SUESS, 1989).

A exposição midiática rompeu com o imaginário de que os índios eram realidade exclusiva da Amazônia. O impacto das denúncias, segundo Prezias (1983, p. 45) contribuiu para acelerar o fim do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e, ainda, fomentou a criação de uma Comissão Parlamentar de Inquérito para investigar a realidade negligenciada por parte do governo federal. Seguindo as mesmas diretrizes de ação. O grupo de jesuítas propôs mudanças no campo da missão tradicional. A priori não foram aceitas, no entanto, posteriormente as propostas foram absorvidas no período de organização da Operação Padre Anchieta (OPAN) que reuniu jovens missionários para atuar junto aos povos indígenas.

As linhas de ação da OPAN para os missionários, de acordo com Beozzo (1983, p. 210) deveriam buscar compreender e familiarizar com a bibliografia dos povos indígenas em que se pretendia atuar. Dessa forma se romperia com o modelo de missão tradicional que priorizava o etnocentrismo e, assim introduziria uma postura de respeito à cultura do outro, o que veio fortalecer as bases da alteridade e da inculturação. De acordo com Paleari (1990, p. 13) ao procurar conceituar o termo inculturação afirma que

no Brasil e em toda a América Latina, o termo chegou com a *Evangelii Nutiandi* (1975), mas deve ser reinterpretado dentro de uma caminhada da Igreja que assumiu como eixo evangelizador uma

práxis concentrada nos problemas estruturais da sociedade injusta e opressora.

A contribuição da OPAN para causa indígena no Brasil foi categórica. Principalmente para repensar a forma de atuação das missões e, em virtude disso, recebeu jovens com disposição de assumir o trabalho missionário. Na prática o Concílio Vaticano II começava a gerar frutos junto à questão indígena brasileira. A criação do CIMI em 1972 possibilitou a absorção de vários membros da OPAN, principalmente a partir da descentralização e criação de vários regionais do CIMI em 1975. (PREZIA 2003, p. 47)

Paralelamente, as Irmãzinhas de Jesus de Charles de Foucauld foram pioneiras na introdução de uma nova forma de colocar o exercício da renúncia na prática da missão junto às comunidades indígenas. A partir delas, duas tendências missionárias se tornaram bem evidentes, de um lado estavam os que seguiam a linha tradicional e se sentiam os colaboradores diretos do governo no processo de civilização e aculturação dos indígenas. Do outro, os que recusavam essa colaboração, questionando a prática missionária conservadora.

De acordo com Prezias (1995, p. 41) “as Irmãzinhas de Jesus, chegaram discretamente por volta de 1952 na aldeia Tapirapé, ao nordeste do Mato Grosso, dentro da jurisdição da Prelazia de Conceição do Araguaia, a cargo dos dominicanos”. Organizaram suas moradias entre os indígenas, na época, considerados abandonados à beira da extinção, com apenas algumas dezenas de habitantes na comunidade. A atuação das freiras no campo missionário é considerada uma verdadeira revolução no plano da missão, pois as religiosas se inseriram na realidade dos povos indígenas. Recusaram a morar distante, passaram a experimentar as dificuldades e os dissabores da tensão entre os índios e não-índios. Inseridas na aldeia Tapirapé, com a autorização dos mesmos, numa cabana simples e precária passaram a viver de acordo com os costumes da comunidade.

A convivência calcada no respeito mostrou para muitos, que não era a pregação do evangelho que iria mostrar-lhes os valores cristãos, mas sim o apoio e a solidariedade, sobretudo na preservação da vida e na luta pela terra. Taborda (1996, p. 262) afirma que as Irmãzinhas de Jesus se integraram à luta dos Tapirapés contra os fazendeiros que cercavam a aldeia e contribuíram no estudo da língua dos Tapirapés, pois se esforçavam em compreender e comunicar em língua local. O

exemplo missionário inovador fez com que comunidade indígena que se encontrava quase extinta, com apenas 51 pessoas¹⁹, em 1947, chegassem às 400, algumas décadas depois (WAGLEY, 1988).

Além do crescimento demográfico ocorrido na comunidade indígena Tapirapé, outro fator importante foi a organização da luta pelos direitos indígenas, que lhes renderam a reconquista de grande parte das terras que haviam sido arrancadas deles no decorrer das frentes de expansão.

O sociólogo José de Souza Martins (1997, p. 11-12) conceitua frente de expansão como sendo parte integrante do processo da expansão da fronteira.

A fronteira, a frente de expansão da sociedade nacional sobre territórios ocupados por povos indígenas, é um cenário altamente conflitivo de humanidades que não forjam no seu encontro o Homem e o humano idílicos da tradição filosófica e das aspirações dos humanistas. A fronteira é, sobretudo, no que se refere aos diferentes grupos dos chamados civilizados que se situam 'do lado de cá', um cenário de intolerância, ambição e morte [...] lugar da elaboração de uma residual concepção de Esperança, atravessada pelo milenarismo da espera no advento do tempo novo, um tempo de redenção, justiça, alegria e fartura. O tempo dos justos. Já no âmbito dos diversos grupos étnicos que estão 'do outro lado' [...] a fronteira é, na verdade, ponto limite de territórios que se redefinem continuamente, disputados de diferentes modos por diferentes grupos humanos.

A experiência das Irmãzinhas de Jesus é reconhecida como inovadora no trato da relação entre a missão e as comunidades indígenas. Imbricadas no projeto de viver uma experiência diferente, adentraram no interior do conflito social da fronteira que é interpretada por Martins (1996, p. 27) ainda como “lugar da alteridade” que o torna singular, uma vez que se desenha como “o lugar de encontros dos que por diferentes razões são diferentes entre si, como índios de um lado e os civilizados de outro”.

No trabalho de Campos (2010, p. 53) encontramos uma excelente síntese do que representou o trabalho das Irmãzinhas de Jesus:

A Igreja missionária no Brasil começa a mostrar novas feições somente com a chegada das irmãzinhas de Jesus. Com sua presença entre o povo Tapirapé, no Mato Grosso, a Igreja questiona

¹⁹ Cardoso de Oliveira (1959) relata um antigo costume Tapirapé (infanticídio), no Brasil indígena, de matar a quarta criança, regulando assim o número máximo de três filhos por casal. A ação de freiras católicas (Irmãzinhas de Jesus) para assegurar a sobrevivência do indivíduo que nasce, bem como do grupo, que corria risco de extinção se deu através do diálogo e vivência com os índios e não através da imposição. A argumentação das freiras foi recebida pelo grupo indígena que cessou com a prática do infanticídio.

sua prática missionária. Sem dúvida alguma, a experiência das Irmãs de Jesus é o que de mais inovador e significativo podemos encontrar em termos de missão entre os indígenas antes do Concílio Vaticano II.

A “revolução missionária” introduzida na missão pela ordem religiosa Irmãs de Jesus serviu de exemplo para outras experiências. O modelo tradicional de missão sofria críticas e era convidado a rever a prática de ação.

Procuramos ao longo do primeiro capítulo contextualizar os caminhos trilhados pela Igreja Católica e Estado brasileiro na tomada de posição frente à política indigenista. Percebemos que os caminhos percorridos sofreram impactos de correntes ideológicas que nortearam as formas de pensar a relação entre os “brancos civilizados” e os povos originários em um determinado período de nossa história. No capítulo seguinte analisaremos as tensões entre o Estado Nacional e a Igreja Católica frente às políticas indigenistas encabeçadas por cada instituição.

2 A FORMAÇÃO DO CIMI E AS DIVERGÊNCIAS COM A POLÍTICA INDIGENISTA GOVERNAMENTAL

Um dia joguem minhas cinzas
 Na corrente desse rio
 E plantem meu adubo
 Na semente de meu filho
 Cuidem bem de minha esposa
 Do amigo, do ninho
 E do presente que foi prometido
 Pro ano seguinte

Na reserva desse índio
 Clamo forte por clareira
 Soprem meus sentidos
 Pela vida que descobro

Cuidem bem de minha casa
 Tão cheia, meninos
 Tome conta de aquilo tudo
 Em que acredito

Juntem todas minhas cinzas
 Ao poema desse rio
 E plantem meu adubo
 Na semente de meu povo
 Cuidem bem de minha esposa
 Do amigo, do ninho
 E do presente que foi prometido
 Pro ano seguinte

Na reserva desse índio
 Clamo forte por um rio
 Soprem meus sentidos
 Pela vida de meu filho

Cuidem bem de minha casa
 Tão cheia, meninos
 Tome conta de aquilo tudo
 Em que acredito
 E juntem todas minhas cinzas
 Ao poema desse povo²⁰
 (NASCIMENTO; ÂNGELO, 1978)

O esgotamento do SPI na década de 1960 inaugura uma nova etapa da política indigenista governamental. O recém-inaugurado regime militar promoveu uma devassa investigativa no órgão. Processos aos antigos servidores levaram os militares a uma busca de tentar reparar os erros cometidos no passado. Em consequência das práticas abusivas cometidas pelo órgão ocorre a extinção do SPI

²⁰ Canção Testamento, de Nelson Ângelo e Milton Nascimento, álbum Clube da Esquina 2, 1978.

e a incorporação de suas atividades pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI). De acordo com Gomes (2012, p. 101)

O novo órgão veio com o ímpeto burocrático de resolver a questão indígena de uma vez por todas. Isso significaria, efetivamente, transformar os índios em brasileiros, integrá-los à nação e assimilá-los culturalmente ao seu povo. De qualquer modo, era necessário transpor etapas, seguir os caminhos traçados pelo SPI (só que com mais intensidade) e atrelar o sentido do trabalho à ideologia do desenvolvimento com segurança. Era preciso demarcar as terras indígenas, contatar os povos autônomos, dar educação formal, cuidar da saúde, viabilizar a economia indígena para entrar no mercado, e fazer o próprio órgão autossuficiente a partir das rendas auferidas internamente.

A FUNAI absorveu praticamente todo o aparato burocrático e ideológico do extinto SPI. Nos objetivos principais estava a ideia de integrar os índios ao conjunto do Brasil. Nessa visão indigenista era questão de tempo para que as metas da FUNAI fossem alcançadas.

No campo religioso, o indigenismo cristão toma força somente alguns anos após o surgimento da FUNAI. Alimentado pela corrente ideológica da Igreja Católica batizada de Teologia da Libertação²¹. Nesta perspectiva os índios foram elevados à condição de oprimidos da terra. Fortalece a luta por parte de uma ala da Igreja pelo reconhecimento e fortalecimento das comunidades indígenas a partir do reconhecimento, principalmente do direito à terra demarcada, o reconhecimento à diversidade cultural e, também à saúde indígena.

O CIMI criado em 1972 foi fruto do amadurecimento ideológico do indigenismo cristão impulsionado por uma abertura da Igreja pós-conciliar. Inicialmente a atuação missionária junto às comunidades indígenas era praticada de forma isolada por vários agrupamentos religiosos e se institucionalizou em torno de um conselho que procurou integrar e acompanhar as ações de assessoramento. A criação do CIMI coincidirá com eventos marcantes em nível nacional, dentre eles enumeramos os mais significativos.

Primeiro no campo da resistência armada ao modelo ditatorial iniciada em 1964, a guerrilha do Araguaia no sul do Pará e antigo norte de Goiás (CAMPOS FILHO, 2003). O segundo fator impactará diretamente milhares de comunidades

²¹ LOWY (2000) e MOREIRA (2012). Teologia da Libertação e Cristiano da Libertação.

indígenas da região amazônica, a inauguração do primeiro trecho de 1.240 quilômetros da rodovia Transamazônica entre Estreito do Maranhão e Itaituba no Pará²².



A CHEGADA. O presidente Medici encaminha-se ao local da inauguração do primeiro trecho da Transamazônica.

“Atitude de uma nação corajosa”

Do enviado especial

O presidente Medici, acompanhado de D. Scila, chegou ontem a Altamira, para inaugurar o trecho da rodovia Transamazônica — 1.240 km — de Estreito a Itaituba. O presidente chegou à cidade em um Avro da FAB e se dirigiu, em seguida, para o local da solenidade de inauguração, a cerca de 5 km do aeroporto.

O único a usar a palavra, durante a cerimônia, foi o ministro Mario Andreazza, que disse ser “a Transamazônica, mais do que qualquer outro projeto de obra pública já realizado pelos brasileiros,

a atitude de uma nação jovem e corajosa, decidida a enfrentar com firmeza e determinação, todos os problemas que lhe dificultam o acesso ao pleno desenvolvimento econômico e social”.

O trecho da Transamazônica ontem aberto ao tráfego já vem sendo usado há tempos por carros e caminhões. Apesar de definida como uma “estrada de colonização”, nela foram empregados modernos recursos da engenharia rodoviária. Sua construção reduziu para três dias a viagem entre Itaituba e Belém, que antes, por via fluvial, demorava pelo menos quinze dias.

PAG.3

FIGURA 2 – Reportagem sobre a inauguração do trecho da rodovia Transamazônica (Fonte: FOLHA DE SÃO PAULO, 1972)

O terceiro fator o qual consideramos mais importante será no campo da legislação indigenista com o Estatuto do Índio (EI) de 1973. A transcrição da reunião que culminou com a Fundação do CIMI, enfatiza que os bispos e demais religiosos que constituíram o referido Conselho

²² Jornal Folha de São Paulo, 28/09/1972. In: <http://acervo.folha.com.br/fsp/1972/09/28/2/#>, consulta realizada em 02/04/2014.

Procuraram também tomar conhecimento do projeto do Estatuto do Índio, que está tramitando no Congresso Nacional, reconhecendo algumas conquistas positivas ali pleiteadas, porém analisando outros pontos perigosos que poderão, se aprovados, redundar em grande prejuízo à conservação dos grupos tribais ou anestesiando completamente a atividade das missões religiosas. Preocupação bem viva de todo o plenário constituiu o problema da preservação das terras indígenas, ameaçadas por tantas invasões, uma vez que, acantonadas em terras muito limitadas, as tribos perdem toda sua vitalidade e se desagregam rapidamente (PREZIA, 2003, p. 226)

O Estatuto do Índio transformou-se em lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973 e foi fruto da interpretação da Constituição de 1967 e do Ato Institucional nº 1 que outorgou a Constituição de 1969. Esse Estatuto, segundo Gomes (2012, p. 101-102)

é uma regulamentação da legislação brasileira sobre os índios, em seus aspectos jurídicos administrativos. Determina a condição social e política do índio perante a nação e estipula medidas de assistência e promoção dos povos indígenas, sobretudo como indivíduos. Considera o índio menor de idade e 'relativamente capaz' a certos atos, sob a tutela do Estado, representado pela FUNAI. Estabelece as condições de emancipação da tutela tanto individual quanto coletivamente. Cria mecanismos que determinam a demarcação das terras indígenas, tornando a FUNAI o agente único responsável pela definição do que é terra indígena e pela sua demarcação em todas as etapas. O ato final de homologação fica sob a prerrogativa do presidente da República.

É neste ambiente conturbado de transformações políticas e econômicas que impactam diretamente a sobrevivência de milhares de indígenas, que surge o CIMI. Congregou as experiências religiosas no campo missionário que possibilitaram o fortalecimento das comunidades indígenas e, buscou com isso, despertar a consciência dos índios para as condições de opressão em que viviam e movê-los à luta para que obtivessem as condições sociais mínimas requeridas para garantir a continuidade de sua existência. (GOMES, 2011).

O indigenismo "cristão-cimista" procurou promover em suas atividades uma visão messiânica do mundo e com isso procurou imprimir essa visão aos povos indígenas com os quais seus missionários obtiveram um relacionamento mais presente e mais duradouro. Seria questão de tempo que os dois agentes indigenistas, representados pelo CIMI e FUNAI, instituídos na defesa da condução da política indigenista brasileira entrassem em atrito.

As perspectivas de ação defendidas pelos dois atores que falam em nome dos índios se chocaram na década de 1970²³. A visão da Igreja ou também denominada de “cristã-cimista” tomou força e foi estruturada em torno da atuação do Conselho Indigenista Missionário. A presença desta instituição junto às atividades missionárias que remonta os tempos coloniais sofre uma reformulação a partir da abertura da Igreja. Promovida, principalmente pelos avanços pós-conciliar e principalmente com as Conferências Episcopais que foram traduzidas em ações a partir do surgimento da Teologia da Libertação.

A entrada dessa interpretação impacta diretamente a concepção do índio brasileiro. Consideramos a mesma como um marco divisor de águas para o surgimento de um novo paradigma dentro do campo missionário religioso. Essa nova concepção de entender o sujeito é tomado de uma nova interpretação de cunho mais politizada.

Por essa teologia, pela aplicação dessa visão cristã do mundo, os índios são equiparados aos oprimidos da Terra, cuja salvação depende não só de Deus, como também da consciência política de sua situação de oprimido. O indigenismo cristão-cimista pretende postergar as atividades doutrinárias para um período em que os povos indígenas tenham uma situação política equilibrada. Isto significa, em termos das condições propostas pelo indigenismo rondoniano, ter suas terras demarcadas, uma boa situação de saúde e outras condições de estabilidade cultural e política. O papel do missionário do CIMI, portanto, é de despertar os índios para as condições de sua opressão, e movê-los à luta para que eles obtenham as condições sociais requeridas. (GOMES, 2011, p. 02).

Por outro lado, a visão do Estado, também denominada de política indigenista “rondoniana”, engajada ao modelo desenvolvimentista vivido pela expansão do capitalismo sobre os grandes “espaços vazios” outrora ocupados pelas comunidades indígenas entrará em conflito primeiro com os indígenas e, em seguida com o indigenismo “cristão-cimista” praticado pelo CIMI.

²³ Gomes (2011) institui uma terceira visão acerca da política indigenista. Encabeçada pelos antropólogos que inauguram uma posição firme na defesa das comunidades indígenas. Surge no Encontro de Assunção e no Brasil estabeleceu uma parceria com a defesa cristã-cimista nas décadas de 1970 e 1980. Esse terceiro grupo, portador de uma visão amparada no campo antropológico percebeu que a política desenvolvimentista levada a cabo pela FUNAI defendia um modelo de integração dos índios à economia de mercado, considerado prejudicial à preservação étnica e cultural dos povos indígenas brasileiros.

A relação entre as duas visões – “rondoniana” e “cristã-cimista” são conflitivas para as populações indígenas. De acordo com Gomes (2011, p. 02) a perspectiva “cristã-cimista” se ampara na

visão de que os povos indígenas só teriam futuro se voltassem às condições históricas pré-modernas, ou ao menos a um posicionamento de rejeição às condições atuais do desenvolvimento econômico-cultural do Brasil. Com isso, os povos indígenas ficam numa situação de indecisão: se devem lutar por sua inserção no mundo moderno, mantendo suas condições político-culturais, como propõe o indigenismo rondoniano, ou se voltam a uma situação pregressa, de cunho religioso, difícil de ser realizada, mas fundamental para o indigenismo cristão-cimista.

Em perspectiva, o indígena é objeto de disputa pela tutela estatal e da Igreja missionária. Cada instituição construiu mecanismo para falar em nome do índio. O problema se assenta no modelo que cada uma destas instituições pensava ser o ideal para a preservação dos valores culturais e heterogêneos de centenas de “nações” indígenas. O CIMI por um lado, criado numa época difícil de promover o diálogo, em virtude do enrijecimento político do período ditatorial imprimia uma política de levantamento da realidade indígena brasileira. Em depoimento de Tomás Balduino concedido em biografia organizada por Poletto (2002, p. 97) afirma que o surgimento deste Conselho.

Foi um processo, um processo até amplo e já instalado dentro da própria CNBB. Padre Lourenço Sanzbeck era encarregado da área missionária e começou a reunir, ali no Rio, onde estava a CNBB, missionários de diversas regiões, sobretudo da Amazônia, para discutir a problemática indígena à luz do Vaticano II.

Em análise acerca da política institucional desenvolvida pela Igreja, alguns setores procuravam neste momento de diálogos entrincheirados, estabelecer uma relação de proximidade com os setores oprimidos. Seguiam a orientação de uma Igreja pós-conciliar. De acordo com Benedetti (1983) a Igreja esboçava a postura de um partido, uma vez que o papel de partido é dado menos pelas declarações de intenções do que pelo papel efetivamente desempenhado pelas instituições em circunstâncias históricas objetivas.

Entretanto o modelo ideológico conduzido pela centralização de forças nos militares, pouco reconhecia a importância da Igreja. Bruneau (1974, p. 394) afirma que: “por um lado a Igreja definiu sua autonomia e sua identidade em oposição ao regime, [mas] parece que o governo tem menos necessidade do apoio da Igreja”.

Indubitavelmente esta situação acarretou uma sistemática perseguição contra seus membros orgânicos: sacerdotes, religiosos e leigos.

Numa leitura alicerçada pela ótica da modernização conservadora o rompimento da Igreja com os militares começa nos últimos anos da década de 1960, mas se consolida por volta de 1975. Nesse período, os militares colocam em prática um projeto de reforma agrária, que consiste basicamente em aliviar as tensões no campo realizando assentamentos rurais em áreas da Amazônia, por meio da doação de terras. Provocando, assim o deslocamento de contingentes populacionais que afetará diretamente as comunidades indígenas. Principalmente na sua fase seguinte que consiste em promover uma radical política agrária de capitalização do campo, com incentivos fiscais e financiamentos para que grandes empresas, inclusive multinacionais, se estabeleçam nas novas fronteiras agrícolas. O que na prática evidencia a sobrevivência do poder oligárquico, em detrimento do centralismo militar. (MARTINS, 2011)

Para o brasilianista²⁴ Serbin (2001, p. 48) na década de 1970 a Igreja Católica espalhou vários de seus membros pelas cidades e campos, às quais fomentaram as CEB's, criaram a CPT e o CIMI. Nesse período a Igreja recebe várias denominações, tais como: "Igreja progressista, Igreja popular, Igreja do Povo ou Igreja dos Pobres". Ao longo deste trabalho utilizaremos o termo "Igreja Progressista" por considerarmos mais apropriado ao campo político de ação missionária. E, também para nos referir à postura de enfrentamento dos problemas enfrentados pelas pastorais sociais.

Os conflitos entre a Igreja Católica e o Estado foi motivo de reuniões do alto escalão diplomático destes organismos. Por um lado, o episcopado e as forças armadas buscaram nos "diálogos na sombra" uma fórmula para dirimir os conflitos que surgiam em virtude das ações nas pastorais sociais e do excesso de força praticado pelo Estado. O diálogo ocorreu de forma comedida de ambos os lados através de uma Comissão Bipartite. Representantes da Igreja Católica e do Estado autoritário sentaram à mesa entre os anos de 1970 e 1974 para promover o entendimento e justificar as atividades desenvolvidas que desagradavam a ambos.

²⁴ Receberam o nome brasilianistas os pesquisadores provenientes do mundo acadêmico norte americano e europeus que realizaram pesquisas principalmente sobre as relações entre a Igreja católica com o Estado e a política no Brasil.

O resultado direto dessas reuniões serviram para que as ideologias que norteavam a ação do Estado e da Igreja Católica se conhecessem mutuamente. Porém, os diálogos truncados e as defesas de posições por parte do governo, não coibiram a expansão da defesa intransigente por direitos sociais, encabeçada pela Igreja nas diversas regiões do país. (SERBIN, 2001)

A legitimidade moral da igreja contribuiu para questionar as atuações repressivas praticadas pelo regime militar a diversos segmentos sociais e étnicos. Nas décadas de 1970, os bispos Dom Estevão Cardoso de Avelar (Marabá), Dom Tomás Balduino (Goiás) e Dom Pedro Casaldáliga (São Felix do Xingu) criticavam a violação dos direitos humanos e o uso da tortura. Em detrimento dessas posturas sofriam constantes ameaças de prisão e morte nas regiões onde atuavam. (MAINWARING, 1989, p. 109)

A ruptura gradual do trabalho de parceria²⁵ que remontava a primeira metade do século XX, desenvolvido entre Igreja Católica e o Estado Nacional no campo das políticas indígenas era iminente. Dessa forma, abria um campo de possibilidades para os missionários engajados na causa indígena colocar em prática a luta pelos direitos de povos marginalizados culturalmente e ameaçados de serem expulsos de suas terras. Em análise de Bicalho (2010, p. 131) sobre o período ditatorial, afirma que

No curso da Ditadura Militar que vigorou entre os anos de 1964 e 1985 a presença do Estado autoritário tornou-se mais evidente mediante um projeto de governo no qual os índios foram tidos como verdadeiros empecilhos ao progresso, então, em marcha. Todos que apoiavam iniciativas de defesa aos índios enquanto grupos étnicos diferenciados foram vistos como opositores ao regime. A política de integração nacional incentivou a criação das reservas indígenas, o que favoreceu a desintegração cultural dos índios e a liberação de suas terras originais para o desenvolvimento do país.

A ação missionária, sob influência da renovação pós-conciliar, neste momento assume a dimensão não somente de evangelização, mas também de promoção

²⁵ As parcerias desenvolvidas estavam em torno do trinômio (ver ROCHA, 2003) e da ação dos missionários junto ao Correio Aéreo Nacional. Davis (1978, p. 32) confirma essa parceria na década de 1950. Aponta que vários postos indígenas foram confiados a missionários religiosos.

humana. Seguindo a orientação da Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi* (1975) e a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* (1965)²⁶.

A repressão às vozes atuantes da igreja se intensificara na região amazônica, onde havia fortes resistências verbais por parte da “Igreja Progressista” nas pessoas de Dom Pedro Casaldáliga e Dom Estevão Cardoso Avelar. Neste momento vários padres e agentes de pastoral foram presos (DUSSEL, 1981, p. 198). Em maio de 1973, Padre Francisco Jentel, que atuava na região dos índios Tapirapé foi condenado pelo Tribunal Militar de Campo Grande a 10 anos de prisão. Após um ano de reclusão foi declarado inocente pelo Tribunal Superior Militar e aconselhado a deixar o país. Dom Pedro Casaldáliga sofreu perseguição²⁷, não só por parte dos militares, como também da própria “Igreja Conservadora” (SERBIN, 1998).

É nesse ambiente de tensão com o regime militar, recrudescimento das prisões e torturas que coincide também com a renovação pós-conciliar que emerge o Conselho Indigenista Missionário - CIMI, em 23 abril de 1972.

2.1 MILAGRE ECONÔMICO E A INVESTIDA SOBRE OS “ESPAÇOS VAZIOS”

A década de 1970 assistiu à chegada do presidente militar Garrastazu Médici ao poder, e uma nova fase da ditadura militar que ficou conhecida didaticamente por desenvolvimentista. Ironicamente recebeu o nome de “milagre brasileiro”. Era o início dos grandes projetos de impacto, como abertura da Transamazônica, a construção da Hidrelétrica de Itaipu, entre outros (PREZIA; HOORNAERT, 1989, p. 146-147). O capitalismo neste momento invade o campo com uma política

²⁶ A Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* foi elaborada durante o Concílio Vaticano II (1962-1965), já a Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi*: A evangelização no mundo contemporâneo surgiu como proposta no sínodo de 1974, sendo aprovada pelo sumo pontífice de Roma em 1975.

²⁷ Eliseu Lopes (2002, p. 35) relata numa entrevista concedida para uma obra comemorativa dos 80 anos de Dom Tomás Balduino que “no começo de 1972, Dom José Maria Pires, arcebispo de João Pessoa, escreveu uma carta circular a alguns colegas sobre ‘nosso irmão Hélder’, alvo da repressão da ditadura, em que perguntava o que poderia se fazer em solidariedade a ele. Dom Tomás se articulou com alguns bispos a agendaram uma reunião em Goiânia. No dia aprazado, ele estava no hospital onde se submetera a uma cirurgia de hérnia. A reunião foi no hospital. Estavam presentes Dom Fernando Gomes, Dom Luís Fernandes, Dom Pedro Casaldáliga, acompanhado do padre Leopoldo, e a Equipe de Pastoral de Goiás. Todos concordaram que Dom Hélder se comportava como profeta, e era o momento de erguer uma voz profética. Para Dom Pedro, não se poderia esperar isso da CNBB, um organismo pesado, complexo e heterogêneo. Seria necessário um grupo restrito de bispos inconformados. Receoso do divisionismo, Dom Fernando resistia a ideia de grupo, que não conciliava muito com o ‘afeto colegial’. E muito no seu estilo franco e incisivo pontuou: ‘Só se for um Grupo-não-Grupo’. Nasceu ali o ‘Grupo-não-Grupo de Bispos’ que congrega algumas dezenas de bispos mais dispostos a enfrentar os desafios da realidade, que tanto contribuiu e continua a contribuir para os avanços da CNBB”.

predominantemente voltada para a expansão das fronteiras e da exportação. O refúgio das tribos indígenas da vasta região territorial amazônica começava a ser impactado.

A história contemporânea da fronteira, no Brasil, é a história das lutas étnicas e sociais. Entre 1968 e 1987, diferentes tribos indígenas da Amazônia sofreram pelo menos 92 ataques, organizados principalmente por grandes proprietários de terra, com participação de seus pistoleiros usando armas de fogo. Por seu lado, diferentes tribos indígenas realizaram pelo menos 165 ataques a grandes fazendas e a alguns povoados, entre 1968 e 1990, usando muitas vezes armas primitivas como bordunas e arcos-e-flecha. [...] Nestes últimos trinta anos, diferentes facções da tribo Kayapó lançaram continuados ataques às fazendas de sua região, inicialmente para rechaçar os civilizados e depois de pacificados para impedir que continuassem invadindo o seu território. Em 1984, os Kayapó-Txukahamãe sustentaram uma verdadeira guerra de 42 dias contra as fazendas e o governo militar, que culminou com o fechamento definitivo de extenso trecho da rodovia BR-080, maliciosamente aberta através de seu território para possibilitar futura invasão das terras por grandes fazendeiros. Nessas lutas, houve mortos de ambos os lados, verdadeiros massacres. (MARTINS, 1997, p. 149-150)

A dilatação das fronteiras pôs frente a frente as modernas estruturas do capital e as comunidades indígenas que utilizaram a densa floresta amazônica para fugir do contato com o branco. As consequências desse contato motivadas expansão da fronteira sobre os “espaços vazios” foram catastróficas para os povos indígenas.

A política de incentivos fiscais e tributários concedidas pelo governo para promover projetos de pecuária e agroindústria na Bacia Amazônica foi iniciada no final da década de 1960. Neste momento grandes fazendeiros de gado começaram a dominar as áreas de expansão agrícola. Milhares de empreendimentos voltado para o latifúndio se estabeleceram à leste e oeste da rodovia Belém – Brasília (DAVIS, 1978, p. 62)

O governo federal investiu fortemente em propagandas para noticiar a existência de “terras sem dono” na região amazônica. Isso ocorreu após a visita do então presidente Médici à Região Nordeste em 1970. A seca na região, associada à falta de políticas públicas se traduziam numa dura realidade a milhares de famílias que procuravam trabalho ao longo das estradas. Para contornar os problemas

regionais foi lançado o plano de construção da Rodovia Transamazônica. A nova estrada, de acordo com o presidente resolveria os problemas agrários do nordeste brasileiro. Uma vez que levaria a população “sem terra do nordeste” para as “terras despovoadas da Amazônia”. Em estudo da época apresenta estatisticamente que a Amazônia cobria 39% da área territorial do país, no entanto continha apenas 8% da população²⁸ e gozava de menos de 4% da renda nacional. (DAVIS, 1978, p. 65-66; LOUREIRO; PINTO, 2005)

O fluxo populacional rumo às fronteiras do norte, a partir de 1970, fizeram crescer os conflitos entre indígenas e os posseiros, latifundiários e pequenos agricultores, que avançaram sobre as faixas de terras onde habitavam comunidades indígenas há anos. Martins (1997, p. 151) concebe a existência de um antagonismo na fronteira: a presença de universos compostos por temporalidades diferentes e permeados de conflitos.

O que há de sociologicamente mais relevante para caracterizar e definir a fronteira no Brasil é, justamente, a situação de conflito social [...] Nesse conflito, a fronteira é essencialmente o lugar da alteridade. [...] é o lugar do encontro dos que por diferentes razões são diferentes entre si, como os índios de um lado e os civilizados de outro; como os grandes proprietários de terra, de um lado, e os camponeses pobres, de outro. Mas o conflito faz com que a fronteira seja essencialmente, a um só tempo, um lugar de descoberta do outro e de desencontro. [...] O desencontro na fronteira é o desencontro de temporalidades históricas, pois cada um desses grupos está situado diversamente no tempo da História. Por isso, a fronteira tem sido o cenário de encontros extremamente similares aos de Colombo com os índios da América.

Paralelamente às frentes de expansão ocorridas no campo sobre as comunidades indígenas, a sociedade brasileira, em sua maioria, em pleno período de endurecimento ditatorial assistia vislumbrada a conquista do tricampeonato mundial de futebol. Os meios de comunicação, de forma velada, ludibriavam a sociedade e imputava-lhes um pseudo-otimismo de nação designada a superar o atraso. A ideologia desenvolvimentista implantada pelo regime autoritário burocrático apresentava os descontentes com o modelo ditatorial vigente como verdadeiros conturbadores da ordem nacional e, eram convidados a se retirarem do Brasil, como

²⁸ O crescimento populacional na região amazônica entre as décadas de 1960 e 1970 foi intenso. Saiu de 2.601.519 para 4.197.038 respectivamente. Nas décadas seguintes alcançaram 6.735.307 (1980) e 10.029.351 (1990) (LOUREIRO; PINTO, 2005, p. 79, 91)

podemos perceber no *slogan*: “Brasil: ame-o ou deixe-o!”, amplamente divulgado pela mídia impressa da época. (ABREU, 2000).

2.2 O CIMI E A RENOVAÇÃO MISSIONÁRIA NA IGREJA CATÓLICA

Na condição de órgão relacionado à CNBB, o CIMI, desde o seu início se propôs ser, como diz a ata de fundação “o centro coordenador das atividades dos missionários que labutam entre os índios no território nacional” (SUESS, 1989). Nos objetivos, indicados no regimento interno estavam:

[...] promover a pastoral indígena; desenvolver a formação teológica, antropológica e técnica dos missionários, por meio dos cursos periódicos; conscientizar o povo brasileiro a respeito da causa indígena; estabelecer o relacionamento das missões indígenas com a CNBB, órgãos governamentais, mormente a FUNAI e com missões de outros credos religiosos, assessorar juridicamente os missionários na defesa das terras e patrimônios indígenas; planejar em entendimento com a CNBB a realização de outros encontros de estudos sobre a pastoral indígena, pelo menos a cada dois anos (REGIMENTO INTERNO DO CIMI, CAP. I, ART. I).

A constituição inicial do CIMI, como um conselho de “assessores intelectuais” da questão indígena, tinha como proposta trabalhar na elaboração de novas linhas de atuação missionária. Procurava-se ainda estabelecer formas de relação e colaboração com outras atuações indigenistas (especialmente com a FUNAI) e discutir as políticas e a legislação indigenista recém-aprimorada pelo Governo Federal (Estatuto do Índio).

Essa relação começou a mudar, logo depois do primeiro ano. Isso ocorreu, em primeiro, pelo fato do CIMI não conseguir responder às aspirações que emergiam das necessidades da atuação missionária. Por outro lado a política indigenista contemporânea desenvolvida de forma agressiva pela FUNAI estava comprometida com o modelo de desenvolvimento econômico, adotada pelo regime militar brasileiro (DAVIS, 1978, p. 69). Sendo, assim danosa aos índios.

O grupo fundador do CIMI possuía quadro de religiosos e leigos bastante heterogêneos. O primeiro a presidir o Conselho foi o salesiano Ângelo Jaime Venturelli. Prezia (1995, p. 21), pesquisador das missões da Igreja Católica junto aos povos indígenas, destacou três momentos vivenciados pelo CIMI entre 1972-1987:

o oficialista – que foi de 1972 a 1975, dominado pela ala conservadora, refletindo a prática tradicional da aliança com o Estado; o profético – que foi de 1975 a 1979, com pouca estrutura organizacional, com muitas denúncias na imprensa e críticas à prática conservadora da Igreja; e o inculturado – de 1979 a 1987, com grande ênfase não só à inculturação nos trabalhos de base, como também por uma reflexão maior sobre a nova prática missionária

Assim como ocorreu na política indigenista governamental em que havia divergentes posições e interpretações sobre como atuar junto às comunidades indígenas. No CIMI, também, as posições dos religiosos divergiam quanto à condução do Conselho. Alguns defendiam a parceria com Estado, enquanto outros uma ruptura seguida de independência na linha de ação.

As divergências internas culminaram com a renúncia do primeiro presidente do CIMI. Em depoimento dado em outubro de 1977, (BOLETIM DO CIMI, p. 06) à CPI do Índio, Jaime Venturelli alega que não foi fundador do CIMI, apenas um de seus idealizadores. Elenca para justificar o seu afastamento da presidência do Conselho, a distância entre Campo Grande (MT), local onde morava, e Brasília que dificultava um acompanhamento direto das ações do Conselho. Reforçou adiante em seu discurso breve, de apenas cinco minutos, que outra razão que o fez renunciar à presidência do Conselho foi motivado pela expansão das linhas de ação assumidas pelo CIMI, e que não havia sido acordada estatutariamente. Em sua exposição à CPI, Jaime Venturelli, eximiu-se de fazer qualquer análise acerca da situação dos índios no Brasil e de analisar a atuação da FUNAI²⁹, o que demonstra seu grau de proximidade com as ações governamentais na região da missão salesiana.

As atividades incorporadas ao Conselho, citadas por Jaime Venturelli se traduziam na demanda surgida de acompanhar a situação das diversas comunidades indígenas espalhadas pelo território brasileiro. Seguida de uma articulação das ações missionárias nos primeiros anos de atuação do CIMI e, principalmente a definição de uma posição firme diante da política indigenista do Estado. O Salesiano discordava da maioria da diretoria e ficou isolado no Conselho. O CIMI criou o Secretariado Executivo com a finalidade de dar respostas rápidas aos problemas acompanhados pelo Conselho, o mesmo foi introduzido, em junho de

²⁹ Nota sobre o real afastamento. Presente no relatório da CPI do Índio a partir das provocações do Dep. Israel.

1973. A partir de então, imprime-se uma nova dinâmica ao CIMI. As viagens para promover os contatos e levantamentos sobre a situação das comunidades indígenas juntamente com cursos para preparar os missionários e leigos para atuarem junto aos índios se multiplicaram em todo o país.

Essa atuação de levantamento da realidade e denúncia sistemática das violências, agressões e morte a que estavam submetidos os índios em todo o país, reproduziu uma relação de enfrentamento com a política indigenista governamental. E muitas vezes de questionamentos das missões em igrejas locais. Em consequência disso surgem também tensões e debates internos no CIMI, que ocasionaram a renúncia de seus dois primeiros presidentes³⁰.

2.3 O DOCUMENTO “Y-JUCA PIRAMA – O ÍNDIO: AQUELE QUE DEVE MORRER” E A CRISE INTERNA DO CIMI

O impasse acerca das posições no interior do CIMI entre a proposta de parceria com a política governamental desenvolvida pela FUNAI ou a ruptura com a mesma, provocou tensão interna no Conselho. Surge por parte daqueles que defendiam o rompimento das relações entre o recém-criado CIMI e os órgãos representantes do governo a ideia de um documento-denúncia sobre a realidade dos povos indígenas.

O documento fruto do grupo no interior do CIMI que discordava dos rumos tomados pela política indigenista brasileira que entre 1970 e 1974 “tentou acelerar o processo de ‘integração nacional’ construindo uma série de estradas que cortavam os parques e reservas indígenas” (DAVIS, 1978, p. 101). Elaborado com objetivo de expor os efeitos traumáticos e desastrosos desse programa de integração, sobre as

30 Para Prezias (1995) os dois primeiros presidentes do CIMI seguiam a linha Salesiana de diálogo e colaboração com o Governo. E um grupo mais avançado optara por denunciar as violências contra os povos indígenas. A crise entre ambos fez o Pe. Jaime Venturelli renunciar em caráter irrevogável. Assumindo em seu lugar o vice-presidente Vicente César. Esta alteração fez com que D. Tomás Balduino, assumisse a vice-presidência do Conselho, aumentando ainda mais a força progressista, que ainda contava com o retorno do Pe. Iasi da Europa. Iasi foi o primeiro secretário executivo do Cimi, eleito em Assembleia (1975) e fez com Egidio Schwade uma dupla que despertou os olhares dos militares e poderosos da ditadura. Deslocou-se do Norte ao Sul do país identificando e denunciando as graves violações dos direitos dos povos indígenas, especialmente na década “do milagre econômico brasileiro”, e, também da expansão dos massacres às comunidades indígenas em todo país.

tribos indígenas recebe o nome inusitado e provocativo de “Y-Juca Pirama – O índio: aquele que deve morrer”.

A divisão no Conselho era evidente. O segundo presidente do CIMI, Padre Vicente César, defensor da parceria com a FUNAI, não aprovou a ideia e nem o texto assinado por seis bispos e seis missionários, o qual foi fruto da reflexão de um grupo formado por bispos, teólogos e missionários, que estava sob a coordenação do Padre Antônio Iasi Júnior. (SUESS, 1989). O documento “Y-Juca Pirama” deixava clara a postura política e antropológica que marcaria os novos caminhos de uma grande parcela dos missionários católicos, articulados no CIMI.

Por um lado, se intensificava a denúncia da situação de violência, massacres e desrespeito a que estavam sendo submetidos os povos indígenas. Por outro, atacava-se diretamente a falta de compromisso do Estado para com as comunidades indígenas.

Os dirigentes políticos brasileiros, no afã do ‘desenvolvimento’, promovem os interesses econômicos de grupos internacionais e de uma minoria de brasileiros a eles integrada.[...] Em função dessa opção ‘desenvolvimentista’ assim caracterizada é que se constituem os organismos administrativos, como a FUNAI. Muito a propósito vêm as recentes palavras do etnólogo Carlos Moreira Neto, do conselho nacional de pesquisas: ‘O Brasil passa por uma fase desenvolvimentista que pode ter influenciado maleficamente a FUNAI (Y-JUCA PIRAMA. O ÍNDIO: AQUELE QUE DEVE MORRER, 1973).

A política indigenista do Estado brasileiro abraçou na primeira metade da década de 1970 uma postura de subserviência à política global de desenvolvimento econômico incrementado pelo regime militar no Brasil. Durante o período em questão a FUNAI atuou mais como cúmplice do que defensora dos interesses indígenas nos processos das frentes de expansão e pioneiras. O trabalho da FUNAI em conjunto com a política de desenvolvimento econômico do Estado brasileiro acelerou ao invés de deter os processos de destruição étnica introduzidos pelas frentes expansionistas no território brasileiro. (DAVIS, 1978, p. 104)

O documento “Y-Juca Pirama” foi uma reação dos missionários engajados no CIMI a esse aparelhamento da FUNAI à política desenvolvimentista do governo central. Sua estrutura foi elaborada em quatro partes e dois adendos. As três primeiras partes do documento apresentam um panorama sombrio, mostrando a

situação, as causas e os impasses que viviam os povos indígenas, relatando fatos trazidos pela imprensa e depoimentos de sertanistas, antropólogos, missionários e funcionários da própria FUNAI. (PREZIA, 2003, p. 62)

A quarta parte intitulada “Caminhos de Esperança”, faz vários questionamentos e declara enfaticamente que a finalidade do trabalho missionário não se assenta no processo de civilizar os povos indígenas. E, afirma que:

[...] nós nos propomos, em primeiro lugar, a continuar uma esperançosa luta pelos direitos dos povos indígenas. Mesmo que todos os fatos nos incitem ao desânimo ou ao desespero, fazemos nossa vontade a vontade de nossos irmãos índios de viver e de lutar pela preservação de sua cultura. Não trabalhamos por uma causa perdida, porque se trata de uma causa profundamente humana, pela qual vale a pena até morrer, se preciso for. Seria trair a nossa missão, se nos resignássemos a ser ministros de um Batismo *‘in articulo mortis’* [...] não aceitaremos ser instrumentos do sistema capitalista brasileiro. Nada faremos em colaboração com aqueles que visam ‘atrair’, ‘pacificar’ e ‘acalmar’ os índios para favorecerem o avanço dos latifundiários e dos exploradores de minérios ou outras riquezas. Ao contrário, tal procedimento será objeto de nossa denúncia corajosa ao lado dos próprios índios. Com eles, não aceitaremos um tipo de ‘integração’ que venha apenas a transformá-los em mão-de-obra barata, avolumando ainda mais as classes marginalizadas que, no funcionamento do sistema de produção, enriquecem somente os que já são ricos (Y-JUCA PIRAMA. O ÍNDIO: AQUELE QUE DEVE MORRER, 1973).

“Y Juca Pirama”, segundo relatório de Avaliação do CIMI de 1997, foi um verdadeiro desagrado para o Governo, que apresentava o Brasil como um dos primeiros países do mundo a ter uma legislação para os povos nativos. Apesar de toda a repercussão provocada pela imprensa, tanto no Brasil, como também no exterior, os Boletins do CIMI da época, analisado no arquivo geral do Conselho em Brasília, não apresentaram nenhuma menção ao documento. Isso expõe o quanto o presidente do Conselho em exercício na época possuía amplo controle sobre as publicações oficiais.

Por outro lado, esse mesmo Boletim institucional do CIMI, trazia amplos relatos das visitas do presidente da FUNAI às prelazias do norte do país. Suess (1989, p. 23) afirma que

Na época, o já terceiro presidente da FUNAI, general Ismarth de Araújo, procurava, por um lado, abraçar o Cimi. Vicente César viaja com o general Ismarth à Prelazia do Rio Negro. Thomaz Lisboa, o responsável pelas relações Cimi-Funai, recebe medalha de Mérito indigenista da Funai. Por outro lado, o mesmo presidente da Funai tenta dividir a Igreja missionária. No seminário Funai-Missões, em Manaus, em abril de 1975, Ismarth declara à imprensa que não reconhece o Cimi como interlocutor da Igreja e pressiona missionários, mediante promessas de verbas, para se desligarem do Cimi

A divisão na Igreja missionária era evidente nas ações do presidente em exercício. Padre Vicente César distribuiu nota à imprensa apoiando o veto presidencial no Estatuto do Índio, que proibia as missões religiosas e outras instituições filantrópicas de prestarem serviços diversificados às comunidades indígenas (PREZIA, 2003, p. 63). E, isso, ocorreu momentos depois do lançamento do documento “Y-Juca Pirama”, sem a devida consulta à diretoria³¹. A nota do presidente em exercício do CIMI, afirmava o seguinte:

O veto ao reconhecimento do direito às missões religiosas e científicas de prestar assistência ao índio foi correto e coerente por parte do Governo: a união não pode sofrer quebra de unidade e limitação em sua ação de tutelar as populações indígenas (BOLETIM DO CIMI, 1974, p. 06).

As críticas contra o Governo e a FUNAI contidas no documento “Y-Juca Pirama”, não tardou a acarretar uma série de atos repressivos contra missionários. Dom Pedro Casaldáliga e Padre Antônio Iasi foram proibidos de entrar em áreas indígenas. O enrijecimento por parte do governo aos grupos progressistas da Igreja Católica que abraçava em nome dos direitos humanos a defesa de grupos oprimidos sociopolítico e economicamente se tornava evidente. Para Dussel (1982, p. 288)

O Brasil [foi] sacudido por três fatos de tal magnitude [...] o primeiro foi o assassinato do padre Rodolfo Lunkenbein; o segundo foi o do padre João Bosco Penido Burnier e o terceiro o sequestro do bispo Adriano Hipólito.

A postura do secretariado executivo do CIMI em encaminhar os relatórios das visitas à FUNAI como também aos jornais de grande circulação nacional deixaram

³¹ O que se percebe é que a grande discussão dos primeiros anos de existência do CIMI era se o mesmo colaboraria ou não com o Estado. Parte defendia a tese que o regime militar estava no caminho certo com a política rumo ao *desenvolvimento e progresso* do país. Já a outra questionava e criticava abertamente a política integracionista do regime militar.

os militares e latifundiários irritados. As denúncias eram amplamente divulgadas, quando não sofriam censuras. A imprensa amordaçada pelo regime militar abria espaços para as atividades da Igreja nas divulgações das denúncias que surgiam em âmbito nacional.

O foco de tensão na década de 1970 se voltou para a região de fronteiras. As políticas de desenvolvimento e integração da Amazônia que rasgaram a floresta com a abertura de estradas como a Transamazônica, a Belém-Brasília, a BR 364, a BR 174 e a Perimetral Norte expuseram a fragilidade dos povos indígenas. “Povos como os Waimiri-Atroari, Yanomami, Arara, Parakanã, Cinta Larga e Nambikwara, entre muitos outros, foram duramente atingidos, inclusive por expedições de extermínio com participação do poder público”. (HECK; LOEBENS; CARVALHO, 2005, p. 239)

As constantes investidas contra os povos indígenas eram divulgadas pelo CIMI. Nas décadas 1970 e 1980 foi grande o espaço dedicado à atuação do CIMI por parte da imprensa, onde circulava intensas críticas à atuação da FUNAI. A questão indígena tornou-se uma bandeira de luta contra a ditadura militar e grande fonte de informação para os jornalistas que davam ressonância às denúncias acerca das investidas do grande capital sobre as comunidades indígenas (BITTENCOURT, 2003). A reação do governo consistia em acusar o clero de ser “uma corporação infiltrada de comunistas e subversivos” (IASI JÚNIOR, 1976).

A tensão entre Igreja e Estado começou a gerar preocupações por parte de alguns bispos progressistas. As dificuldades surgiam no campo de ação das pastorais sociais dentro e fora da Igreja. Entre os missionários indigenistas as constantes denúncias deixavam os militares incomodados. Diante dessa situação, uma comissão de bispos vinculados ao CIMI procurou, desde a fundação do Conselho, assegurar a autonomia que lhe possibilitasse uma ação ágil e eficaz. Para evitar que os missionários ficassem desassistidos pela instituição Igreja, na Assembleia dos Bispos ocorrida em 1977 foi aprovada a inclusão do CIMI como órgão anexo à CNBB.

A Assembleia dos Bispos, porém reunida em abril de 1977 optou por um caminho mais respeitoso das pessoas e da instituição, decidindo que também os membros do CIMI participassem na busca dos mecanismos desta ligação. O resultado final foi o fortalecimento deste serviço aos índios pelo respaldo da CNBB sem nenhuma

quebra de sua caminhada, de suas linhas de ação, sem cassação de seu pessoal engajado. Mais do que isso, a CNBB assumindo o CIMI assumiu naturalmente a causa indigenista que, ao invés de ser objeto da aventura heroica de uns poucos missionários tornou-se a causa da própria igreja (RELATÓRIO do SECRETARIADO do CIMI, 1975-1979).

O relatório dessa discussão no qual culminou com a inclusão do CIMI à CNBB foi amplamente debatido nas Assembleias do CIMI. Alguns membros do Conselho quanto da CNBB temiam que a relação e/ou anexação tirasse-lhes a autonomia de ação junto às comunidades indígenas. No entanto, o entendimento final caminhou no sentido de garantir a autonomia e fortalecer os laços junto à Igreja Católica. (SUESS, 1989)

2.4 A CPI DO ÍNDIO E DA TERRA: A TENSÃO ENTRE CIMI E FUNAI

Procuraremos interpretar o mal-estar entre a Igreja Católica e o Estado brasileiro a partir dos discursos proferidos nas tribunas da CPI da Terra e na CPI do Índio, ambas de 1977. Na década de 1970, o CIMI aparece no cenário como porta voz das demandas indígenas a partir do campo missionário³². No mesmo período, a FUNAI, recém-estruturada, lançava o Estatuto do Índio (1973) como principal documento para reger as relações entre a sociedade branca e os povos indígenas. Sob o apelo da Igreja Católica foi articulado a inserção de uma emenda que facultava às entidades religiosas e científicas o direito em prestar assistência aos índios. A negativa dessa possibilidade de abertura veio através de veto presidencial.

O veto do presidente Médici, baseando-se na constituição de 1969, que lhe permitia vetar qualquer projeto do Poder Legislativo. Declarava o presidente, na mensagem n. 530/73, justificadora dos vetos, que os 'objetivos cardeais do Estatuto' consistiam precisamente na 'rápida e salutar integração do índio na civilização'. Por isso é negado às entidades religiosas ou científicas o 'direito a prestar serviços de natureza assistencial, pois a União não pode sofrer limitações no cumprimento de seus deveres. (SUESS, 1996, p. 123)

A medida tomada pelo governo para integrar os índios à sociedade nacional lançava mão de qualquer parceria religiosa e científica. Os setores da Igreja e dos

³² O CIMI fala em nome dos missionários, no entanto os salesianos discordam da orientação do Conselho. Principalmente após a renúncia do Padre Jaime Venturelli da presidência do CIMI.

intelectuais oriundos da sociedade civil organizada começaram a estreitar relações para defender suas posições no campo da política indigenista brasileira.

O CIMI articulava junto aos parlamentares da oposição, desde 1976, a investigação de ações consideradas nocivas às comunidades indígenas. Utilizava-se dos jornais para apresentar o projeto de política nacionalista do governo nocivo às comunidades indígenas. As constantes publicidades dos problemas vividos pelos diversos grupos indígenas apareciam em jornais de circulação nacional e incomodavam a sociedade, uma vez que transgredia e violava os direitos humanos. Diante de tal constatação os parlamentares ligados ao Movimento Democrático Brasileiro (MDB) emplacaram duas Comissões Parlamentar de Inquérito que teve seus trabalhos de forma paralela. Ambas ficaram conhecidas por CPI da Terra e CPI do Índio.

A primeira, criada pela Resolução nº. 23/76 com o objetivo de investigar as irregularidades das atividades ligadas ao sistema fundiário de todo o território nacional (BRASIL, 1979). Nesta CPI, o CIMI escalou Dom Tomás Balduino para fazer as arguições em defesa dos índios. A fala deste religioso realizada em 23 de março de 1977 destaca uma série de problemas indígenas. Noutra CPI, um dos discursos mais contundentes havia sido proferido por Antônio Iasi Junior em 13 de março de 1977.

Procuraremos a seguir, analisar as posições dos atores que falam em nome do CIMI, em defesa dos índios, nas Comissões Parlamentar de Inquérito. O primeiro deles, Dom Tomás Balduino, logo na introdução aponta para questões importantes sobre a condução da política econômica governamental junto à política indigenista.

O gravíssimo problema das terras dos índios não pode ser solucionado enquanto não se repensar a política desenvolvimentista do governo brasileiro, procurando situar corretamente as competências e possibilidades do órgão oficial de assistência ao índio. A Funai, como é sabido, encontra-se subordinada ao Ministério do Interior, que abriga também, entre outros órgãos, a Sudam – Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia. Por diversas vezes o Cimi uniu sua voz à de antropólogos e indigenistas que propuseram a vinculação da Funai diretamente à Presidência da República, junto à qual o órgão encontraria a indispensável autonomia, hoje inexistente, que lhe permitiria contestar as frequentíssimas investidas da Sudam e seus beneficiários – as empresas agropecuárias, mineradoras, etc. contra as terras e a própria vida dos índios. (BALDUÍNO, 1977, p. 03)

A defesa da garantia da terra se constituía num passo importante na defesa dos povos indígenas. O CIMI abraçou essa bandeira do reconhecimento do direito ao território já na primeira Assembleia, ocorrida em 1975. A chave para compreender a história do índio no Brasil se confunde com o longo processo de ocupação do território brasileiro. As bases para sua compreensão se assentam no latifúndio. (ROCHA, 2003, p. 149). As críticas feitas perante a CPI evidenciam que a FUNAI havia descaracterizado o seu papel, sendo, assim instrumentalizada em defesa dos interesses dos grandes grupos econômicos. Chegou-se ao ponto de expedir certidões negativas da presença de índios para favorecer a implantação de fazendas de gado, no Vale do Guaporé, segue abaixo a lista de empreendimentos autorizados pela FUNAI em áreas indígenas Nhambikwara³³ (BALDUÍNO, 1977, p. 05).

- 1- Leo Maniero – Funai/5a./2331/70
- 2- Agropecuária União S.A. – Funai/5a./185/71
- 3- Agropecuária Guaporé – Galera S.A. – Funai/BSB/686/71
- 4- Nhambikwara Ltda. – Funai/BSB/160/71
- 5- Kanaxuê Agropecuária – Funai/5a./2199/70
- 6- Agropecuária Tapicuru S.A. – Funai/BSB/319/71
- 7- Agrorio – Agropecuária do Rio S.A. – Funai/5a./2072/70
- 8- Cerro Azul – Funai/5a./0719/71
- 9- Cia. Guaporé Agropecuária - Bonguapé – Funai/BSB/3193/71
- 10- Bagua S.A. - Agropecuária da Bacia do Guaporé - Funai/5a./2072/70
- 11- Agropecuária Cabixi – Funai/5a./2518/70
- 12- Galera S.A. – Agropecuária Comércio e Indústria – Funai/BSB/2556/70
- 13- Edmundo José Rodrigues – Funai/5a./597/71
- 14- Sape Agropecuária S.S. – Funai Gab/395/69
- 15- Agropecuária Vale do Guaporé – Funai Gab/406/69

As autorizações concedidas pela FUNAI para empreendimentos em áreas indígenas colocou em choque o órgão e os grupos da sociedade civil organizada empenhada na defesa da causa indígena nacional. Os impactos gerados por essa expansão sobre as áreas dos índios Nanbikwára se refletiu na mendicância de índios pelas fazendas e estradas que cortavam a região próxima às suas terras. O CIMI atribuía os problemas dos índios à incapacidade da FUNAI em frear os avanços sobre as áreas indígenas. Principalmente pela falta de política bem arquitetada de demarcação de reservas.

³³ No depoimento de Antônio Iasi Júnior as certidões negativas da presença de índios fornecidas pela FUNAI serão reforçadas. Fato que causará indignação e resposta do presidente da FUNAI, em respostas às acusações.

A CPI da Terra contribuiu com os holofotes para que os membros do CIMI expusessem o martírio dos índios Nanbikwára, Bororo, Tapirapé, Kulina, Kaxinaua, Manxineri, entre outros que em contato com a sociedade branca e “civilizada” padeciam sem o aporte necessário de uma política indigenista que os amparassem. Os artigos do Estatuto do Índio que o governo não cumpria foram instrumentalizados nas falas de Dom Tomás Balduino para criticar a ação e inoperância da FUNAI, uma vez que pela legislação indigenista, todas as terras indígenas brasileiras deveriam ser demarcadas dentro do prazo estabelecido de cinco anos após a lei entrar em vigor. No depoimento à CPI, Dom Tomás Balduino reforça que

o órgão oficial de assistência ao índio só se dispõe a trabalhar quando a opinião pública toma conhecimento de sua omissão e/ou conivência face aos desmandos observados em áreas indígenas, ou quando pressionado pelo próprio índio. (BALDUÍNO, 1977, p. 13)

Num discurso composto de 32 páginas, proferido à CPI do Índio, Antônio Iasi Júnior assume uma posição crítica e ofensiva diante das políticas governamentais desenvolvidas pela FUNAI, jurisdicionada ao Ministério do Interior. Para ilustrar melhor analisaremos de acordo o discurso de acordo com o desencadeamento das ideias.

Na introdução do documento o jesuíta expõe o protagonista do drama – o índio desassistido e ameaçado pelo avanço das fronteiras agropastoris e mineradoras. Faz a *mea-culpa* ao reconhecer as irregularidades praticadas pela missão ao longo dos séculos passados. No entanto, o desenvolvimento da análise da problemática vivida pelos índios é atribuído à forma como são conduzidas as ações do órgão tutelar dos silvícolas: a FUNAI.

Para imputar uma imagem acerca da atuação da FUNAI junto aos índios utiliza-se de parâmetro de comparação da Fundação ao Esquadrão da Morte, surgido em São Paulo na década de 1960. Diz Iasi Júnior (1977, p.02)

a semelhança entre a FUNAI e Esquadrão da Morte não reside apenas na dificuldade de apuração dos fatos, mas nesses mesmos fatos, que chamam ambas entidades a um julgamento, pela opinião pública nacional e internacional, já que a nossa justiça, doméstica pela exceção, se torna incapaz de o fazer. O paralelismo dos fatos é surpreendente. A diferença está apenas na premeditação dos atos, mas os efeitos são os mesmos: o esquadrão da morte tira os presos das cadeias para matá-los ao longo das estradas; a FUNAI atrai

índios arredios e deixa-os morrer junto das estradas, cuja construção ela mesma possibilitou.

A alegoria causou uma onda de protesto e mal estar por todo o país. Mais adiante em seu depoimento, emenda Iasi Júnior (1977, p.04)

Uma das razões pelas quais a FUNAI não tem conseguido salvar, cultural e biologicamente, os índios, está, indiscutivelmente, na posição que ela ocupa dentro do sistema desenvolvimentista do país e, de modo especial, no papel que ela desempenha dentro do Ministério do Interior. A finalidade da FUNAI é possibilitar a ocupação dos espaços vazios (de bois), a abertura das estradas nas áreas indígenas e o trânsito seguro, através das mesmas. Numa palavra: FUNAI é Fundação Nacional do Investidor, do latifúndio, que, com o dinheiro do povo, carregado através de incentivos fiscais, vai desalojando o pequeno proprietário, o posseiro e o índio.

O depoimento na íntegra é um conjunto analítico a partir da missão, acerca da política indigenista estatal desempenhada pelo governo na ditadura civil-militar. Portanto, ao longo de sua fala, recorre-se constantemente à falta de autonomia da Fundação e o atrelamento a elementos externos a condução das ações do órgão tutelar indigenista. Traz para o epicentro da CPI do Índio a Coordenação da Amazônia (COAMA), coordenação que agia com recursos advindos do Plano de Integração Nacional (PIN). Atribui à mesma a responsabilidade por constantes investidas sobre o patrimônio indígena. Reflete acerca do modelo tecnocrata na condução da FUNAI que foi incentivada pelos militares que aparelharam o órgão aos interesses econômicos. O que gerou sérios prejuízos aos índios de todo o país.

Em reação às críticas do CIMI diante da CPI, a base governista, composta pelo partido ARENA que durante a CPI assumiu como estratégia a desqualificação do trabalho missionário desenvolvido tanto pela Igreja Católica, quanto pelas protestantes. Nos depoimentos, buscava-se por parte dos integrantes da base governista reunir informações acerca de recursos públicos repassados às missões para promover ações catequizantes.

Dentre as várias falas realizadas perante a CPI do Índio em defesa da FUNAI se destaca primeiramente a do General Afonso Augusto Albuquerque Lima, ex-ministro do Interior e idealizador da FUNAI.

Considero uma terrível injustiça os ataques indiscriminados lançados contra aquela Fundação. Atribuir a essa entidade os males do que acontece com os nossos índios é, sem dúvida, um ato de má-fé e

falta de respeito ao muito que ela tem feito. Ainda mais quando se procura atingi-la lançando a culpa nos militares. A ação dos militares - havia que formular uma política para o indígena e ela foi formulada dentro do mais elevado padrão moral com a criação da FUNAI, que passaria a suceder uma organização obsoleta e sujeita a acusações graves de corrupção. Essa Fundação, com um conselho formado por eminentes figuras nacionais, todos especializados a respeito dos mais variados problemas indigenistas pelo Brasil afora, precisava de uma Presidência de primeira, se não me engano do Gama Malcher e depois do Prof. Queirós Campos, jornalista. Este precisava, realmente, de um assessor executivo. Fui buscá-lo na pessoa honrada de um General de Reserva, Cirto de Andrade Ninô, que, como seu colega atual, Gen. Ismarth, tudo deu para acertar na execução da política indigenista traçada pela Fundação. (BRASIL, CÂMARA DOS DEPUTADOS, 1978, p. 135)

No decorrer do discurso, alega que a FUNAI não foi entregue aos militares. Pelo contrário, os militares foram chamados a apoiar a Fundação. E que esforços foram feitos para proteger os grupos étnicos por todo o Brasil. Atesta que foram criadas reservas indígenas no sentido de proteger as comunidades indígenas. Sugere como exemplo do Parque Nacional Indígena de Tumucumaque e apoio dado ao Parque Nacional do Xingu. Entretanto, ressalta que o índio não pode ficar à margem da evolução social e econômica, por isso deve ser dadas condições para integração dos índios como “elementos válidos e úteis na sociedade brasileira” (BRASIL, 1978, p. 136).

A política indigenista na visão dos militares deveria integrar os índios na condição de mão de obra a serviço da geração de riquezas. Em relação às missões o General Afonso Augusto Albuquerque Lima defendia a linha do diálogo e do entendimento em favor dos índios.

Não sou contra nem considero sem valor a ação dos religiosos missionários a favor dos nossos índios. Neste sentido visitei algumas missões religiosas das quais guardei e guardo ótima impressão. Julgo que há realmente uma incompreensão de parte a parte entre o trabalho dos religiosos e a execução da política traçada pela FUNAI, mas ambas entidades muito têm feito pelos nossos índios e muito podem fazer, se bem compreendidas e entendidas. [...] mas o meu entendimento particular no sentido das ações dos religiosos a favor dos índios é bastante favorável, desde que eles compreendam que devem somar suas ações à das autoridades governamentais. (BRASIL, CÂMARA DOS DEPUTADOS, 1978, p. 136)

Inquirido na CPI pelo deputado Israel Dias Novais sobre a necessidade de uma reformulação da política indigenista do governo, o General Afonso Augusto, informou que não acompanhava de perto as ações do governo após seu afastamento do Ministério do Interior. E que a FUNAI deveria avaliar a real necessidade de uma reestruturação. Sobre a acusação de a Fundação fornecer certidões negativas da existência de Índios para implantação de projetos empresariais e depois transmitir as responsabilidades da limpeza étnica aos “novos bandeirantes” investidores. Denúncia feita pelo CIMI à CPI, a resposta foi evasiva. Reforçou a ideia de se reestruturar os espaços vazios dedicados aos índios à nova realidade demográfica apresentada em estudos de etnólogos.

Outro depoimento que consideramos importante para analisar a tensão entre os órgãos que falam e nome dos índios brasileiros foi prestado, perante a CPI do Índio, em 09 de novembro de 1977, pelo então presidente da FUNAI, entre 1974-1979, General Ismarth Araújo de Oliveira³⁴. Em sua gestão os movimentos indígenas articulados conquistaram espaços importantes. Diante disso uma saraivada de acusações recaiu sobre a Fundação. A principal delas girava em torno do processo de ocupação e usurpação das terras indígenas.

Priorizamos a análise da fala do General responsável pela criação da FUNAI, Afonso Augusto, e concluiremos nossa análise com as posições defendidas pelo presidente em exercício da Fundação, no período em que vigoraram as CPIs. Dessa maneira acreditamos equiparar as posições dos discursos no campo, uma vez que analisamos, anteriormente, os pronunciamentos de dois representantes do CIMI.

Para contrapor o quadro negativo exposto pelo CIMI, o General Ismarth Araújo de Oliveira faz uma exposição técnica acerca da legislação pertinente às comunidades indígenas. Ele passa a enumerar os dados relativos às atividades desenvolvidas na saúde e educação no qual ressalta os grandes feitos realizados pela FUNAI sob a sua gestão. Na questão fundiária, uma das mais delicadas,

³⁴ General da Reserva, antes de ser nomeado presidente havia sido superintendente da FUNAI. Na sua posse, o Ministro do Interior, Rangel Reis, anunciou “a política de integração em ritmo acelerado”, o que viria a desembocar no projeto de emancipação dos índios, contra o qual ele se opôs publicamente. Mas incrementa os chamados “projetos de desenvolvimento comunitário”, dentro de uma política de “espíritos desarmados” com antropólogos, indigenistas e missionários. Na sua gestão, aumentam substancialmente as demarcações de Terras Indígenas.

reconheceu a importância e afirmou ser prioridade a realização da demarcação das terras indígenas. Esclareceu que

No período de 1974/1977, a FUNAI demarcou 37 áreas, representando 7.572.372 ha e 8.493,10 km de perímetro tendo o Governo Federal aplicado Cr\$ 43.700.000,00, assim discriminados:
- 1974 - 2 áreas - 1.334.304 ha - 998,10 km perímetro - Cr\$ 627.336,00;
- 1975 - 9 áreas - 2.233.030 ha - 2.790 km perímetro - Cr\$ 13.900.000,00-;
- 1976 - 11 áreas - 1.438.634 ha - 2.092 km perímetro - Cr\$ 10.000.000,00;
- 1977 - 15 áreas - 2.566.404 ha - 2.613 km perímetro - Cr\$ 17.000.000,00.

(BRASIL, CÂMARA DOS DEPUTADOS, 1978, p. 331)

Em resposta a Antônio Iasi Júnior, que havia denunciado a falta de prioridade nos processos de demarcação das terras, o General Ismarth Araújo apresentou dados da quantidade de áreas demarcadas. Reforçou que não foi expandido os limites demarcatórios previsto no Estatuto do Índio, em virtude do orçamento da FUNAI, não ter permitido. Informou que o Parque Nacional do Xingu pendência reclamada de demarcação, não tinha ainda delimitado, porque a FUNAI priorizou as áreas onde os conflitos tinham se estabelecido. Mas que ainda, no corrente ano, a demarcação do Parque Nacional seria realizada.

No que compete às emissões de certidões negativas denunciadas, tanto por Dom Tomás Balduino, quanto por Antônio Iasi Júnior alega o presidente da FUNAI que as emissões das certidões são fruto de todo um processo com a seguinte sequência:

- 1) Requerimento do interessado acompanhado de mapa cadastral da área do seu interesse, plotada com base em coordenadas geográficas. Entrando o requerimento, o mesmo é encaminhado ao Departamento Geral do Patrimônio Indígena e, com base no mapa, verifica-se se a área coincide com alguma área indígena existente;
- 2) Se coincidir, é proposto ser negada a concessão da certidão;
- 3) Se não coincidir, o processo é encaminhado ao Departamento Geral de Planejamento Comunitário para que o mesmo opine se a área é habitat indígena ou se é de perambulação de índios;
- 4) Se positivo, também é proposta a negativa da certidão;
- 5) Em caso de dúvida, é construído um subgrupo que se deslocará para a área, a expensas do interessado, para verificação 'in loco';
- 6) Só com essa certeza e expedida a Certidão Negativa, a qual é acompanhada obrigatoriamente por um mapa, que é rubricado pelo Presidente da FUNAI;

7) Tanto concedendo ou negando, a assinatura dos expedientes é privativa do Presidente da FUNAI.

Como os Senhores veem, existe um mecanismo com segurança na concessão da certidão. Visando não prejudicar qualquer comunidade indígena. É uma atividade feita às claras, sem subterfúgios, inclusive tendo todos os atos a publicação ostensiva no Boletim Administrativo da FUNAI.

(BRASIL, CÂMARA DOS DEPUTADOS, 1978, p. 331)

As constantes denúncias acerca da questão da terra pareciam incomodar o presidente da FUNAI. O mesmo reserva parte substancial de sua fala na defesa das ações da Fundação, quase sempre se ampara na legislação indigenista que lhes garante gerir o patrimônio indígena, com o sentido de ampliá-lo, conservá-lo e valorizá-lo. Diz existir uma crítica desleal que classifica os atos da Fundação como omissa, diante de uma exploração desenfreada, a qual ele considera irreal.

Os atritos entre CIMI e FUNAI expressos nas falas são apenas alguns recortes selecionados de duas CPIs do ano de 1977. Os jornais da época tornaram-se palcos por excelência para esses embates.

2.5 O CIMI E A PROPOSTA DE EMANCIPAÇÃO DOS ÍNDIOS

O debate acerca do projeto de emancipação indígena no Estado Brasileiro provocou um acirrado debate em nível nacional. O Estatuto do Índio, que havia estabelecido a obrigatoriedade legal de demarcar todas as terras indígenas até 1978, tornou-se letra morta³⁵. Diante disso, criaram a proposta da emancipação dos povos indígenas. A medida se tornava eficaz para o Estado, uma vez que se livrava da responsabilidade de resolver o grave problema da terra, reivindicada pelas populações indígenas de todo o país.

O representante do governo responsável por defender a proposta foi o ministro do Interior, Rangel Reis. Partiu dele a investida para se emancipar os índios brasileiros. As vozes discordantes alegavam que a medida proposta, através do Decreto de Emancipação do Índio, tinha por objetivo liberar a maioria das terras

³⁵ “Art. 65. O poder executivo fará, no prazo de cinco anos, a demarcação das terras indígenas, ainda não demarcadas” (BRASIL, LEI Nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973. *Estatuto do Índio*)

indígenas para os interesses políticos e econômicos³⁶. Vejamos o que diz Gomes sobre a emancipação (2012, p. 102)

O governo Geisel, num gesto que causou surpresa e indignação em âmbito nacional – e com repercussões internacionais –, decidiu promover e acelerar o processo de emancipação dos índios da tutela do Estado, em nome da sua integração total à nação brasileira, e, obviamente, para fugir da obrigação de demarcar as terras indígenas, conforme previsto em lei, além de abrir caminho para a entrada de compradores de terras indígenas já demarcadas. Pareceu a todos um ato de despotismo militar, e a ideia de transformar os índios em brasileiros iguais aos outros já não tinha adeptos na consciência nacional. Dividir as terras indígenas em lotes familiares ou individuais e permitir a sua venda não sensibilizou nem os liberais e defensores mais radicais da propriedade privada.

A mídia alternativa do CIMI apresentava a proposta como imprudente. A interpretação da medida defendida pelo governo é de que a emancipação causaria a “distribuição dos grupos indígenas brasileiros” (BOLETIM DO CIMI, 1977, p. 34). O coro das críticas ao projeto de emancipação ecoou em 1978 pelos antropólogos, médicos e linguistas através de manifesto contra as medidas defendidas pelo ministro Rangel Reis. A organização indígena reunida em assembleia se posiciona contrária e firma o compromisso de lutar contra a falsa emancipação do governo. Os debates na XXX reunião anual da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC) também critica o decreto de emancipação (O PORANTIM, 1978, p. 15-18). A sociedade nacional rejeitou a proposta que era defendida pelo governo como crucial à segurança nacional. A rica iconografia presente nos boletins do Conselho e nos jornais “O Porantim” detalham de forma aguerrida a posição contrária do CIMI

³⁶ A política do Governo Federal de deslocar contingentes populacionais para Amazônia provocou o deslocamento de trabalhadores do nordeste para a região norte. A população da Amazônia em 1960 era de 2.601.519 habitantes. Uma década depois, 1970, alcançou a cifra de 4.197.038. (LOUREIRO; PINTO, 2005)



FIGURA 3 – Ilustração satírica do projeto de emancipação do governo – parte 1.

(Fonte: O PORANTIM, Ano II, nº 06, janeiro de 1979, p. 10)



FIGURA 4 – Ilustração satírica do projeto de emancipação do governo – parte 2.
(Fonte: O PORANTIM, Ano II, nº 06, janeiro de 1979, p. 11)

Robert Pac (2000, p. 386) ao discorrer sobre a situação dos povos indígenas no Brasil na segunda metade do século XX afirma que:

A FUNAI e a legislação sobre os índios do Brasil visam, sobretudo a promover a integração dos índios na comunidade nacional. É objetivo do Estatuto dos Índios que reúne as medidas legais que lhe dizem respeito. O capítulo II do estatuto indica que, enquanto o índio não estiver assimilado, está sob a tutela do Estado e não pode ser protegido pela constituição brasileira. Mas um índio assimilado já não é um índio, uma vez que renunciou a sua cultura. Para o índio, esta 'assimilação' é descer ao mais baixo nível da escala social. É a miséria, a mendicância, o álcool, a prostituição para as mulheres.

Os ataques à proposta de emancipação foram amplamente divulgados nos informativos do CIMI. O jornal O Porantim (1978), regional Norte I, registra a posição defendida pelo Conselho

na realidade, o que se quer emancipar não é o índio; o que se quer emancipar são as terras indígenas que serão incorporadas assim aos grandes latifúndios, propriedades de pequenos grupos privilegiados que tratarão de explorar o índio já 'emancipado' (leia-se sem-terra) como mão-de-obra barata, despoliada de seus meios de produção

Na prática o estado nacional que não dera conta de responder às demandas emanadas no dispositivo da Lei 6.001, em seu artigo 65, fazia uso da mesma lei para lançar o projeto emancipacionista baseado nos artigos 9º, 10 e 11 dizem:

Art. 9º Qualquer índio poderá requerer ao Juízo competente a sua liberação do regime tutelar previsto nesta Lei, investindo-se na plenitude da capacidade civil, desde que preencha os requisitos seguintes:

I – idade mínima de 21 anos;

II – conhecimento da língua portuguesa;

III – habilitação para o exercício de atividade útil, na comunhão nacional; e

IV – razoável compreensão dos usos e costumes da comunhão nacional.

Parágrafo único – O Juiz decidirá após instrução sumária, ouvidos o órgão de assistência ao índio e o Ministério Público, transcrita a sentença concessiva no registro civil.

Art. 10. Satisfeito os requisitos do artigo anterior, e a pedido escrito do interessado, o órgão de assistência poderá reconhecer ao índio, mediante declaração formal, a condição de integrado, cessando toda restrição à capacidade, desde que homologado judicialmente o ato, seja inscrito no registro civil.

Art. 11. Mediante decreto do Presidente da República, poderá ser declarada a emancipação da comunidade indígena e de seus membros, quanto ao regime estabelecido em lei, desde que requerida pela maioria dos membros do grupo e comprovada, em inquérito realizado pelo órgão federal componente, a sua plena integração na comunhão nacional.

Parágrafo único. Para os efeitos do disposto neste artigo, exigir-se-á o preenchimento, pelos requerentes, dos requisitos estabelecidos no artigo 9º.

A política indigenista brasileira na década de 1970 serviu de instrumento direto para expansão do desenvolvimento econômico agressivo sobre os espaços considerados vazios. A introdução da FUNAI no comando da política indigenista foi eivada de dois modelos que se justapõem ao pensar a política indigenista. O primeiro esteve atrelado às experiências dos irmãos Vilas Boas no Parque Nacional do Xingu. O mesmo defende a proteção das comunidades indígenas com aporte de efetivas ações por parte do governo federal, através de um modelo que buscava isolar os silvícolas das frentes pioneiras. Em síntese esse modelo possui uma natureza protecionista ao conceber o índio. Por outro lado, o segundo modelo de política indigenista governamental defendido pelo extinto SPI e herdado pela FUNAI possuía características eminentemente desenvolvimentista.

A natureza dessa segunda linha baseava-se na premissa de que os grupos indígenas deveriam ser rapidamente integrados como força de trabalho de reserva ou como produtores de mercadorias, dentro dos moldes econômicos regionais em expansão e, também às estruturas de classes rurais no Brasil. (DAVIS, 1978, p. 74). Se o modelo introduzido pelo SPI em seus últimos suspiros de existência e idealizado pelos irmãos Vilas Boas recebeu atenção especial nas décadas de 1950, com a criação do Parque Nacional do Xingu entre outros. Na década de 1970 ocorreu a sobreposição do segundo modelo de política indigenista, de caráter desenvolvimentista. Após a chegada ao comando da FUNAI do General Oscar Gerônimo Bandeira de Mello ocorreu o aparelhamento da instituição para que a política indigenista se integrasse ao Plano de Integração Nacional (PIN)

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. (SUESS, 2010, p. 20)

A ideologia da integração a partir de então percebe o índio como minoria étnica que deve ser integrada ao conjunto nacional na condição de produtores de bens. A implantação dessa visão resgatou a mentalidade empresarial, praticada pelo antigo SPI nos postos indígenas na década de 1950. E também influenciou na elaboração do Estatuto do Índio. Esse modelo procurava transformar as reservas indígenas em fonte de renda através de arrendamentos de áreas indígenas para exploração mineral, madeireira e pecuária.

É importante lembrar que o SPI foi duramente criticado no relatório Figueiredo³⁷ que promoveu uma criteriosa investigação em 1968 por causa desse modelo empresarial junto aos Postos Indígenas. A FUNAI, órgão responsável pela tutela dos índios, buscava através de programas transformar a economia dos nativos e integrar os índios aos moldes da economia de mercado. (DAVIS, 1978, p. 84). E por isso era alvo de críticas por parte do CIMI, assim como podemos perceber em documento dos arquivos (RELATÓRIO DAS ATIVIDADES DO CIMI – 1975-1977, p. 01-02)

Diante do avanço das estradas de penetração e 'integração nacional', das 'frentes pioneiras' de pecuária, agricultura e mineração, o índio brasileiro, hoje mais do que nunca, tem a sua existência enquanto povo e enquanto cultura ameaçada por um modelo de desenvolvimento voltado para favorecer os interesses do grande capital investidor. Grupos inteiros são dizimados pelas doenças, perdem suas terras de plantio, seus campos de caça e quando buscam alguma forma de reunir-se, organizar-se para discutir seus problemas e lutar em defesa de seus interesses, esbarram numa legislação de tutela, imposta, elaborada mais uma vez sem a participação e na atuação repressiva de um órgão que, em lugar de atuar em sua defesa, está em primeiro lugar comprometido com a implantação de um modelo econômico incompatível com a estrutura coletiva das sociedades indígenas.

³⁷ Relatório Figueiredo consiste num documento produzido pelo procurador-geral da República da época, Jader Figueiredo de Correa. Apresentava denúncias sobre desvios de dinheiro público dentro do SPI, e também acerca da corrupção que se instalou com relação à exploração das riquezas indígenas e de seus territórios. Investigava também as violações de direitos humanos perpetradas contra aldeias inteiras e contra indivíduos de forma seletiva. In: SUESS, Paulo. Pastoral Indigenista nos anos 80. Revista de Cultura Teológica, n. 14, p. 117-138, 1996. Ainda, sobre o relatório Figueiredo o recente estudo dos abusos praticados é apresentado por: ALMEIDA, Carina Santos de; NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe. A PROTEÇÃO TUTELAR ÀS AVESSAS. In: http://www.encontro2014.sc.anpuh.org/resources/anais/31/1404569912_ARQUIVO_APROTECAOTUTELARASAVESSASORelatorioFigueiredoeaviolenciacaontraopovoKaingang.pdf. Acesso em: 04/11/2014.

No entanto, em virtude da tentativa de emancipar os índios através de um decreto, o CIMI, que assumia a postura crítica à tutela, percebe que seria catastrófica para as comunidades indígenas a ruptura da tutela e passa a defender a aplicação e ampliação dos mecanismos legais contidos no Estatuto do Índio. Segundo avaliação dos missionários engajados no CIMI (A CAMINHADA DOS 11 ANOS DO CIMI, ITAICI, 1983), com a proposta apresentada pelo Estado através do Ministério do Interior, em 1976, pelo menos 80% dos índios poderiam ser emancipados imediatamente e, com mais 20 anos, todos os índios estariam integrados à sociedade brasileira nos moldes da “proletarização” (LINHARES; SILVA, 1999).

A tensão entre os dois principais órgãos que falavam em nome dos índios foi importante para evidenciar os problemas vividos pelas comunidades indígenas de todo o país. A FUNAI, na década de 1970, falava de uma população de 90.000 índios, enquanto que o CIMI após levantamento realizado pelo Secretariado Nacional do Conselho alargava esses dados para 180.000. Os jornais se tornaram arenas entre os missionários engajados no CIMI e os militares defensores da política desenvolvimentista encabeçada pelos militares.

O governo brasileiro via emancipação tentava resolver o problema indígena por um mecanismo considerado abominável, uma vez que não existiriam mais índios. A emancipação seria a equiparação aos demais cidadãos. Sem levar em contas os condicionantes culturais existentes. Para os missionários defensores da causa indígena, esse processo deveria ocorrer a partir da manutenção da tutela e a ampliação de direitos indígenas que garantissem o exercício da cidadania. Entretanto o que se percebe é que o mecanismo legal para o exercício da cidadania passaria pela manutenção das garantias de acesso à terra, o que na prática o Estado havia lhes negado.

Parte do antropólogo Darcy Ribeiro (1978, p. 26) uma concisa análise do que seria a emancipação.

Quando se fala em tirar a tutela, em emancipar, o que se está querendo? Dar algum direito ao índio que ele não tenha? Não. O que se quer é encontrar uma forma qualquer do Governo Federal tirar aquelas terras deles para que elas entrem no mercado comum. Ou seja, para que sejam entregue a alguém que está de olho nelas. Por isso, é necessário deixar bem claro essa lei Rangel Reis. E eu não

posso acreditar, nem acreditar em inocência do ministro porque sempre que se fala em emancipação, há interesses por trás.

A resistência contra o falso projeto de emancipação do governo fortaleceu as entidades em defesa da causa indígena. Dentre as que mais se destacaram foram a Associação de Apoio ao Índio (ANAÍ), Comissões Pró-Índio e o Centro de Trabalho Indigenista (SUESS, 2002, p. 22). A partir da experiência do trabalho conjunto, setores ligados à causa indígena procuraram motivar os indígenas a se tornarem porta-vozes de suas reivindicações. Dessa forma, as assembleias, iniciadas em 1975 tomaram força com o apoio do CIMI, como veremos adiante.

2.6 O CIMI E ASSEMBLEIAS INDÍGENAS

Através de fontes documentais pesquisadas no arquivo nacional do CIMI em Brasília e na Diocese de Goiás, vamos encontrar a ditadura militar atuando em diversas frentes contra as manifestações indígenas, buscando atingir e impedir a ação de uma prática específica da Igreja Católica. Entretanto, a entrada do CIMI na década de 1970 equacionou as relações entre a política indigenista estatal e as comunidades indígenas. Em consequência, ocorreram enfrentamentos entre uma ala da Igreja, denominada progressista e o braço do Estado, representado pela FUNAI.

A partir da segunda metade da década de 1970, surge com força o “protagonismo indígena”. Nesse sentido o CIMI desempenhou papel importante ao apoiar os encontros dos povos indígenas com o objetivo de discutir os problemas vividos em assembleias indígenas. Dar voz aos que sempre falavam e não eram ouvidos foi uma estratégia dos missionários que promoveu o fortalecimento da causa indígena em todo o país. Os indígenas

ocupando espaços nos meios de comunicação, denunciaram o projeto oficial de extermínio de uma Ditadura Militar que propunha o fim dos índios até o ano de 1998. Os povos indígenas conseguiram que a Constituição Federal de 1988 assegurasse seus direitos históricos à terra e o reconhecimento de suas organizações sociais. Constituíram variadas formas de articulação e organização para fazer avançar concretamente as conquistas legais. (HECK; LOEBENS; CARVALHO, 2005, p. 240)

Desenvolver o poder de interlocução dos índios junto aos órgãos estatais procura de certa forma romper com o paradigma representativo tutelar. Dessa forma, o CIMI avalia que essa postura fortaleceria e daria ressonância às reivindicações que surgiam das comunidades indígenas situadas de norte a sul do Brasil. A promoção do protagonismo no sujeito da fala reforça a ideia de que

É na emergência dos interstícios – a sobreposição de domínios da diferença – que as experiências intersubjetivas e coletivas de nação [nationness], o interesse comunitário ou o valor cultural são negociados. De que modo se forma sujeitos nos ‘entre-lugares’, nos excedentes da soma das ‘partes’ da diferença (geralmente expressas como raça/classe/gênero, etc.). (BHABHA, 1998, p. 20)

Por mais que tenha tomado corpo através do CIMI, a origem dessa proposta possui suas origens no campo da etnologia, principalmente a partir do Encontro de Barbados I e Assunção. Podemos perceber em obra clássica de Melatti (1980, p. 191), Índios do Brasil, publicada originalmente em 1970, críticas à política indigenista no período republicano desenvolvido tanto pelo SPI, quanto pela FUNAI, por não incluírem em seus quadros diretor e/ou consultor representante dos indígenas. Os índios não decidem sobre sua própria sorte, estando seus destinos à mercê da sociedade nacional dominante.

As assembleias indígenas que surgiram a partir de 1974, impulsionadas por organismos que promovem uma política indigenista de cunho intelectual e religiosa é comumente analisada a partir da ótica do “protagonismo indígena”. Para Bicalho (2011, p. 3)

o termo protagonismo foi, neste sentido, adotado pelas ciências humanas, após as mudanças trazidas pela modernização capitalista da sociedade contemporânea, impulsionadas pela globalização da economia e dos meios de comunicação, quando organizações e movimentos da sociedade civil tornaram-se mais autônomos, assim como os sujeitos outrora olvidados foram adquirindo sucessivamente posições de protagonistas de suas lutas e histórias.

As Assembleias Indígenas no Brasil, acatando recomendação do documento de Assunção para as comunidades indígenas latino-americanas, iniciaram-se em 1974. A partir daí passaram a exercer uma importante função na tomada de consciência dos direitos e da afirmação étnico/cultural de centenas de povos indígenas brasileiros. Os encontros de lideranças indígenas aconteceram em diversas regiões do país. Em menos de uma década foram realizadas 50

assembleias indígenas em todo o Brasil, de Surumu, em Roráima, às Ruínas de São Miguel, no Rio Grande do Sul.

A contribuição analítica para entender o que representou essas assembleias indígenas é nos dada por Hoornaert (1978) ao desenvolver análise histórica salienta que os índios a partir dessa iniciativa encabeçada pelo CIMI romperam com uma tradição secular dos estudiosos do Brasil que tecem suas análises a partir do olhar de fora (exógeno). O índio, ao explicar o Brasil a partir de sua vivência, apresenta uma nova variável para entender a história. As falas ecoadas das assembleias dos índios refletem os problemas vividos por milhares deles espalhados pelo imenso país. O principal dos problemas levantados está relacionado ao esbulho das terras como se pode notar em documento encaminhado ao presidente da FUNAI, em que dizem: “Senhor presidente: a terra para nós é tudo. É a nossa riqueza e a nossa vida. Terra e índio são uma coisa só. Índio sem terra é nada” (BOLETIM DO CIMI, 1978, p. 06). Ainda de acordo com Hoornaert, os índios reunidos em assembleias se posicionam contra os conceitos de integração e de tutela e abraçam o conceito de autodeterminação³⁸.

A questão da terra está ligada à questão da autodeterminação. Desde sua primeira Assembleia Nacional, de 1975, o CIMI se comprometeu a ‘procurar, por todos os meios, devolver aos povos indígenas o direito de serem sujeitos, autores e destinatários de seu crescimento. Reconhecer que, como pessoa e como povo, são e devem ser aceitos como adultos, com voz e responsabilidade, sem tutela nem paternalismo, capazes de construir sua própria história’. (SUESS, 1996, p. 131)

As experiências de rupturas políticas, sociais e econômicas que passou o Brasil nas últimas décadas do século XX consolidaram uma visão acerca das comunidades indígenas. As questões cruciais à sobrevivência indígena, tais como a demarcação e o uso da terra foram vistas ao longo de grande parte desse período como estorvo ao desenvolvimento da nação. Na tentativa impensada de resolver a questão indígena o Estado deu condições, ou, em muitas vezes, se omitiu diante da invasão dos territórios indígenas que ocasionaram o extermínio de comunidades inteiras. Em alguns casos, pressionado a agir, o Estado, assumiu o papel de agente pacificador.

³⁸ Autodeterminar significa afirmar que os povos indígenas não precisam ser determinados por outros que não eles próprios, não necessitando da tutela estatal enquanto povos e indivíduos. (ALBUQUERQUE, 2003)

A chegada das forças armadas ao poder em 1964 vai dar condições para expansão da prática do extermínio em detrimento da política de pacificação. Os deslocamentos populacionais no campo aumentaram. Os territórios pouco habitados sofreram a ação estimulante da ocupação desenfreada. No centro desses territórios se encontravam milhares de indígenas. O contato entre o mundo “civilizado” e o dos povos indígenas se estreitaram. As relações de proximidades provocaram conflitos. A terra foi e continua a ser a razão dos desentendimentos entre os dois lados.

Em diversas ocasiões, a FUNAI militarizada e a serviço das políticas de desenvolvimento foi obrigada a acochambrar interesses econômicos, acatar ordens de transferir grupos indígenas de um lado para outro, diminuir delimitações de terras indígenas e fazer vista grossa à entrada de invasores de terras, madeireiros e garimpeiros, que delas tiraram muito proveito. (GOMES, 2012, p. 127)

O papel do CIMI na tomada de consciência das comunidades indígenas foi fruto de longo processo de maturidade. Um dos acontecimentos mais importantes e significativos em relação à prática missionária foi o apoio à realização das Assembleias Indígenas. Os índios foram mobilizados a participarem dos primeiros encontros sem saberem muito claramente o objetivo dos mesmos. O resultado, segundo relata padre Antônio Iasi Júnior (1974, p. 03)

foi surpreendente: os índios redescobriram que eles devem ser os sujeitos de seus destinos; não é a FUNAI, nem as missões os que resolverão os problemas deles. Mas ‘nós mesmos’, como afirmaram insistentemente

Dar voz aos índios e deixá-los falar sobre os seus problemas foi com essa simplicidade de agir que os índios perceberam que poderiam se organizar em defesa de seus interesses. A consciência que os índios obtiveram nesses encontros foram vislumbrantes. Perceberam que havia a necessidade de encamparem uma bandeira comum – a luta pelos seus direitos. Lourenço, índio Bororo, dizia que:

desde que os homens de outra raça, o homem branco, aquele que se diz civilizado, pisou duro não só na terra, mas na alma do meu povo e os rios cresceram e o mar se tornou mais salgado porque as lágrimas da minha gente foram muitas. (BOLETIM DO CIMI, 1974, p. 08).

Para o historiador, Eduardo Hoornaert (1978) as Assembleias Indígenas deram voz aos que se calaram durante séculos de opressão – os índios; fazendo-os protagonistas de sua própria história. Num cenário de repressão às vozes

discordantes. O surgimento do movimento indígena e a sua forma de se posicionar no campo com bandeiras reivindicatórias causava espanto nos dirigentes do governo ditatorial brasileiro. No fundo, os militares enxergavam tudo isso com uma manobra de uma ala da Igreja Católica, denominada de progressista, que possuía ações consideradas subversivas.

A FUNAI como braço do governo dificultou de diversas formas a participação de indígenas nas Assembleias, pois não havia interesse que os indígenas se organizassem, ainda mais sob a assessoria do CIMI. O que endossa tal assertiva pode ser percebida na interdição de um encontro em Surumu (RR), em 1977. As autoridades justificaram que tal interdição procedia pela presença do presidente e secretário do CIMI e, também pela falta do pedido de licença à FUNAI para a realização do Encontro. (BEOZZO, 1989)

As Assembleias continuaram a acontecer, mesmo com a tentativa de intimidação da FUNAI. Os acontecimentos de Surumu fez aumentar a consciência daqueles povos e, criaram condições das próprias comunidades organizarem-se contra determinados tipos de abusos por parte das missões, do governo e da sociedade civil, principalmente de latifundiários e mineradores que encamparam frentes contra as comunidades indígenas, com o intuito de apossar de suas terras³⁹.

O impulso das assembleias indígenas, entendido como processo de organização que assume a defesa de sua própria causa, através de enfrentamento organizado contra os agentes externos que agem em prejuízo dos índios, iniciado em Diamantino, no Mato Grosso, em abril de 1974 com a Primeira Assembleia dos chefes indígenas, se expandiu de forma rápida por várias regiões do país. Na década de 1980 a organização do Movimento Indígena Brasileiro (MIB), somado às organizações de apoio à causa indígena tiveram papel relevante nas conquistas da Constituição de 1988.

³⁹ Em correspondência de Paulo Suess à Articulação Nacional de Diálogo Religioso e Inculturado – ANDRI, afirma que “um dos problemas fundamentais dos povos indígenas é a ameaça de suas terras. Essa terra não é apenas um meio de produção. E o lugar da memória coletiva do povo, da sua história, do seu lazer e trabalho, onde celebram os seus rituais de vida e de morte (...) para os povos indígenas, todas as questões parciais de sua libertação e resistência convergem para a questão da terra.”.

3 A IGREJA DO EVANGELHO NA REGIÃO DO ARAGUAIA-TOCANTINS E A CAUSA DOS EXCLUÍDOS INDÍGENAS

“Mas essas terras não estão no território dos índios? Os índios vão querer que você as ocupe?” E a resposta veio como um tiro: “E lá índio tem querer!” (MARTINS, 1998, p. 662)

A memória e a história goiana são permeadas de narrativas que evocam e engrandecem o papel do bandeirante como fundador de Goiás. O Estado e a religião buscam legitimar o mito do desbravador para estabelecer um marco originário do processo de ocupação da região do Brasil Central (QUADROS, 2006)⁴⁰.

Orientada pela historiografia tradicional, a imagem do fundador Anhanguera (Bartolomeu Bueno da Silva) se faz presente, desde a Cruz do Anhanguera, monumento inaugurado em 1918 que homenageia o heroico feito da bandeira que transpôs o rio Paranaíba e toma posse das terras goianas, fincada, segundo a tradição da oralidade no lugar em que se construiu a igreja da Lapa, destruída por uma enchente em 1839, à beira do Rio Vermelho na Cidade de Goiás (PINHEIRO, 2010). E se afirma com veemência na imagem imponente e grandiosa do monumento na confluência das avenidas Goiás e Anhanguera⁴¹, as principais de Goiânia, a capital planejada de Pedro Ludovico Teixeira.

Em análise de Laraia (2006, p. 12) sobre os bandeirantes encontramos uma releitura por outro viés da imagem edificada ao longo dos anos.

As terras goianas foram uma das primeiras a sofrer a ação dos bandeirantes. Muito já se escreveram sobre esses personagens de nossa história, responsáveis pela expansão do território brasileiro. Romperam à força a linha demarcada pelo Tratado de Tordesilhas e, ao mesmo tempo, exterminaram populações inteiras de índios, destruindo suas aldeias, matando seus homens, violando suas mulheres e capturando todos, inclusive crianças, para transformá-las em escravos.

A maneira como a história é contada valoriza de sobremaneira o papel do “branco civilizador”. Curiosamente nos chama a atenção no território goiano o fato

⁴⁰ Sobre a contribuição indígena às bandeiras ver: Jézus Marco de Ataídes, (Sob o signo da violência: colonizadores e Kayapó do Sul no Brasil Central. Goiânia: UCG, 1998, p. 21)

⁴¹ A estátua do Bandeirante exposta na confluência das avenidas Goiás e Anhanguera foi um presente dos estudantes da Faculdade de Direito de São Paulo ao povo goiano.

do índio ter sido relegado ao esquecimento até meados do século passado. A resistência indígena ao processo de usurpação territorial travada durante os séculos XVIII e XIX desapareceu da memória goiana. O dominador, o Anhanguera, considerado o civilizado recebeu honrarias cívicas e sobressaiu na história goiana como o desbravador do Brasil Central. Enquanto que os povos contatados pela bandeira, os grupamentos indígenas ficaram à margem da história e da memória.

A literatura goiana pode ser evocada como instrumento para se mensurar o abismo que se construiu entre o “civilizado” e o “nativo” na região de Goiás.

História e literatura correspondem a narrativas explicativas do real que se renovam no tempo e no espaço, mas que são dotadas de um traço de permanência ancestral: os homens, desde sempre, expressaram pela linguagem o mundo do visto e do não visto, através das suas diferentes formas: a oralidade, a escrita, a imagem, a música. (PESAVENTO, 2006, p. 02)

A produção literária aborda o índio na condição de obstáculo ao desenvolvimento da região. Poucas obras constroem narrativas que exalta a cultura indígena, assim como o romance: a noite do maracá, de Marcelo Barros (1998) que reverencia a herança cultural e religiosa indígena situada no cerne do povo goiano. A trama fictícia busca trazer à memória a tradição da linguagem das manifestações culturais através do uso do maracá. De forma comparativa, o monge beneditino, assemelha a teimosia da sobrevivência da cultura do povo Kayapó às árvores retorcidas do cerrado que fincam suas raízes em busca de águas profundas. Maltratadas, resistem com suas raízes expostas fincadas nas pedras. O maracá é um instrumento feito de coco ou de cabaça. Possui um formato arredondado que simboliza o universo. Possui em seu interior sementes que provocam sons. O vasto conjunto literário goiano, pouco deu importância à temática indígena no campo da ficção. O que fez com que o índio adentrasse nessa amnésia em relação à memória e a história?

Segundo Palacin (1992) o esquecimento se assenta na censura da memória por causa morais e culturais. Afirma o autor que a literatura varreu os valores indígenas da poesia, folclore e das histórias populares. Por isso torna-se motivo de questionamento, uma vez que os índios, até meados do século XIX, possuía presença marcante para os moradores de Goiás, de acordo com os relatórios provinciais. Ainda, de acordo com o mesmo autor, a cultura dominante goiana

alimentou um bloqueio duplo na memória coletiva. Por um lado, fortaleceu o desprezo pela cultura indígena, dominada. Por outro, “a política de governo e da Igreja que propugnava a ‘civilização’ do índio, fez com que a prática do extermínio seguida pelos colonos fosse interiorizada como um crime a ser esquecido” (PALACIN, 1992, p. 59).

Não é nosso objetivo desvendar a história dos conflitos entre índios e “civilizados” que ganharam força no processo de expansão sobre o território goiano nos séculos XVIII e XIX. Nem sequer visamos aprofundar uma investigação acerca da ausência dos indígenas na literatura goiana. Entretanto, é curioso que durante tanto período de convivência, não sobrevenha na memória histórica a contribuição dos povos que tanto resistiram à invasão de suas terras. Causa estranheza que a referência histórica indígena constantemente evocada seja justamente a de Damiana da Cunha⁴², índia que foi educada por uma família de brancos que constituiu matrimônio com um militar e contribuiu para pacificar e aldear as comunidades indígenas.

Os relatórios provinciais analisados por Palacin (1992, p. 63) revelam a intensidade dos conflitos entre as comunidades indígenas e os colonizadores na primeira metade do século XIX.

Dentro da deterioração geral da economia e na difícil transição para a produção agrária de subsistência, nenhum problema ressoa nos relatórios dos presidentes da Província com mais gravidade e urgência que o pavor das populações do norte aos contínuos assaltos dos índios. Em 1837, o presidente Luiz Gonzaga de Camargo Fleury colocava assim o problema em sua mensagem à Assembleia Provincial: ‘Terrível aspecto tem apresentado os indígenas Canoeiro, Chavante, e Cherente, depois das expedições que em 1836 marcharam contra estes selvagens, e que em vez de os abater, só serviu para mais os alentar em suas hostilidades: vinte e duas pessoas tem expirado cruelmente atormentadas por tão deshumanos bárbaros, e quatorze tem sido conduzidas prisioneiras

⁴² Damiana da Cunha era neta do chefe Angraiochá e de sua mulher Xuinequá, sendo uma criança quando seu grupo foi aldeado em 1781. Ela exercia grande influência sobre os Cayapó e, por isso, foi utilizada pelos governadores para comandar expedições ao “sertão”. Ela comandou cinco expedições. A primeira foi realizada em 1808, na cabeceira do Araguaia, de onde levou setenta índios; a segunda em 1819, na mesma região, com igual número de índios reduzidos; a terceira em 1821, com 35 índios aldeados; a quarta foi realizada em 1827, também na região do Alto Araguaia, tendo percorrido tanto a região de Goiás quanto do Mato Grosso, conseguindo atrair cem índios Cayapó. Na quinta expedição, em 1830, Damiana adoeceu no sertão, retornando sem conseguir levar nenhum índio e vindo a falecer logo em seguida. (GIRALDIN, 2007; ATAÍDES, 2006)

para serem talvez vítimas de maiores atrocidades. Causa dor, e não é possível ouvir-se tão horrorosos fatos sem estremecer-se: parece que estas três nações tem projetado acabar com os povos de Carolina, Porto Imperial, Natividade e Amaro Leite: nenhuma segurança e quase nenhuma esperança há para estes desgraçados habitantes.

Mais adiante continua relatos dos presidentes provinciais, onde reforçam o drama vivido pelos moradores das frentes de expansão, principalmente da antiga região norte de Goiás.

O presidente Assis Mascarenhas apresentava o problema de uma forma ainda mais dramática: 'Senhores, em todos os Relatórios existe uma página negra que é destinada a contar os horrores e atrocidades praticados contra nós pelo Índio Selvagem: a pena se recusa a traçar o quadro dos estragos e barbaridades que temos sofrido muito recentemente... os povos intimidados por este flagelo tem abandonado suas excelentes e ricas terras de cultura e mineração, as pingues pastagens de seus gados, suas casas e fazendas para serem inteiramente destruídos pelo Gentio: o círculo das habitações civilizadas se vai estreitando cada vez mais'. No ano seguinte insistia que a catequese e civilização do índio era 'o primeiro e mais importante' dos temas propostos à Assembleia, e concluía 'dir-vos-ei com toda franqueza que ou o índio há de ser civilizado, ou o norte da província há de caminhar a passos largos para sua total decadência e destruição' (PALACIN, 1992, p. 63)

A solução proposta à resistência dos índios foi a repressão bélica ou a aproximação via religiosos que catequizessem os "selvagens". A repressão e ação missionária agiram ardorosamente para minar a resistência indígena⁴³. A primeira delas partia dos colonos que atacavam os índios que resistiam a entrada dos povoadores em seus territórios. A segunda partiu dos capuchinhos italianos que a convite do Império atuaram em diversos aldeamentos na promoção da catequese. Os aldeamentos que surgiram evoluíram para pequenos povoados e depois municípios, tais como: São José, Santa Maria, Boa Vista, Pedro Afonso e Piabanhas. (PALACIN, 1992)

⁴³ GIRALDIN (2002) destaca que "na década de 1840 foram levados para a região, diversos missionários capuchinhos com a função de realizar a catequese e civilização dos povos indígenas. Para realizar a ação missionária entre os povos indígenas de Goiás, estavam Frei Rafael de Taggia (entre os Krahô, em Pedro Afonso), Frei Segismundo de Taggia (entre os Karajá e Xavante), Frei Antônio de Ganges (entre os Xerente em Piabanha [atual Tocantínia]), Frei Francisco do Monte São Vítor (entre os Apinaje em Boa Vista [atual Tocantinópolis]) e Frei Savino de Rimini (entre os Karajá-Xambioá)".

Torna-se importante analisar os motivos dos conflitos entre os colonizadores e as comunidades indígenas espalhadas pelo vasto território do Araguaia-Tocantins. A decadência da mineração em Goiás foi sucedida de um projeto de expansão sobre o território. Buscava-se por um lado novas áreas para manter a produção aurífera que colocava em contato os povos indígenas até então não-contatados (PÓVOA, 1990, p. 44). Por outro, expandia novas áreas às frentes pastoris que caminhou lentamente em direção dos campos do cerrado do Brasil Central. O gado ocupou grandes extensões territoriais, principalmente com a descoberta das minas de ouro em Minas Gerais, sendo alongado para Mato Grosso e, posteriormente Goiás.

No início do século XIX a frente pastoril baiana, na sua direção noroeste, chegara à margem direita do Itapecuru de Caxias para cima. Prolongava-se numa ponta que se dirigia para oeste, intrometendo-se entre a margem esquerda do Balsas e a direita do alto Itapecuru, detendo-se no Tocantins, na região compreendida entre as fozes dos rios Farinha e Manoel Alves Grande. Era ainda esta mesma frente criadora, talvez também com gado pernambucano, que em Goiás tinha seus limites setentrionais nas vizinhanças de Porto Real (atual Porto Nacional). A penetração do gado em Goiás está, como já dissemos, ligada ao período da mineração. A exploração das jazidas auríferas foi, sem dúvida, o motivo do povoamento de Goiás. Os mineradores avançaram de um modo geral, do sul para o norte. Ora, no período do apogeu da mineração, quando todos se dedicavam a esta atividade, como poucos eram os que cuidavam da produção de alimentos, estes tinham de ser buscados fora da capitania. O gado passou então a ser procurado no vale do São Francisco, sendo trazido para Goiás através das gargantas que o ligavam à bacia do Tocantins. Como a decadência das minas, a população do norte goiano procurou subsistir aplicando-se às atividades pastoris. (MELATTI, 2009, p. 11)

Daí se tem um cenário que fomentou as animosidades entre índios e criadores de gado. A expansão da frente pastoril ocasionou o choque entre os criadores de gado e os povos indígenas isolados. Para amenizar o problema o governo provincial fez uso dos elementos bélicos, através de ataques aos povos denominados hostis e os missionários avançaram com a catequização. Os resultados obtidos foram devastadores para as comunidades indígenas. Apaziguaram as resistências e provocaram numerosas baixas na população nativa que habitava os territórios entre os rios Araguaia e Tocantins.

A relação conflituosa entre as partes subentende que o índio teria um lugar privilegiado na história e na memória do povo goiano. No entanto, até adentrar a modernidade do século passado “na memória coletiva de Goiás, não existe com respeito ao índio nem ressentimento, nem saudade, simplesmente um vazio, total ausência” (PALACIN, 1992, p. 64). O sentimento de culpa pelo extermínio das comunidades alimentou uma censura inconsciente na memória.

O despertar na segunda metade do XX da memória e da história para a questão indígena em Goiás foi erigido, em parte nos redutos dos trabalhos desenvolvidos dentro da Diocese de Goiás. Dissemos lá atrás que os usos dos elementos bélicos e catequizantes minaram as resistências indígenas nos séculos anteriores. Entretanto, os componentes ideológicos introduzidos na Igreja Católica pós-Vaticano II deram condições para que nos rincões de Goiás, o trabalho diocesano, sob a égide de Dom Tomás Balduino e uma rede de bispos denominados de progressistas conseguisse impulsionar a retomada de ações que culminaram com a valorização cultural das comunidades indígenas no Brasil Central.

Os agentes que fomentaram a retomada dessa memória viva partiram da Diocese de Goiás⁴⁴, uma instituição que se renovou pelo Concílio Vaticano II e tomou impulso revigorante pelas Conferências Episcopais do CELAM. Para compreender melhor como se deu esse processo, faz-se necessário ambientar primeiro a instituição religiosa que forneceu as bases para a ruptura desse longo caminho de esquecimento.

A diocese de Goiás remonta a primeira metade do século XVIII, criada inicialmente na condição de prelazia, sob o pontífice Bento XIV. Nasceu a partir da redivisão da Diocese de São Sebastião do Rio de Janeiro. A diocese de Goiás está situada no Oeste do Estado de Goiás, na região conhecida como Mato Grosso Goiano, região de alta produção agropecuária. Fazem parte de sua área geográfica os municípios de Buriti de Goiás, Britânia, Carmo do Rio Verde, Ceres, Fazenda Nova, Goiás, Guaraita, Heitoráí, Itaberaí, Itaguarí, Itaguarú, Itapirapuã, Itapuranga, Jussara, Mossâmedes, Novo Brasil, Nova Glória, Sanclerlândia, Santa Fé de Goiás, Taquaral de Goiás, Uruana e São Patrício.

⁴⁴ A Diocese de Goiás era composta por treze municípios no início da década de 1970 (BRANDÃO, 2002)

A Diocese de Goiás, até 1967, foi uma Igreja extremamente tradicional, aliás, como toda a Igreja católica o era até o Concílio Vaticano II. Em 1967 a Igreja estava recém saindo do Concílio e na América Latina se preparava a Conferência Latino-Americana dos bispos em Medellín. Nesta mesma época chega o novo bispo de Goiás, Dom Tomás Balduino. Este é o marco inicial da Igreja que se convencionou chamar de “Igreja da caminhada”, pelo fato de que as primeiras comunidades cristãs eram assim denominadas e também porque é uma Igreja que não está pronta, mas que vai sendo construída tal como uma caminhada. A Diocese de Goiás inicia aí um processo de transformação interna e transformações no conteúdo de sua ação pastoral. Seu modo de ser Igreja se transforma e caminha em direção a uma estrutura de Igreja que vai possibilitando uma maior participação dos leigos. (SCOLARO, 2001, p. 12-13)

O conjunto de mudanças assumidas no corpo diocesano de Goiás recebe a denominação de Igreja da Caminhada, Igreja Popular ou Igreja do Evangelho⁴⁵. A particularidade marcante dessa Igreja pós-conciliar se traduz na defesa marcante dos direitos humanos.

A defesa isolada de presos políticos por alguns bispos e padres, logo se transformou em bandeira dos Direitos Humanos. A hierarquia cedeu à necessidade de sistematizar a defesa de grupos marginalizados, como indígenas, posseiros, favelados, migrantes e perseguidos políticos, com a criação do CIMI, CPT e Comissões de Justiça e Paz. (PESSOA, 1999, p. 117).

Essa nova dinâmica no campo religioso se constrói através da dilatação da estrutura hierárquica da instituição tradicional. Os setores considerados progressistas sistematizam a defesa de grupos marginalizados, dessa forma os indígenas, posseiros, favelados e perseguidos políticos recebem atenção especial. O povo marginalizado se sente confortável a essa nova proposta da Igreja em Goiás, diante disso, segue ao encontro da instituição e abraça esse novo jeito de ser da Igreja na qual chamaremos de “Igreja do Evangelho”.

As mudanças na Diocese de Goiás surgiram com a chegada do Bispo Dom Tomás Balduino (1967). Ao assumir o bispado propõe a realização de Assembleias Diocesanas para definir de forma conjunta os rumos da Igreja local. As Assembleias Diocesanas se tornaram, então, a instância superior de decisões em termos pastorais.

⁴⁵ Sobre os termos Igreja da Caminhada e Igreja do Evangelho ver: ALBUQUERQUE (2007, p. 158); SCOLARO (2001, p. 74).

Em entrevista concedida a Scollaro (2001, p. 233), padre Odilo Erhardt expõe a experiência vivida na Diocese de Goiás.

O que mais me impressionou foi que nas assembleias e nas coordenações diocesanas o voto do leigo tinha o mesmo valor do voto do padre ou do bispo, em lugar nenhum tinha visto isto. Quem indicava o assunto da assembleia era a partir das bases, cada paróquia tinha que fazer uma pesquisa no seu território fazendo mini-assembleias nas comunidades, na matriz e depois faziam também uma assembleia no município, onde eram escolhidos três temas que iam para a assembleia regional, e aí se decidiam quais as matérias que iam para a assembleia diocesana. Isto me chamou a atenção porque não tinha visto isto em canto nenhum.

Os leigos assumiram posições no campo religioso diocesano de Goiás. Suas vozes puderam ser ouvidas. A dicotomia (clero x leigo) tradicional da instituição sofreu um revés, as funções hierárquicas se tornaram temporariamente menos bipolares e uma nova aliança foi construída. (PESSOA, 2001)

Coincidentemente com a chegada de Dom Tomás Balduino à Diocese de Goiás, a política indigenista brasileira sofria um processo autofágico regado a denúncias de torturas e massacres⁴⁶ que culminaram com a extinção do SPI e o surgimento da FUNAI, logo em seguida.

O contraponto da “Igreja do Evangelho” em Goiás foi decisivo para o surgimento e atuação do CIMI no Brasil. O Conselho se insere como um exemplo dessa nova fase da Igreja diocesana de Goiás.

A partir da década de 1970 as lideranças indígenas atravessam as fronteiras de seus territórios para alcançarem um círculo mais abrangente de um movimento indígena. Com a ocupação dos territórios indígenas, a partir de 1964, os indígenas, ajudados por setores da sociedade civil – sobretudo da Igreja Católica – mobilizam-se para defender seus territórios e sua cultura. (SANTOS, 2014, p. 617)

A Diocese de Goiás assumiu uma nova dinâmica no campo da ação missionária. O desdobramento dessa opção metodológica de agir no campo religioso eleva como prioridade os marginalizados pelo sistema sociopolítico e econômico. Brandão (2002, p. 147) pontua que o modelo de pastoral implantado em Goiás, está ligado ao conjunto de Igrejas locais, criadas, principalmente nas regiões Centro-Oeste, Amazônia e Nordeste entre fins da década de 1950 e começo da

⁴⁶ Ver relatório Figueiredo in: Davis, S. 1978. Vítimas do Milagre. O desenvolvimento e os índios do Brasil. Rio de Janeiro, Zahar Editores;

década de 1960 que abraçaram um compromisso político-pastoral junto aos camponeses, operários e indígenas. Dentre elas se destaca a Diocese de Goiás, que recebe Dom Tomás Balduino, vindo do Sul do Pará, região na qual se aproximara do Movimento de Educação de Base (MEB). A necessidade de conhecer a realidade circundante de ação pastoral que seria atendida pela Diocese de Goiás deu substância para a implantação de pesquisas que referendaram novos conhecimentos. O mecanismo do diálogo nas comunidades possibilitou uma melhor compreensão das tramas sociais, econômicas e políticas que aproximaram pessoas e culturas.

3.1 O CIMI E O DESPERTAR DA QUESTÃO INDÍGENA NA REGIÃO DO ARAGUAIA-TOCANTINS

A denominação Araguaia-Tocantins é utilizada para definir ação do CIMI nos territórios limítrofes banhados por essa importante bacia hidrográfica nos territórios de Goiás e Tocantins. Precisamente entre os povos Avá-Canoeiros, Karajás, Javaés, Kraôs, Xerentes e Apinajés.

A ação do CIMI no período compreendido entre 1972-1985 esteve relacionado à equipe diocesana de Goiás. De acordo com Eliseu Lopes (2002, p. 37)

Dom Tomás teve uma influência decisiva no processo de estruturação e descentralização do CIMI. Esse órgão era antes um simples escritório que funcionava em Brasília como ponto de referência dos missionários. Foi Dom Tomás que mais batalhou para que se descentralizasse e regionalizasse.

A criação do Secretariado Executivo, o apoio das equipes volantes e de uma equipe da Diocese de Goiás tornaram possíveis a dinamização e organização da ação indigenista missionária em todo país. De acordo com Suess (1996, p. 125)

O envolvimento da igreja missionária com o Estatuto do Índio, o veto presidencial e as denúncias nos jornais revelaram, da parte da Igreja Católica no Brasil, um certo desconhecimento da realidade indígena. Por isso, o CIMI iniciou seu trabalho incentivando suas bases em todo o território nacional a fazer um levantamento da realidade indígena.

Os levantamentos da situação indígena, pelo secretariado do CIMI, tiveram como resultado um diagnóstico demográfico e sociocultural concluído em 1978 (RELATÓRIO DO SECRETARIADO DO CIMI, 1975-1979), o qual registrou a

existência de uma população indígena de 180.000 pessoas (até então o dado oficial falava em apenas 90.000).

Esses dados levantados serviram de base para a definição de ações em várias regiões do país; entre elas a mais importante foi a criação de vários regionais, onde foi reconhecido a presença de comunidades indígenas. O trabalho missionário do CIMI constituiu-se um referencial para a questão indígena e para as lutas pelos direitos desses povos.

Embora a ideia de criação de regionais do CIMI tenha partido do presidente, a implementação foi obra de Egydio Schwade e da Equipe de Pastoral da Diocese de Goiás, que com seu avião monomotor viabilizava essas viagens aos pontos mais distantes do país. (PREZIA, 2003, p. 67)

O apoio do CIMI à causa indígena fez erigir a partir das Assembleias Indígenas uma nova experiência, a partir do índio como ator, principal porta voz de suas reivindicações. Dessa forma, colaborou sobremaneira

para a consolidação da tendência organizativa, contribuiu, também, o surgimento de novos atores políticos. Apesar das tentativas do governo federal, sobretudo por intermédio da FUNAI, de impedir a organização dos índios e a expansão do movimento, a política de repressão auxiliou a expansão das organizações indígenas (BITTENCOURT, 2007, p. 109)

No mesmo período em que se faziam levantamentos em todo o país, O CIMI oferecia novos cursos de indigenismo que contribuíram para o surgimento dos primeiros regionais do Conselho. Para Suess (1989, p. 59)

os cursos de pastoral indigenista procuravam analisar a realidade no contexto nacional e internacional. Além de pastoralistas e biblistas, também antropólogos, sociólogos, historiadores, linguistas e educadores orientaram estes cursos. Mais tarde, a partir de 1980, o CIMI organizou, além dos cursos integrados para iniciantes, cursos e encontros específicos no campo da linguística, educação, saúde, economia e espiritualidade.

O Secretariado Nacional ofereceu cursos em diferentes regiões do Brasil. Torna-se importante ressaltar alguns que tiveram como resultado direto a formação de regionais do CIMI, tais como: O regional Leste (Minas Gerais, Espírito Santo e parte da Bahia), o regional Nordeste (Piauí, Ceará, Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco, Alagoas, Sergipe e parte da Bahia), regiões nas quais foram

constatadas a presença de 22 povos indígenas que eram oficialmente considerados extintos. (BOLETIM DO CIMI, 1978)



FIGURA 5 - Dom Tomás Balduino ao lado do pequeno avião utilizado no trabalho missionário à frente das pastorais sociais.

(Fonte: POLETTI, 2002, p. 131.)

A ampliação da atuação missionária na pastoral indígenista abraçada pelas Igrejas locais e, também a constatação de uma série de conflitos pela terra, envolvendo indígenas, principalmente na Amazônia Legal que foram impulsionadas pelas políticas de incentivos fiscais do Governo deu substância para o surgimento de novos regionais do CIMI. O objetivo missionário era fazer frente à política agressiva do Estado sobre as comunidades indígenas. Deste modo, entra em cena o regional Norte I, Norte II, Maranhão, Rondônia, Mato Grosso, Mato Grosso do Sul e Sul. O regional Goiás/Tocantins foi criado em 1989.

No sudeste do Pará, os tratores da rodovia Transamazônica, símbolo do projeto de integração nacional do regime militar, avançavam sobre as terras indígenas. Os índios eram vistos como ameaçados, ora buscando refúgio nas florestas ainda intocadas, ora aparecendo nas rodovias e submetendo-se a um contágio destruidor. As denúncias sobre essa situação, veiculadas principalmente por setores progressistas da Igreja Católica, possibilitaram algum apoio à reorganização indígena. (OLIVEIRA; FREIRE, 2003, p. 159)

As linhas de ação e as estratégias do CIMI surgiram nas Assembleias Gerais, ocorrida em sua maioria no Estado de Goiás⁴⁷.

Os documentos oficiais das sete Assembleias do CIMI, realizadas entre 1975 e 1987, devem ser lidos a partir do processo de sua fermentação dialética entre realização no presente e projeção no futuro, entre práxis pastoral, reflexão crítica desta práxis e antecipação utópica de uma nova realidade eclesial no Brasil e na América Latina. (SUESS, 1989, p. 29)

Os documentos finais desses encontros elencaram como prioridades de ação junto às comunidades indígenas defesa da Terra, o respeito à Cultura, o reconhecimento da Autodeterminação, a Encarnação, a Conscientização e a Pastoral Global. No tocante às linhas de ações analisaremos a questão da terra no conjunto das Assembleias realizadas pelo CIMI. Ficou deliberado que o CIMI caminharia no sentido de

Apoiar decidida e eficazmente, em todos os níveis, o direito que têm os povos indígenas de recuperar e garantir o domínio de sua terra [...] uma vez que eles são os proprietários originários e parte integrante da mesma terra. Terra apta e suficiente para um crescimento demográfico adequado a sua realidade ecológica e socioeconômica. (DOCUMENTO FINAL DA PRIMEIRA ASSEMBLEIA GERAL DO CIMI, 1975)

Os documentos primários analisados reforçam a questão da terra como prioritária às comunidades indígenas para que as mesmas alcançassem as condições necessárias à autodeterminação. Portanto, cabia aos missionários do CIMI dar condições para que esse direito fosse reconhecido como sendo prioritário. Dessa forma, ao abraçar a defesa dos direitos indígenas, o CIMI passa a ser uma referência nacional importante no debate acerca da questão indígena, esse reconhecimento se corporifica, por ter conseguido veicular a realidade desses povos na opinião pública nacional e internacional.

A publicidade dos problemas indígenas atrelados à questão fundiária se deu através de frequentes denúncias da violação dos direitos indígenas que se materializavam nas invasões de suas terras, saque das riquezas naturais em

⁴⁷ Entre 1972 e 2001, foram realizadas em Goiânia as I (1975), II (1977), III (1979), VI (1985), VII (1987), VIII (1989), IX (1991) e X (1993) Assembleias Gerais do CIMI. Em Luziânia ocorreram as XI (1995), XII (1997), XIII (1999) e XIV (2001). As únicas que não aconteceram em Goiás foi a IV (1981) e a V (1983), realizadas em Cuiabá-MT e Itaiaci-SP, respectivamente.

territórios indígenas e, também a exploração da mão de obra indígena, seguida de repressão às manifestações da sociedade civil em apoio à causa indígena.

A partir da Segunda Assembleia Geral do CIMI, ocorrida também em Goiânia, em 1977 torna-se importante ressaltar que a Pastoral Indigenista nacional havia sido assumida pelo CIMI, portanto reconhecida pela CNBB. Dentre as resoluções deliberadas nas linhas de ação, no tocante a questão da terra o CIMI define que

9. Os missionários devem crescer na consciência inclusive teológica, de que a terra é o 'chão cultural' do índio e educar nesta consciência a população envolvente, a fim de superar a ideologia capitalista da terra como 'ocupada', 'produtiva'

[...]

11. Nas reservas indígenas onde se estão implantando projetos de desenvolvimento econômico, suscitar nos índios a consciência do seu direito à autodeterminação para não ficarem reduzidos a funcionários, que executam planos preestabelecidos.

12. Fazer mapas históricos que detalhem redemarcações e invasões etc., assim como o levantamento, para efeito de demarcações, das áreas ainda ignoradas pela FUNAI e Prelazias.

[...]

15. Mobilizar a opinião pública no sentido de cobrar o prazo de 5 anos dado pelo Estatuto do Índio, em 1973, para a demarcação de todas as terras indígenas.

16. Apoiar, com todos os meios ao nosso alcance, os povos indígenas que estão lutando pela demarcação, recuperação e garantia de suas terras. Defender também o direito que têm os índios de serem ouvidos nas demarcações fazendo valer os seus critérios no traçado dos limites. (DOCUMENTO FINAL DA SEGUNDA ASSEMBLEIA GERAL DO CIMI, 1977)

Nesta segunda Assembleia o CIMI toma posição marcante na luta ao lado das comunidades indígenas. Para Suess (1989, p. 30)

o CIMI colocou a questão indígena, com toda a sua força política explosiva, na pauta da nação, numa época em que a voz da sociedade civil era praticamente sufocada. Nas lutas pela terra e pelo testemunho qualificado de seus agentes, o CIMI recuperou a credibilidade da Igreja junto aos povos indígenas, indigenistas e antropólogos.

A posição do CIMI na sua terceira Assembleia Geral, também realizada em Goiânia, entre 27 e 31 de julho de 1979, inicia invocando o diálogo inter-religioso na ação missionária. Na defensiva do direito indígena à terra afirma que

A progressiva e, agora, radical e rápida conversão das terras indígenas e das terras devolutas no país e no continente em propriedade privada é um processo claro em nossos dias e em nossa sociedade. Por isso, a terra está em escala crescente sendo convertida em mercadoria. A natureza social e histórica da terra, seja do povo indígena ou não, está sendo definida independentemente da vontade do povo indígena. A terra está se convertendo numa relação de dominação, isto é, numa relação política. Daí que a existência e o ser do povo indígena estejam sendo ameaçados por essa relação de dominação. (DOCUMENTO FINAL DA TERCEIRA ASSEMBLEIA GERAL DO CIMI, 1979)

A política governamental das últimas décadas do século XX foram marcadas entre outros aspectos, pela aceleração do processo de modernização conservadora no Brasil. Para Rocha (2002, p. 28)

No campo, as transformações ocorrem com maior ou menor rapidez. O processo de avanço das frentes de expansão é a causa da multiplicação dos contatos da sociedade majoritária com as populações indígenas que ocupam as últimas zonas de refúgio, as terras devolutas (terras livres) situadas principalmente na Amazônia. Nas áreas de ocupação mais antiga, a agricultura se moderniza, tornando-se uma empresa capitalista no sentido moderno do termo; em outras regiões, mantém-se o padrão que vem caracterizando a estrutura agrária deste país, o processo de expansão territorial sobre áreas ocupadas pelos povos indígenas [...] Essa estrutura agrária está na origem dos efeitos sociais perversos que se traduzem no constante desenvolvimento de uma população excedente, que vai produzir as migrações internas. Tais migrações dirigem-se seja aos centros urbanos, permitindo a formação de um exército industrial de reserva, seja nas zonas pioneiras das regiões de expansão de fronteiras, como o Centro-Oeste e a Amazônia, onde fatalmente entram em conflito com os índios. Portanto, juntamente com os camponeses, os índios podem ser considerados as principais vítimas desse processo de modernização do país.

Dentre os pontos elencados nas linhas de ação do CIMI da Terceira Assembleia, aparece pela primeira vez, uma posição ríspida da Igreja Missionária sobre a relação entre o Conselho e a política indigenista governamental encampada pela FUNAI. Num plano mais amplo, os embates nas CPIs da Terra e do Índio já

relatadas anteriormente, reforçaram as divergências entre a visão “cristã-cimista” e a governamental. Vejamos a manifestação:

Constatamos que a política indigenista oficial foi determinada estrategicamente como parte do conjunto de instrumentos empregado pelo regime militar implantado no país a partir de 1964, para cumprir seu objetivo de expansão do capitalismo no campo brasileiro. Para cumprir esta política o Poder se utilizou de táticas diferenciadas; ora a repressão, ora o diálogo. Depois de 15 anos, premido por um lado pelo avanço do movimento popular, o Poder sente, nesta fase que se inicia, a necessidade de operar algumas modificações no seu relacionamento com vários setores da sociedade – particularmente a Igreja -, buscando restabelecer alianças com o objetivo de alargar suas bases políticas e superar a crise interna que o aflige. (DOCUMENTO FINAL DA TERCEIRA ASSEMBLEIA GERAL DO CIMI, 1979)

As constantes críticas veiculadas por setores da Igreja Progressista através dos espaços de comunicação missionário eclesial, tais como o *Boletim do CIMI* e os informativos regionais: *a Luta Indígena*, desde 1976, *Porantim*, desde 1978 e o *Mensageiro*, em 1975. Mostrava os caminhos que o CIMI tomou na década de 1970. O conhecimento da realidade indígena apontava a situação dramática vivenciada por estes povos, em função do modelo sócio político e econômico priorizado pelo regime militar. A situação indígena chegou a tal gravidade (massacres, invasões e epidemias) que caracterizava um verdadeiro processo de genocídio e etnocídio, principalmente na região amazônica⁴⁸.

A história recente da Amazônia, por ocasião da abertura das estradas que apregoavam a integração nacional, é repleta de fatos que atestam como esses povos tiveram sua opção pela liberdade desrespeitada, sendo vítimas de enormes atrocidades. Contra eles foram usadas modernas armas de fogo, gases tóxicos, arsênico misturado no açúcar e terríveis doenças epidêmicas. Nessa época, caso a ação de "pacificação" feita pelas agências do Estado não alcançasse os resultados esperados para retirar os "obstáculos do desenvolvimento", recorria-se à força das armas. É o que acontece com a abertura da BR 174, diante da defesa organizada dos Waimiri-Atroari de seu território. Entre 1968 e 1971, estima-se que dois mil

⁴⁸ Um dos casos que repercutiram na imprensa foi relacionado ao caso dos índios Waimiri-Atroari. Recentemente foi confeccionado (2012) O 1º Relatório do Comitê Estadual da Verdade - O genocídio do povo Waimiri-Atroari. Os relatos indígenas expõem as atrocidades da aproximação do indigenismo e dois interesses empresariais (BAINES. 1993). O governo promoveu a destruição de aldeias inteiras e a morte de milhares de indígenas. Através do uso de bombas para dar condições para a construção da BR-174 entre 1967 e 1977. (SCHWADE; REIS, 2012)

índios foram mortos, seja pelas forças repressivas do Estado ou de mercenários a seu serviço. (HECK; LOEBENS; CARVALHO, 2005.)

Na porta de entrada da Amazônia encontram-se as comunidades indígenas do Araguaia-Tocantins. Impactadas primeiramente pela política de modernização do espaço goiano que implantou a partir de 1930, grandes obras governamentais para fins de ocupação dos “espaços vazios”. O que ocasionou uma elevada massa de migrantes de várias outras regiões do país, atraídos, pela promessa da “terra fácil” (Colônia Agrícola Nacional de Goiás), ou de melhores condições de vida.

Dentre os fatores que contribuíram para inflar demograficamente a região de Goiás ao longo do século XX, a construção da rodovia Belém-Brasília teve papel decisivo nesse processo, através da integração da região Centro-Oeste à região Norte do país. No mapa abaixo, confeccionado pelo CIMI para o primeiro encontro de Pastoral Indigenista, ocorrido em Miracema do Norte (antigo norte de Goiás) em 1974, encontramos as principais comunidades indígenas impactadas direta e indiretamente por esta rodovia.

Os principais problemas que a integração dessas regiões causou aos povos indígenas se deram em torno da valorização fundiária e do deslocamento populacional para a região. As terras sofreram um processo desenfreado de ocupação e os povos Xerente, Krahô, Karajá, Apinajé e Avá-Canoeiros tiveram seus territórios invadidos e contestados.

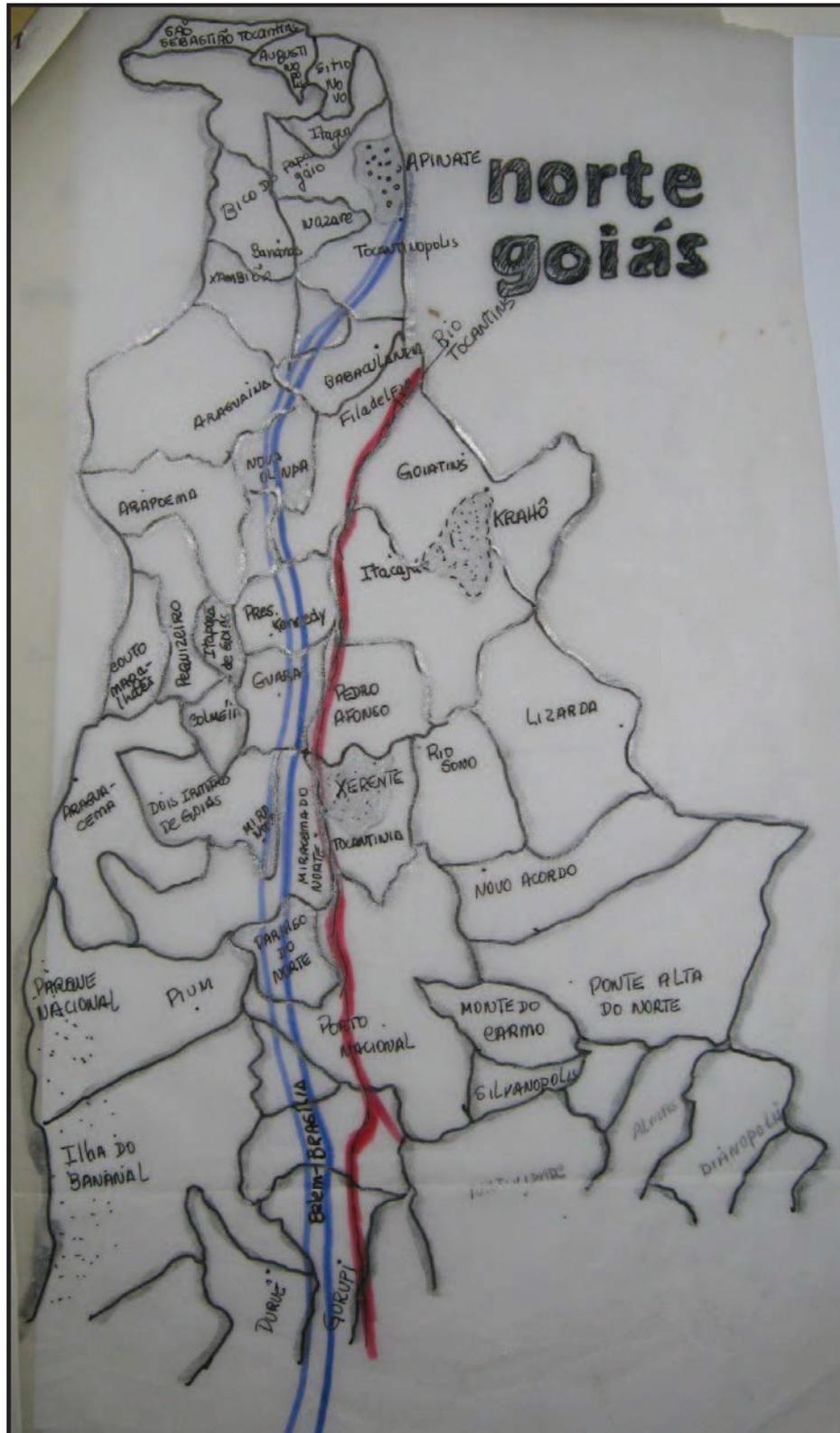


FIGURA 6 – Mapa de abrangência do regional GO/TO - 1986

(Fonte: Arquivo Geral do CIMI – Brasília)

A intensidade dos conflitos pela terra entre as frentes pioneiras e as comunidades indígenas foi ampliada na segunda metade do século passado. Nesse cenário, especificaremos adiante, utilizando-se da divisão dos atores à frente da

política indigenista, denominada por Gomes (2011, p. 03) de “as três visões indigenistas”, os papéis desempenhados pela política indigenista governamental, pela “cristã-cimista” e a neoliberal na região do Araguaia-Tocantins.

A presença do CIMI na região do Araguaia-Tocantins esteve concentrada na pastoral encabeçada por Dom Tomás Balduino e a equipe diocesana de Goiás. O trabalho desempenhado nesta diocese foi importante para a expansão das bases regionais espalhadas por todo o país. O que confirma essa contribuição de Goiás, incisiva para o CIMI e suas linhas de ação são percebidas pela concentração de atividades em Goiás, tanto das assembleias gerais do CIMI, quanto das assembleias indígenas.

No entanto, as primeiras tentativas de expandir e descentralizar as ações do CIMI chega à região através de encontros de formação. A prioridade da pastoral indigenista, de forma geral se concentrou nos locais onde se constatara o choque entre as comunidades indígenas e as frentes agropastoris.

O CIMI na região do Araguaia-Tocantins priorizou se introduzir a partir da análise dos problemas enfrentados pelas principais etnias que habitam a região e que enfrentavam problemas provenientes do contato direto com a sociedade não-índia. Principalmente no extremo norte goiano, região a qual foi desmembrada em 1988 e se constituiu no estado do Tocantins e que foi cortada pela rodovia Belém-Brasília.

A primeira tentativa de estabelecer um regional do CIMI se deu com o encontro ocorrido em Miracema do Norte (GO) em setembro de 1974, tinha por objetivo a formação do regional Maranhão-Goiás. O local escolhido se justificou pela proximidade das comunidades indígenas Xerente. A equipe de pastoral da Diocese de Goiás teve papel decisivo neste processo, através do apoio do bispo aviador, Dom Tomás Balduino que cruzou os céus com seu avião monomotor para mobilizar as comunidades espalhadas pelos dispersos territórios do Araguaia-Tocantins. (PREZIA, 2003, p. 67).

3.2 O REGIONAL MARANHÃO/GOIÁS E AS COMUNIDADES INDÍGENAS

Historicamente as comunidades indígenas do Araguaia-Tocantins começaram a ser impactadas pelo contato com os brancos a partir do século XVIII. Neste

período a economia brasileira se caracterizava pela exploração do ouro. Os conflitos se deram entre o civilizado e os índios nas regiões das minas. Esse primeiro contato contribuiu para o desaparecimento dos índios Kayapó do Sul que ocupavam o território meridional de Goiás⁴⁹. No século XIX, os conflitos se deram principalmente entre índios e criadores de gado (MELATTI, 1980, p. 180).

O território do Araguaia-Tocantins composto atualmente pelos estados jurisdicionados de Goiás e Tocantins constitui uma região que recebeu benefícios dos grandes projetos governamentais. Desde a década de 1930 com a construção da cidade de Goiânia, logo em seguida, a construção de Brasília nos anos 1950 e, por fim a rodovia Belém-Brasília na década de 1960. Para os povos indígenas dessa região, apesar de sua maioria já terem suas terras pré-demarcadas, o que se vê é ameaça de seus territórios em virtude da política concentradora de renda e de privilégios dos grupos econômicos que de forma ambiciosa tem avançado sobre os territórios indígenas.

A segunda metade do século XX, principalmente entre 1972, o momento de criação do CIMI no Brasil e a Constituição Cidadã de 1988, que estabeleceu a divisão do território do Araguaia-Tocantins em dois Estados; sendo ao norte: Estado do Tocantins e Centro-Oeste: Estado de Goiás. O contato entre os povos indígenas e a sociedade nacional foi marcada por muitos conflitos devido à frente de expansão agropastoril⁵⁰ sobre áreas habitadas por grupos indígenas que habitavam a região.

⁴⁹ Sobre o desaparecimento dos Kayapó do Sul ver Ataídes (1998, p. 63-94).

⁵⁰ Velho (1972) caracteriza frente de expansão como a frente formada pela vanguarda da sociedade brasileira, que penetra em regiões interiores até então pouco exploradas ou somente ocupadas por sociedades indígenas.

POPULAÇÃO INDÍGENA DA REGIÃO AGOSTO - 1979			
NOME DO POVO - TRONCO LINGÜÍSTICO	POPULAÇÃO	MUNICÍPIO - ESTADO	PRELAZIA
01- Urubu-Kaapor / Tupi Guarani	446	C. Mendes-Turiçu - MA	C. Mendes
02- Guajajara / Tupi Guarani	3.000	Grajaú-B. do Corda-MA	Carolina -
03- Kanela / Jê	950	Grajaú - MA	Grajaú
04- Guajã	100	Alto Gurupi - MA	Grajaú
05- Krikati / Jê	312	Montes Altos - MA	C. Mendes
06- Cavião / Jê	250	Amarante do Maranhão	Carolina
07- Apinayê / Jê	450	Tocantinópolis - GO	Tocantinópolis
08- Tembê / Tupi Guarani	124	Gurupi - Gurutapã- MA	C. Mendes
09- Avã-canoeiro	5	Formoso do Araguaia- GO	Cristalândia -
10- Krahô / Jê	880	Itacajá - GO	Miracema
11- Xerente / Jê	711	Tocantins - GO	Miracema
TOTAL..... 9.228			

FIGURA 7 – Levantamento realizado pelo CIMI e por Egydio Schwade, 1978.
(Fonte: O PORANTIM, set. 1979, p. 7)

A primeira tentativa de estabelecer um trabalho missionário através do CIMI nas comunidades indígenas do Araguaia-Tocantins foi com a criação do Regional Maranhão/Goiás. Atuaram diretamente dois missionários do CIMI: Irmã Silvia Wewering, uma das fundadoras que compôs a primeira diretoria do CIMI nacional em 1972 e padre Walber⁵¹ que se dedicaram ativamente na diocese de Miracema do Norte, junto às comunidades Xerente de Tocantínia e Krahô de Goiatins/Itacajá. É importante ressaltar que os povos indígenas dessa região estiveram por longo período desassistidos de acompanhamento dos missionários da Igreja Católica. Por mais que em alguns documentos eclesiais, como relatórios aleguem que houve um grande apoio e receptividade à causa indígena por parte dos bispos, religiosos, leigos e entidades ligadas à pastoral indigenista, o que presenciamos ao contrapor a ação e o discurso é uma realidade antagônica. As dioceses locais evitavam uma proximidade de ação missionária. Fato este que sofreu algumas mudanças a partir da entrada em cena do CIMI nacional.

⁵¹ Padre Walber chegou à cidade Goiatins em 1979. Entrosou-se rapidamente com o grupo Krahô. A sua casa na cidade se tornou um ponto de apoio para os índios (depoimento pessoal feito em Informativo da Diocese).

O trabalho missionário antes da criação do CIMI no Araguaia-Tocantins junto às comunidades indígenas praticamente inexistia⁵². A população dos centros urbanos que ficavam próximas às aldeias indígenas alimentava uma visão estereotipada carregada de preconceito acerca do índio. A representação da imagem indígena esteve dicotomizada ao longo da história.

No século XVI, os índios eram ou bons selvagens para uso na filosofia moral europeia, ou abomináveis antropófagos para uso na colônia. No século XIX, eram, quando extintos, os símbolos nobres do Brasil independente e, quando de carne e osso, os ferozes obstáculos à penetração que convinha precisamente extinguir. Hoje, eles são seja os puros paladinos da natureza seja os inimigos internos, instrumentos da cobiça internacional sobre a Amazônia. (CUNHA, 1994, p. 123)

Devo ressaltar que o imaginário coletivo regional ainda guarda resquícios carregados dos elementos negativos acerca do índio, pertencente à herança de uma visão predominante do século XIX, na região do Araguaia-Tocantins. O índio é visto, por significativa parcela dos sertanejos e moradores das cidades, como preguiçosos, cruéis, sujos e obstáculos ao desenvolvimento local. Tenta-se impetrar uma imagem de que o índio não aproveita as terras que possui. (MELATTI, 1980, p. 193)

O quadro desfavorável à defesa das comunidades indígenas era alimentado principalmente por preconceitos construídos por aqueles que desejavam usurpar as terras em domínio dos grupos étnicos da região. Dessa forma, romper com o predomínio da mentalidade discriminatória acerca dos índios foi um dos primeiros obstáculos ao avanço da atuação missionária do CIMI na região do Araguaia-Tocantins. Formar quadros engajados de missionários nas circunscrições religiosas locais para atuar na pastoral indigenista se tornou um grande desafio.

A Diocese de Goiás, nos primeiros anos do CIMI, concentrou sua assessoria a nível nacional, enquanto que as comunidades locais situadas mais ao norte goiano ficaram desassistidas. Dessa forma, o trabalho desenvolvido pelo CIMI junto às comunidades do antigo norte de Goiás nas décadas de 1970 e 1980 não foi tão intenso como em outras regiões do país.

⁵² O trabalho missionário o qual me refiro é pautado nos moldes das orientações do respeito à cultura do outro (alteridade). Entretanto, a literatura informa sobre contatos existentes entre missionários jesuítas durante o século XVI, e, também no período da administração temporal e religiosa dos aldeamentos indígenas oficiais do antigo Goiás e, por fim, as desobrigas dos dominicanos que adentram nas margens do Araguaia-Tocantins nos séculos XIX e XX.

Os volumes de atividades missionárias do CIMI nas décadas de 1970/80 se concentraram principalmente na região da expansão da fronteira amazônica. O que provoca essa atenção especial pode ser explicado pelo comprometimento da política indigenista com a política econômica brasileira que garantiu incentivos fiscais e tributários para promover a expansão de projetos de pecuária e agroindústria na Bacia Amazônica. O que colocava em risco a sobrevivência das comunidades indígenas desse vasto território.

A região na qual denominamos de Araguaia-Tocantins havia sido submetida ao esbulho dessas frentes pioneiras nas décadas de 1950/60 com a implantação da rodovia Belém-Brasília. Os territórios indígenas dessa região, nas décadas seguintes à integração rodoviária com o centro-sul do país estavam cercados de propriedades que ameaçavam a integridade territorial indígena. No entanto, as políticas de pacificação e integração já se encontravam num estágio mais avançado.

Desde os tempos de Cândido Rondon e do extinto SPI a prática da pacificação era desenvolvida sob o aparelho do Estado. Em sua essência, o processo de pacificação era lento e consistia em abrandar a resistência dos indígenas para depois o branco “civilizado” se apoderar de suas terras e as tomar para si. A política indigenista estatal intensificava o processo de pacificação. De acordo com Ribeiro (1982, p. 151)

A pacificação é, em essência, uma intervenção deliberada numa situação de conflito aberto entre índios e civilizados, movidos uns e outros por um ódio incontido e pela maior desconfiança mútua. Para o índio hostil ou arredio, o civilizado é um inimigo feroz a que cumpre combater ou evitar.

As comunidades indígenas no Araguaia-Tocantins se encontravam ilhadas por todos os lados, resistiam às pressões de todos que desejavam as suas terras. Entre os Xerente e Apinajé a pressão pelo esbulho de suas terras geraram tensões fortes entre os moradores e os índios. Situação que detalharemos mais adiante.

Em análise de documentação primária, que faz uma abordagem acerca da implantação das ações missionárias do CIMI na região do antigo norte goiano, nos deparamos com informações valiosas sobre as relações estabelecidas entre religiosos, proprietários de terras, FUNAI e comunidades indígenas. O Boletim do CIMI (1977, p. 50-52) sintetiza a problemática debatida na II Assembleia de Pastoral

Indigenista do Regional Goiás-Maranhão, ocorrida entre 18 e 21 de outubro de 1977. Dentre os participantes, estavam representadas as prelaças de Grajaú, Cândido Mendes, Carolina e Miracema do Norte.

O levantamento realizado no evento, de acordo com os registros das falas dos participantes revela um cenário pouco animador acerca da situação indígena na região. Foram pautados os problemas vinculados à terra com relatos de constantes "invasões, conflitos e agressão incentivada" contra os grupos indígenas da região. As invasões dos territórios tradicionais das comunidades indígenas enrijeceram o empobrecimento cultural e desestabilizaram a organização tribal de várias comunidades. Em virtude disso, a maioria dos indígenas se encontrava subalimentados e eram comumente explorados pelos "brancos civilizados".

Os problemas elencados na Assembleia, ainda aborda em profundidade a questão da saúde indígena. Demonstra claramente certo descaso por parte da política indigenista governamental. As principais doenças que acometiam os índios estavam ligadas ao sistema respiratório e também proveniente de uma alimentação precária. Descrevem os relatórios que os indígenas possuem uma frágil resistência às doenças, o que provoca um desequilíbrio nas comunidades.

No tocante à cultura, os índios são considerados como inferiores. Sua expressão cultural foi constantemente subjugada e discriminada. Enfim, vivem à margem da sociedade que os trata com forte hostilidade e que não reconhece sua contribuição cultural. Os índios, pelo contrário, são considerados estorvo ao desenvolvimento local. As estradas que cortam as áreas indígenas têm nutrido de forma notória casos de alcoolismo, incentivo à prostituição entre as jovens indígenas e introdução de doenças variadas nas comunidades, concorrendo para o desequilíbrio familiar e tribal.

O documento aponta como causa desses problemas o modelo de expansão capitalista brasileiro que promove incentivos fiscais às empresas que exploram de forma predatória os recursos naturais na região. Somando-se a isso, a falta de infraestrutura do órgão tutelador, a FUNAI, nas comunidades que não dispõem de equipes capacitadas para atender as demandas de saúde exigidas pelas comunidades indígenas. (BOLETIM DO CIMI, 1977, p. 50-52)

O fruto da reflexão sobre os problemas das comunidades indígenas promovido em encontro de pastoral indígena nessa região foi o surgimento do Regional Maranhão/Goiás. O objetivo desse regional era concentrar as atividades de forma articulada e fortalecer as entidades indígenas. A grandiosidade do território a ser abarcado pelo regional inviabilizou o seu funcionamento. Entretanto, estavam lançadas as bases da ação missionária regionalizada no Araguaia-Tocantins. A coordenação desse Regional ficou sob a responsabilidade do padre Carlos Ubbiali, pertencente à diocese de Cândido Mendes (MA).



Da direita para a esquerda: Gerson Xerente, Ubbiali, Tammy e Kotsó (de perfil)

FIGURA 8 – Registro da Fundação do Regional Maranhão/Goiás.

(Fonte: PORANTIM, JUN/JUL 1982, p. 7)

Alguns anos mais tarde, em reunião do regional Maranhão/Goiás, em maio de 1982, na cidade Miracema do Norte, assessorada pelo Secretário Geral do CIMI, Paulo Suess, podemos perceber, após cinco anos de existência do mesmo que a pastoral indigenista já tinha dado alguns passos significativos na região. Irmã Silvia, de Tocantina, que há muitos anos vinha tentando efetivar um trabalho mais permanente com os Xerentes, passara a morar numa aldeia (Aldeinha) sedimentando, assim, uma presença real da Igreja em meio ao povo Xerente. (RELATÓRIO DE PASTORAL INDIGENISTA, 1986)

A região do Araguaia-Tocantins se separou experimentalmente do Maranhão, a partir do final de maio/86. A proposta da divisão partiu dos missionários do regional que sentiam a dificuldade de uma articulação conjunta no vasto território. A partir de uma reunião com a presença do Secretário Executivo do CIMI, Antônio Brand, surge o projeto do desmembramento que ocorreu sem que se constituísse, num primeiro

momento, um regional à parte. O território manteve uma ligação direta, por mais de um ano com o Secretariado Nacional. Segue abaixo, um quadro das comunidades indígenas assistidas.

POVO: Apinaje	SITUAÇÃO: registro em andamento no DPU/CRI	
ÁREA: 141904 ha.	POPULAÇÃO: 718	LOCALIZAÇÃO: Tocantinópolis
OBSERVAÇÃO: Influência do Projeto Grande Carajás e Rodovia transamazônica. Há invasão da área indígena.		
POVO: Krahô	SITUAÇÃO: demarcada, registro em andamento no DPU/CRI	
ÁREA: 302.533 ha	POPULAÇÃO: 1198	LOCALIZAÇÃO: Cristalândia, Goiatins.
OBSERVAÇÃO: Dificuldade em auto-sustentação.		
POVO: Xerente	SITUAÇÃO: demarcada, registro no DPU/CRI	
ÁREA: 183.246 ha	POPULAÇÃO: 1285	LOCALIZAÇÃO: Tocantínia
OBSERVAÇÃO: Construção de estradas e pontes na área. Conflitos entre índios e moradores		
POVO: Karajás, Javaés e Avá-Canoeiros	SITUAÇÃO: Interditada	
ÁREA: 1.395.000 ha	POPULAÇÃO: 1801	LOCALIZAÇÃO: Ilha do Bananal
OBSERVAÇÃO: Área toda invadida.		
POVO: Avá-Canoeiros	SITUAÇÃO: A identificar	
ÁREA: 38.000 ha	POPULAÇÃO: 06	LOCALIZAÇÃO: Minaçu
OBSERVAÇÃO: Hidrelétrica a ser inaugurada. Notícias de isolados.		
POVO: Tapuias	SITUAÇÃO: Homologada, registro no DPU/CRI.	
ÁREA: 1.744 ha	POPULAÇÃO: 115	LOCALIZAÇÃO: Nova América/Rubiataba
OBSERVAÇÃO: Área invadida.		
POVO: Karajá	SITUAÇÃO: Identificada	
ÁREA: 1,5 ha	POPULAÇÃO: 45	LOCALIZAÇÃO: Aruanã
OBSERVAÇÃO: Aldeia localizada na zona urbana do município, sendo uma área muito pequena que não permite o plantio de rocas. Os índios reivindicam outra área para o plantio.		

QUADRO 1 – Detalhe da situação indígena da região do Araguaia-Tocantins.

(Fonte: DIRETORIA DE ASSUNTOS FUNDIÁRIOS DA FUNAI, 1989)

Algumas falas dos representantes na reunião, citada acima, merecem atenção especial porque nos trazem informações importantes para avaliar a situação das comunidades indígenas a partir da ótica dos missionários. Dentre os participantes, composto de um total de treze, estava entre eles Dom Tomás Balduino, Egon Heck e um representante da diocese de Rubiataba, sendo os demais da Diocese de Miracema. O encontro foi conduzido por uma metodologia participativa, os integrantes foram divididos em dois grupos que passaram a responder perguntas direcionadas e dialogar sobre a realidade indígena.

A coordenação nacional do CIMI, de acordo com os relatórios analisados realiza, habitualmente, perguntas aos participantes para aproximá-los da questão indígena. No meio delas, a que nos chama a atenção, se debruça sobre uma leitura geral da situação das comunidades indígenas. Em análise das respostas registradas, procuramos compreender os principais problemas que envolviam as comunidades indígenas do Araguaia-Tocantins.

As respostas dos grupos para a primeira pergunta "o que conhecem da realidade indígena da região?" demonstram um distanciamento entre os participantes do primeiro grupo e as comunidades indígenas. As respostas iniciadas "pelo ouvir dizer" são determinantes para se perceber que não havia uma proximidade à realidade indígena da região. Outro aspecto que nos chamou a atenção foi a afirmação, dentre as respostas de que os "índios são mal recebidos pelos representantes da igreja local, com preconceito". Por um lado, justifica o fato de pastoral indigenista, através do CIMI, nessa região não ter avançado, assim como em outros territórios.

O segundo grupo, compostos por pessoas ligadas há mais tempo com a questão indígena na região apresentou um diagnóstico conciso que reflete a relação entre os índios e os brancos. Dentre os fatos citados, merece destaque o fortalecimento de um estereótipo indígena de que "para o povo, em geral, são uns preguiçosos, vagabundos, nojentos", além de que são "privilegiados" com as melhores terras. Noutra passagem importante do relatório as comunidades indígenas são responsabilizadas pelo atraso regional dos municípios. Os moradores das cidades ladeadas por reservas indígenas acreditam que a presença das mesmas inviabiliza o desenvolvimento dos municípios, dessa forma passa-se a reproduzir um discurso da elite local, detentora de grandes extensões territoriais. Podemos destacar como exemplo dessa mentalidade os conflitos resultantes entre o grupo do prefeito de Tocantínia e os índios Xerente.

O prefeito de Tocantínia, Raimundo Arruda Bucar, em ofício entregue ao cel. Paulo Moreira Leal, presidente da FUNAI, está solicitando 'que seja suspenso de imediato, o trabalho de demarcação de nova área Xerente do Funil, para que antes sejam procedidos estudos da realidade atual em que se encontra aquela região'. Em sua exposição de motivos, o prefeito explica que 'já existe no município de Tocantínia uma reserva indígena, Xerente, instituída pelo decreto

nº 71.107, de 14 de setembro de 1972, onde vivem 90 por cento dos índios da mesma tribo e esta reserva embora criada legalmente e destinada a preservar uma raça em extinção, não se revestiu, forçoso é reconhecer, do espírito de justiça, no tocante à indenização de fazendas tituladas, posses com benfeitorias, bem como em relação à atividade desenvolvida por centenas de pobres lavradores'. (O POPULAR, 20/05/82).

Para o CIMI se afirmar num ambiente em que o representante do poder público local, enxerga os indígenas como “raça em extinção” é um trabalho bastante árduo. Necessita-se de antemão desconstruir os estereótipos dominantes e construir novos paradigmas junto às comunidades locais.

O planejamento da formação realizada pelo CIMI nacional, de acordo com o relatório analisado, buscava caminhar nesse sentido. Os encontros possuíam em sua programação uma detalhada análise acerca da conjuntura da ação missionária no Brasil. Referendava os avanços históricos experimentados pela abertura da Igreja, desde os eventos do Vaticano II, passando por Medellín, Assunção, Iquitos e, por fim, realizava algumas ponderações para os agentes de apoio iniciantes. Dentre elas podemos destacar a de

procurar visitar a aldeia; ter contato com os índios; apoiar o trabalho com a presença na aldeia pela consciência da dignidade indígena, procurar tirar do povo o seu preconceito contra os índios [...] participação dos agentes de Pastoral Indígena nas Assembleias Diocesanas. (RELATÓRIO DE PASTORAL INDIGENISTA, 1986).

A resistência em reconhecer o outro em sua diferença deveria ser quebrada a partir de um conjunto de ações. Em virtude disso o CIMI buscou incentivar e favorecer a participação dos agentes de pastoral nos cursos de atualização promovidos nas áreas de antropologia, linguística e indigenismo. Deste modo, os caminhos para estabelecer uma relação de alteridade seriam construídos e, paulatinamente, os estereótipos discriminatórios perderiam terreno e seriam superados.

O trabalho missionário em fins de 1970 e início de 1980 se chocavam com os interesses econômicos de grupos locais que abriam estradas sobre os territórios indígenas, ocupavam suas terras para o plantio de monoculturas ou criação extensiva de gado, atividades estranhas à cultura destes povos. Outro fator

agravante às comunidades indígenas partia da grande massa de trabalhadores rurais expulsos do campo que se viam compelidos a invadir as suas terras.

Diante de tal quadro, a região do Araguaia-Tocantins apresentava problemas relacionados ao uso e ocupação da terra. De um lado, os latifundiários pressionavam através de parlamentares e influentes políticos para que freassem o reconhecimento das terras indígenas na região. Por outro, os pequenos agricultores, posseiros que utilizavam as terras indígenas para desenvolver a agricultura de subsistência intensificavam a ocupação das reservas. E, no meio desse imbróglio, estavam as comunidades indígenas que sofriam baixas territoriais e demográficas em virtude da aproximação com os civilizados.

A queda no número de habitantes em várias comunidades indígenas era causada pelas doenças contraídas pelo contato com os “civilizados”. A falta de apoio da política governamental fazia aumentar a pressão de setores ligados à defesa da causa indígena, principalmente do CIMI que instigava o fortalecimento da autodeterminação dos povos e os antropólogos que buscavam assessorar os índios no sentido de superar os problemas que assolavam os territórios indígenas⁵³.

Questionado numa entrevista de 1983, sobre a tensão entre “posseiros” e índios espalhada pelo território nacional, Dom Tomás Balduino construía as seguintes síntese do que ocorria no campo brasileiro.

É muito comum jogar oprimido contra oprimido, no fim lucra o fazendeiro. [...] Teoricamente a nossa postura comum é fazer com que o índio seja mantido em sua terra e o posseiro reassentado em outra terra. O índio, com efeito, não se desenraiza nunca. O lavrador facilmente se adapta em outra região. É preciso, porém tomar muito cuidado para que o posseiro não caia no abandono. O governo é capaz de indenizar integralmente fazendeiro em conflito com índio. Posseiro, entretanto, ele joga fora. (INFORMATIVO SEM-TERRA, 1983)

⁵³ Destaque para o trabalho desenvolvido pelo Centro de Trabalho Indigenista (CTI) entre os Krahô da região. O CTI, teve Vincent Carelli, que no final de 1979, fundou, com um grupo de antropólogos, o CTI, uma organização independente, sem fins lucrativos, destinada a apoiar projetos voltados aos indígenas. Narra o Jornal Folha de São Paulo, (23/04/1978) – chefes indígenas estavam impedidos de sair de suas aldeias. Vincent Carelli organizou os chefes indígenas Krahô e se deslocavam para Brasília, e acabou detido com as lideranças Krahô, na altura de Miranorte-TO pela PF e servidores da FUNAI que ordenaram o retorno das lideranças e a detenção de Carelli por 4 dias.

O fato de não se aprofundar, aqui, na análise dos conflitos entre posseiros e comunidades indígenas nas áreas do Araguaia-Tocantins habitadas pelos índios, não se deve a sua irrelevância. Todavia, nosso foco consiste em analisar as divergências entre o campo missionário, antropológico e governamental frente ao problema do índio na região em questão. Ressaltamos, portanto, que entre o conjunto de documentos analisados no decorrer da investigação, os interesses dos fazendeiros sempre se fizeram presente nos registros. Porém, dentre os trabalhadores, também denominados de posseiros, poucos tiveram espaço para discutir seus problemas junto aos órgãos do Estado.

No regional Maranhão/Goiás, especificamente, no estado de Goiás, as fontes nos revelam que a ação missionária foi modesta, restringindo-se a alguns relatórios que descrevem superficialmente a presença missionária junto algumas comunidades. A partir da criação do CIMI Regional Goiás Tocantins é que se intensificam as presenças dos missionários no território do então estado de Goiás e Tocantins.

3.3 BORDUNA: A RESISTÊNCIA DAS COMUNIDADES INDÍGENAS NA REGIÃO DO ARAGUAIA-TOCANTINS

As comunidades indígenas do Araguaia-Tocantins foram intensivamente impactadas por intensas migrações motivadas pela frente agropastoril a partir da abertura da rodovia Belém-Brasília. Sobre o processo de expansão das fronteiras na região de Goiás, Shelton Davis (1978, p. 54) afirma que

nos anos 50, essa onda de migração interna continuou a crescer. No final da década, terminou a construção da nova capital em Brasília. Ao mesmo tempo, começaram a construção da Rodovia Belém-Brasília. Em 1960, os Estados do Mato Grosso, Goiás e Pará estavam entre as maiores áreas agrícolas e pastoris do Brasil. Essa migração interna, contudo, ocorreu principalmente no Brasil Central e, no início dos anos 60, ainda não havia afetado a região oeste da Amazônia, de proporções muito maiores.

A presença de núcleos habitacionais ribeirinhos que existiam até a chegada da rodovia cedeu lugar a novos centros. Às margens da Belém-Brasília foram surgindo novas cidades. As terras ganharam valor de mercado e os

empreendimentos agropecuários ocuparam os espaços do cerrado. A criação de gado de forma extensiva provocou tensões entre os índios e os colonizadores. Vejamos como se desenvolveu os conflitos entre as etnias indígenas do Araguaia-Tocantins e os novos empreendimentos agropecuários.

Em matéria intitulada de “panorama sombrio para os índios de Goiás”, presente no jornal O Popular de 18/04/1982, atesta que

aproximadamente 800 índios de quatro nações goianas ainda não tiveram suas reservas demarcadas. Na Ilha do Bananal, mais de 12 mil posseiros, grileiros e fazendeiros estão utilizando o parque indígena para plantação de lavoura e criação de gado. (ISA - ACONTECEU ESPECIAL, nº 12, 1982, p. 54)

As nações indígenas existentes no território do Araguaia-Tocantins, de acordo com os dados levantados pelo CIMI no início da década de 1980 atestam que a população girava em torno de 2.300 pessoas. Sendo "450 Apinayé, 820 Krahô, 715 Xerente, 70 Xambioá, 302 Javaé e cinco Avá-Canoeiro civilizados. Ao longo do rio Araguaia, viviam 1.720 Karajá e 180 Tapirapé". (PORANTIM, 1982, p. 11)

Na Ilha do Bananal os índios Karajás eram observados pelo olhar dos turistas como um produto exótico, incluídos nos pacotes turísticos. Os civilizados construíram até um grandioso hotel de luxo para assistir a decadência dos índios que sucumbem ao alcoolismo e doenças, tais como tuberculose (Y-JUCA PIRAMA, 1973, p. 37).

A situação dos Karajás de Aruanã⁵⁴, bem próximo dos órgãos governamentais de assistência ao índio, é dramática. O relato de uma missiva encaminhada ao Presidente da FUNAI por João Paulo Botelho Vieira Filho, Professor Assistente da Escola Paulista de Medicina, datada de janeiro de 1979, nos fornece uma descrição realista da falta de assistência dessa comunidade indígena.

Visitei Aruanã no fim do ano de 1978 e princípio de 1979 [...] A pequena comunidade Carajá que vive dentro da cidade de Aruanã, num terreno de 200 metros de largura por 200 metros de comprimento aproximadamente, tendo nos fundos do terreno a única via de duas pistas da cidade e na frente das casas uma rua que corta

⁵⁴ LIMA (2010) Discorre sobre o processo histórico do contato entre os índios Karajás e os não-índios. O impacto desse contato se aprofundou em detrimento do uso do rio Araguaia como mecanismo de ligação entre o Brasil central e o sudeste do país.

o terreno e por donde passam carros, populares e bicicletas. O terreno donde vive essa comunidade tão desprotegida, encontra-se vizinhos a terrenos particulares, com o colégio dos Irmãos Maristas de um lado e do outro uma habitação vizinha, o porto em seguida, uma casa de férias em construção uma futura colônia de férias do ASERGO e a Colônia de férias do SESI em pleno funcionamento e recebendo turistas sem interrupção. Detrás do terreno dos índios pode-se vêr o anúncio de um loteamento e defronte das casas dos índios pode-se admirar o letreiro de um dos principais bares de Aruanã. [...] Êsses índios podem ser compreendidos como índios de Aruanã sem terras. Duas mulheres as mais velhas do grupo dizem que nasceram nêsse local e que as áreas de terras foram se reduzindo sucessivamente. Os índios afirmam que no passado mantinham roças do outro lado do rio, e que não mais puderam manter as roças do lado do estado do Mato Grosso do Rio Araguaia, porque essas terras foram sendo ocupadas por fazendeiros ou proprietários. [...] A situação da comunidade é de miséria com três mulheres e um homem em estado acentuado de desnutrição, alguns casos suspeitos de tuberculose e vários casos de alcoolismo entre os homens atestando o desespero psíquico do grupo. Há alguns meses passados uma índia jovem suicidou-se com formicida. Todos os homens com exceção unicamente de um velho bebem pinga e ficam alcoolizados freqüentemente.

João Paulo Botelho Vieira Filho (1979), após descrição minuciosa da situação dos Karajás de Aruanã⁵⁵ sugere ao presidente da Funai, Ismarth Araújo de Oliveira, que seja concedido aos índios

[...] terras para fazerem roças, terras do outro lado do rio, donde tradicionalmente faziam suas roças para terem com que se manterem quanto a alimentação. [...] Seria conveniente a localização do grupo afastado da cidade e dos vizinhos, com terra para o cultivo, e uma casa para venda de artesanato indígena no terreno atual sem intermediários ou sob orientação competente.

A sugestão feita em 1979 pelo médico só veio se concretizar, segundo o Instituto Sócio Ambiental (ISA) em 1996, quando por força de portaria do Ministro da Justiça foi concedido uma área de 14 hectares em Goiás e iniciado um processo de demarcação do outro lado do rio Araguaia, no município de Cocalinho, Mato Grosso, numa área de 893 ha.

⁵⁵ TORAL (1982, p. 58) ao analisar o destaque dado pela imprensa às comunidades indígenas, destaca a cobertura dada aos moradores da aldeia Karajá de Aruanã, em Goiás. A cobertura midiática expôs a situação de miséria em que estavam submetidos. In: Povos Indígenas do Brasil, 1982, p. 58.

Outra realidade indígena conflituosa se encontra na circunscrição diocesana de Uruaçu, norte de Goiás, nesta região possui uma pequena e resistente comunidade indígena denominada de Avá-Canoeiros. André Toral (1986), em estudo de caso relata que:

Estou convencido que a extinção dos Avá-Canoeiro como grupo indígena [será inevitável] dentro da próxima década, se não forem tomadas, em caráter de urgência, medidas mínimas no sentido de se preservar esse reduzido grupo étnico. Acredito também que tais medidas não serão tomadas, por absoluta falta de decisão política, de interesse e de conhecimento etnológico das autoridades responsáveis a nível de FUNAI de Brasília e de sua agência, a Superintendência Regional de Goiânia. Nos quadros da atual política indigenista, não acredito haver condições para a sobrevivência de grupos como os Avá-Canoeiros.

A análise pessimista acerca da sobrevivência dos Avá-canoeiros no Estado de Goiás não se concretizou. Entretanto é importante ressaltar as motivações que levaram o antropólogo a desenvolver um prognóstico tão negativo. Em primeiro lugar, a pouca assistência por parte do Estado, seguido de perseguições por parte de grandes e pequenos proprietários de terras e garimpeiros que se sentiam ameaçados com a presença desses povos na região. Mesmo quando o contato era pacífico entre os Avá-Canoeiros e os garimpeiros, os índios costumavam desfalecer por causa das doenças dos garimpeiros transmitidas aos nativos.

Para a FUNAI, representada na região pelo delegado Ivan Baiocchi, a situação das comunidades indígenas dentro do território do Araguaia-Tocantins era uma das melhores do país, uma vez o gargalo do problema da terra havia sido superado. No entanto, em contraposição à FUNAI, o CIMI informava em seus relatórios que apenas os Xerentes e Krahô possuíam suas reservas demarcadas. O primeiro em 1974, no município de Pedro Afonso com uma área de 167.572 hectares e o segundo com uma área de 302.533 hectares. Os demais grupos ainda reivindicavam a definição de seus territórios.

Diante da pouca assistência por parte da FUNAI e de um incipiente apoio da igreja na defesa dos seus territórios, os índios que se localizam no vasto território do Araguaia-Tocantins, não assistiram passivamente às frentes de expansão a que foram submetidos, reagiram à sua maneira e de várias as formas. A postura cordial do “bom selvagem” não reflete a realidade destes povos, que resistiram através de

enfrentamentos diretos aos criadores de gado, latifundiários, posseiros que ocuparam as faixas de terras habitadas por suas comunidades.

Outra importante forma de resistência que pode ser presenciada nestes povos é a cultural, por mais que o modelo liberal procure homogeneizar os nativos, denominando-os de índio e, propondo inseri-los na sociedade capitalista, relegando-os à condição de explorados, estes conseguem resistir às propostas de anexação totalizantes. Permanecem em sua grande maioria nas comunidades, desenvolvendo atividades como: caça, pesca, produção de artesanato e pequenas roças de coivara. Adquiriram alguns hábitos da cultura dominante, mas preservam a maioria de seus ritos e símbolos.

A atuação do Regional Maranhão/Goiás do CIMI, em comparação a outros regionais pelo país teve uma atuação relativamente inibida junto às comunidades indígenas. O trabalho obstado desenvolvido no Araguaia-Tocantins, talvez se dê pelo fato de o Regional não possuir um quadro de missionários que percorresse todas as comunidades. Vejamos um quadro que elucida a distribuição da ação missionária no Brasil:

REGIONAL	TOTAL DE MISSIONÁRIOS	ARTICULADOS COM O CIMI	NÃO ARTICULADOS	RELIGIOSOS (ARTICULADOS)	LEIGOS (ARTICULADOS)	BRASILEIROS	ESTRANGEIROS
NORTE I (AM – RR)	129	117	12	88	29	-	-
NORTE II (PA – AP)	36	36	-	22	14	23	09
CIMI (MA)	10	10	-	08	14	23	04
CIMI (RO)	24	24	-	13	11	15	09
CIMI SUL (SP, RJ, PR, SC e RS)	21	21	-	06	15	20	01
CIMI (MS)	20	20	-	11	10	13	07
CIMI NORDESTE (CE, RN, PE, PB, AL, norte BA)	32	17	15	03	14	16	01
CIMI LESTE (sul BA, ES, MG)	15	15	1	-	14	14	01
CIMI Amazônia Ocidental (ACRE)	10	10	-	05	05	08	02
CIMI GO/TO	10	08	02	03	05	08	-
TOTAL	307	278	30	159	131	140	34

QUADRO 2 – Presença missionária no Brasil⁵⁶

(Fonte: PREZIA, 1995)

⁵⁶ A tabela presença missionária no Brasil consta no somatório total valores que não correspondem aos números corretos. Diante disso, mantivemos os dados da fonte e fizemos as devidas correções no campo da soma total.

Nos relatórios da Assembleia Geral do CIMI de 1983, ocorrida em Cuiabá e da Avaliação da Caminhada do CIMI (1978-1983) percebe-se que, não havia presença missionária nas comunidades indígenas dos índios Karajá, Javaé, Avá-Canoeiro e Tapuias. Mas, na região norte do estado de Goiás, os relatórios evidenciam uma grande preocupação com as comunidades indígenas, devido às frentes de integração nacional.

Outro fato relevante que percebemos ao analisar grande parte da documentação referente ao regional Maranhão/Goiás, nas comunidades do extremo norte goiano foi a elevada concentração de atividades nas mãos de somente dois missionários: Irmã Sílvia e Padre Walber, que limitaram seu campo de atuação junto aos Xerentes de Tocantínia, Krahô de Goiatins/Itacajá e Apinajés de Tocantinópolis, esse último de forma alternada.

Esses dois missionários desenvolveram atividades em somente algumas comunidades, pois não podiam locomover-se por toda a extensão territorial, devido às grandes distâncias e a falta de estrutura logística. Excetuando, então a área Xerente e Krahô, o CIMI não conseguiu formar equipes de missionários que atuassem em toda a região de abrangência do regional Maranhão/Goiás, que tivessem sido sistêmico e contínuo junto às comunidades indígenas do Araguaia-Tocantins.

Dentre as várias comunidades indígenas abarcadas no território do Araguaia-Tocantins, optamos em estender nossa análise a somente três delas: Krahô, Xerente e Apinajé. Situadas na região norte do país, atual estado do Tocantins.

3.3.1 COMUNIDADES INDÍGENAS KRAHÔ

A reserva Krahô se localiza nos municípios de Itacajá e Goiatins, estado do Tocantins e corresponde a uma área de 320 mil hectares⁵⁷.

⁵⁷ Sobre as comunidades Krahô os dados levantados por Julio Cezar Melatti realizado na primeira metade da década de 1960 e publicado sob o título Índios e criadores: A situação dos Krahô na área pastoril do Tocantins, em 1967. Em virtude das edições esgotadas do trabalho utilizamos a edição especial disponibilizada pelo autor em seu site: <http://www.juliomelatti.pro.br/>. Nesta edição a grafia Krahô e utilizada da seguinte forma “Craô”. Manteremos a escrita de acordo com os registros mais recentes.

Historicamente, o contato dos índios Krahô com os brancos não foi pacífico. Num primeiro momento os índios foram empurrados pela frente de expansão pastoril advinda do Piauí e forçados pelo poderio bélico dos brancos a deslocarem da região do Maranhão para o estado de Goiás.

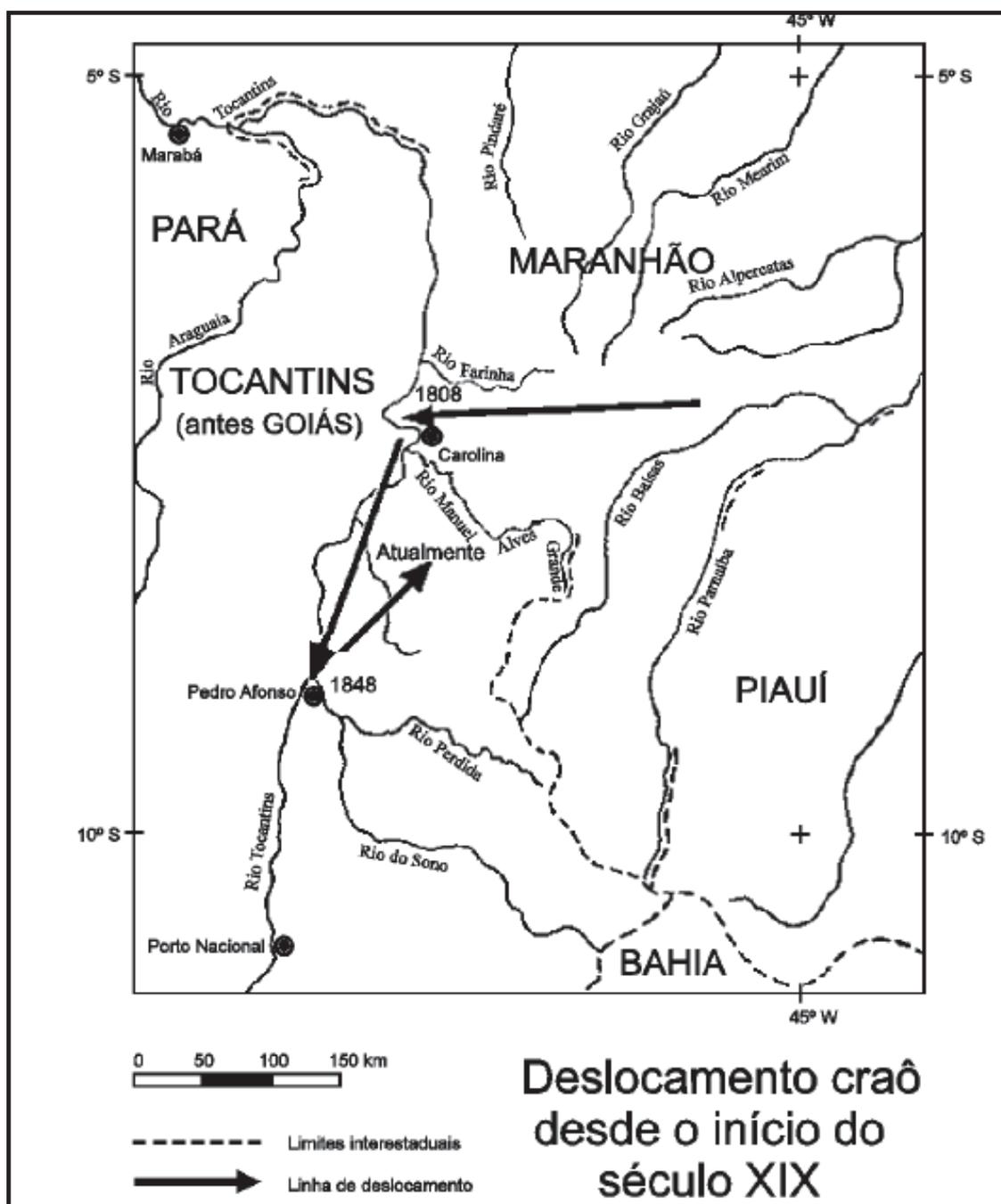


FIGURA 9 – Detalhe da movimentação Krahô.

(Fonte: MELATTI, 1972, p. 9)

As tensões estabelecidas entre os criadores de gado e os indígenas desta região fizeram com que os Krahô fossem utilizados pelos brancos no combate às

tribos hostis, que viam no gado uma fonte de alimentação, pois eram os maiores animais já vistos pelos índios.

A utilização dos índios Krahô no combate às tribos indígenas⁵⁸ que provocavam prejuízos aos criadores de gado fez com que ficassem apenas essa comunidade indígena na região, que logo foram alvos de acusação de roubo de gado⁵⁹. Diante desta nova situação os Krahô migraram para o nordeste estabelecendo-se na região do território atual (Goiatins). Poucas informações se registraram sobre essa comunidade. Sabe-se que sua permanência na região esteve ligada às alianças com os fazendeiros, especialmente um deles que teria atraído os índios para perto de suas terras, em função de proteger seu gado contra assaltos de “bandidos”.

O contato com esses índios foi pacífico até o momento que interessava os fazendeiros. Mudando de acordo com os interesses, como ocorreu em 1940, quando as aldeias Krahô são vitimadas por assaltos armados planejados por fazendeiros que viam neles uma ameaça ao domínio das terras da região. Após o ataque que dizimou 26 índios o SPI [Serviço de Proteção ao Índio] instala um posto indígena em 1941 e o interventor Pedro Ludovico Teixeira cede uma área de 320 mil hectares de terra aos índios Krahô. Área que será questionada e invadida por muitos moradores locais após a década de [19] 60, devido à construção da rodovia Belém-Brasília que provocará um surto populacional na região (MELATTI, 2009, p. 25).

Ao discorrer sobre como esses índios dividem os civilizados, Melatti (1980, p. 204-205), na década de 1970, afirma que os índios Krahô percebem as divergências étnicas raciais da sociedade nacional. Alega o autor que para os índios a condição de ser negro traz imbuída uma carga negativa. E que os mesmos reproduzem o preconceito dos brancos contra os negros. No campo da religiosidade os índios Krahô se aproximam das denominações religiosas católicas e protestantes de acordo com seus interesses. Veem os católicos como praticantes de determinados vícios desabonadores e os protestantes com comportamentos desprovidos de vícios. Aproxima-se de uma ou outra denominação religiosa de acordo com as

⁵⁸ A bibliografia não especifica as tribos indígenas nas quais os Krahô entraram em choque. No entanto, devido às proximidades supõe-se que sejam os índios Xerente.

⁵⁹ Ver Gilberto Azanha dissertação de mestrado com título: a forma Timbira: Estrutura e resistência, parte final. Páginas 46-55. Disponível no portal do Centro de Trabalho Indigenista – CTI. E também SER KRAHÔ-KANELA, PRIMEIRAMENTE, É A GENTE TER CONSEGUIDO VOLTAR PRO NOSSO TERRITÓRIO. Dissertação de KARINY TEIXEIRA DE SOUZA, UFAM, 2011, p. 38.

conveniências e interesses localizados. Mesmo não praticando nenhuma das religiões.

Os principais problemas enfrentados pelos os índios Krahô, na aldeia Rio Vermelho, de acordo com relatos dos missionários do CIMI giram em torno de conflitos provocados pela tentativa de ocupação dos brancos na reserva indígena

a aldeia Rio Vermelho dos índios Krahô sofreu de uma crise de depressão coletiva. Os índios dessa aldeia estão com medo de um ataque inesperado dos Kupên (brancos), que chegarão para acabar com os Mehîn (índios) e tomar suas terras. Esta situação afastou os índios de suas normais atividades: o que poderá provocar a fome. (RELATÓRIO DA IV ASSEMBLÉIA DO CIMI, 1981).

O medo indígena dos ataques dos Kupên (brancos), relatado acima foi alimentado pelo massacre que sofreram de fazendeiros da região na década de 1940 e que, ainda carregam forte sentimento na memória coletiva dos índios. Qualquer situação mínima que ameace avançar para conflitos entre os dois lados afastam os índios de suas normais atividades (caça e pesca), o que, conseqüentemente provoca uma situação de escassez de alimento, devido à paralisação das atividades.

O cenário Krahô começa a sofrer mudanças a partir da presença de antropólogos vinculados ao CTI. Sob a proposta de autogestão entre os indígenas Krahô foram introduzidos mecanismos de organização entre as diversas lideranças locais. Um fato que ilustra bem esse avanço ocorreu entre os índios Krahô e o delegado da FUNAI, Ivan Baiocchi na década de 1980. Os desentendimentos repercutiram na imprensa nacional. O fator motivador principal girou em torno de uma ação policial conduzida pela Polícia Federal e representante da FUNAI na tentativa de prender um ex-funcionário da Fundação chamado de Paulo César da Silva, que estava proibido pelo órgão tutor de adentrar nas áreas dos Krahô.

A ação da PF para prender o ex-funcionário ocorreu na casa do cacique João Canuto, seu amigo. Os ânimos ficaram exaltados entre funcionários da FUNAI e os índios da aldeia Galheiros, dos índios Krahô, localizada no município de Goiatins (O GLOBO, 17/01/1982; FOLHA DE GOIÁZ, 19/01/82). As tensões entre os Caciques Krahô e a FUNAI giravam em torno da restrição aos índios de receberem visitas.

Diante disso, os caciques solicitaram a substituição do delegado regional da FUNAI, principalmente após tomarem conhecimento de declarações à imprensa de que os índios plantavam maconha e entregavam suas mulheres e filhas para serem seduzidas pelo ex-funcionário da FUNAI em troca de bebidas alcoólicas (JORNAL DO BRASIL, 20/01/82). A reivindicação indígena foi feita ao presidente da FUNAI em Brasília. Obtiveram, no entanto, somente a garantia de que o delegado, não mais entraria na reserva sem autorização dos índios. (O GLOBO, 21/01/82). O desfecho aos desentendimentos se deu com a criação de uma delegacia regional da FUNAI em Araguaína.

Em síntese, o movimento de janeiro de 1982 realizado pelos Krahô na aldeia Galheiro, em virtude da repressão exercida pela 7ª DR/FUNAI de Goiânia, teve como consequências diretas o levante da comunidade contra as calúnias e difamações feitas aos índios de que os mesmos cultivavam maconha. Revoltados os índios espancaram dois funcionários do Posto Indígena da FUNAI e os obrigaram a percorrer as áreas plantadas da aldeia e desmentirem a informação.

Esse feito revela uma nova postura desse grupo indígena em relação à política indigenista oficial desenvolvida na região do Araguaia-Tocantins. É importante ressaltar que esta iniciativa é fruto do trabalho desenvolvido por antropólogos e indigenistas do Centro de Trabalho Indigenista (CTI) na região. Ainda em consequência desse levante, a FUNAI em Brasília, agiu no sentido de apaziguar os conflitos. Convocou as lideranças Krahô à capital, em seguida afastou Ivan Baiocchi da 7ª DR/FUNAI e criou a Ajudância Autônoma de Araguaína (AJARINA), a qual estaria diretamente ligada a Brasília. O resultado direto se deu com fortalecimento das comunidades Krahô na região. (AZANHA, 1983, p. 187).

3.3.2 COMUNIDADES INDÍGENAS XERENTE

Na tribo indígena Xerente localizada ao lado do Rio Tocantins, no município de Tocantínia, a tensão entre índios e criadores de gado foi intensa durante todo o processo de ocupação do espaço geográfico pela fronteira pastoril, ocasionando vários conflitos entre ambos. Segundo Toral (1986, p. 19):

O processo de ocupação do tradicional território Xerente pelos criadores de gado, prolonga-se até a década de 70 do século XX, definindo a forma de conflito característico da região: os índios cada vez mais acucados em seu próprio território, perdendo áreas de caça, sua atividade principal passam a caçar o gado que pasta nos campos para a sua alimentação; em represália vários índios são mortos pelos fazendeiros, provocando assim uma animosidade que parece não ter fim. Os índios caçam o gado por causa da fome a que ficaram submetidos e, principalmente, porque não tem suas terras demarcadas.

Em setembro de 1972, a FUNAI demarca as terras Xerente no município de Tocantínia, com intuito de apaziguar as tensões existentes entre os índios e os criadores de gado local, esses últimos, desde a fundação da cidade de Tocantínia avançam sobre as terras ocupadas pelos índios na região.

Os incidentes entre índios e brancos persistiram, mesmo após a reserva ser criada pela FUNAI. Os fazendeiros desapropriados, não foram indenizados. Quando os Xerente iniciaram uma roça, numa das áreas da reserva desapropriada, ocorreu um conflito que resultou em dois índios feridos e três mortos da parte dos fazendeiros. (INFORMATIVO LUTA INDÍGENA, 1976, p. 18)

A proposta de demarcação inicial deixou fora da área Xerente a aldeia do Funil, cuja população indígena se recusou a abrir mão do território não demarcado por entender que toda a área lhes pertencia. Neste sentido, a demarcação que poderia ter finalmente estabelecido a tranquilidade na região, fez surgir sérias tensões entre índios e a população de Tocantínia. A referida área, valorizada pela proximidade do centro urbano e pela qualidade das terras, sempre foi uma fonte de disputas e hostilidades, separando índios moradores. (ACERVO ISA, ACONTECEU ESPECIAL, CADERNO ISA, 1980, p. 21)

A cobertura do CIMI, através do informativo O Porantim traz um dado importante sobre a articulação do poder público local com os fazendeiros da região que se posicionam contra a demarcação da reserva Xerente do Funil.

o prefeito realiza intenso trabalho ideológico anti-indígena sobre a população de Tocantínia, chegando ao cúmulo de permitir o fechamento dos órgãos municipais, provocando desta feita um clima de terror no município (O PORANTIM 1980, p. 07).

É importante ressaltar que tanto o prefeito local, quanto os fazendeiros possuíam o apoio irrestrito de um importante parlamentar, Siqueira Campos, que atuava para evitar que os Xerente tivessem o território reconhecido. A portaria que definiu o território do Funil, com faixa de 16 mil hectares como área da reserva Xerente foi uma conquista das mobilizações indígenas da década de 1980. (ACONTECEU ESPECIAL, CADERNO ISA, 1982, p. 59)

O repercutado documento-denúncia “Y-Juca Pirama”, publicado em 1973, traz um relato sintético do problema enfrentado pelos Xerente. “Em Goiás informa-se que ‘250 índios Xerentes tentam assumir o controle do município de Tocantínia, tendo já saqueado algumas fazendas. Os índios reclamam a propriedade das terras em que vivem” (Y-JUCA PIRAMA, 1980, p. 37).

Para tentar solucionar os descontentamentos dos Xerente, a FUNAI criou em 1974 o posto indígena na região do Funil – área reivindicada pelos índios. Começam-se os trabalhos para identificação da área a ser demarcada para a aldeia do Funil

Em 1979 é proposta uma área de 37.150 hectares, proposta essa que causou grande reação das autoridades municipais de Tocantínia, quase provocando conflitos de conseqüências imprevisíveis. [...] Contornado a situação de tensão foi levantado a proposta de diminuição da área em 1982 para 16.000 hectares, aceita pelos índios como forma de conciliar os interesses e cessar o clima de tensão existente. Mesmo publicado no diário oficial o direito sobre os 16.000 hectares, os índios tiveram dificuldades para liberação e desocupação de 24 moradores, que se negaram em reconhecer os direitos dos índios sobre a terra (MELATTI, 2009, p. 13).

Após a conquista, os moradores continuaram dentro do território. Resistiam a sair. Os caciques fizeram várias denúncias à FUNAI para que a mesma intervisse junto aos posseiros que viviam dentro do território. Diante da ociosidade do órgão em resolver os problemas, a desocupação dos moradores que estavam dentro da área do Funil partiu dos próprios indígenas que incomodados com a venda de madeira pertencente à reserva realizaram entre os meses de agosto e setembro de 1983 a desocupação de seus territórios. (O PORANTIM, 1983, p. 03)

As informações primárias sobre a atuação do CIMI em várias comunidades indígenas do território do Araguaia-Tocantins são bastante fragmentadas. O

antropólogo De Paula (2010) ao estudar as lógicas internas da dinâmica faccional nas comunidades Xerente afirma que desde a fundação do CIMI, em 1972, pouco se presenciou a atuação missionária nas comunidades junto aos Xerente. Somente com a descentralização do CIMI e a criação do Regional Maranhão Goiás, em 1979, pode-se perceber a ação missionária com visitas frequentes dos Secretários Gerais Egídio Schwade ou Odilo Erhard, e também do coordenador regional Carlos Ubbiali juntamente com a dos secretários nacionais, Antônio Brand e Egon Heck. Afirma ainda que:

As atividades do CIMI junto aos Xerente nunca contaram com o apoio institucional da hierarquia regional da Igreja Católica. Em 1989, com a fundação do Estado do Tocantins, o CIMI regional desvinculou-se do Maranhão e tornou-se CIMI Regional Goiás/Tocantins. Até 1991, o CIMI Regional GO/TO não teve uma atuação mais direta com os Xerente, ficando vinculado diretamente a Brasília. Além dos conflitos com a população regional, alguns relatos de missionários do CIMI assinalam, principalmente durante a década de 80, que a Funai travou uma perseguição ampla contra suas atividades junto aos Xerente. (DE PAULA. 2000. p. 61)

O que corrobora essa afirmação é o fato do bispo de Miracema do Norte Jaime Collins ter realizado uma visita pastoral à terra dos índios Xerente somente depois de 15 anos à frente Prelazia/Dioceze de Miracema do Norte, na qual tinha por objetivo fortalecer e apoiar a presença da irmã Silvia, do CIMI, que vivia entre os Xerente (O PORANTIM, 1982, p. 17)

A proximidade da reserva Xerente à cidade de Tocantínia e Miracema do Tocantins acarretou verdadeiros problemas sociais a esta comunidade, uma vez que um grande número de índios usufruía de bebidas alcoólicas e, conseqüentemente paralisavam suas atividades na aldeia. Assim, a sociedade local via os índios com demasiado preconceito. Tanto o trabalho do CIMI quanto o da FUNAI, que atuaram juntos nessa região, não tem conseguido alcançar resultados favoráveis na fixação dos índios à sua cultura.

3.3.3 COMUNIDADES INDÍGENAS APINAJÉ

A história dos Apinajé, grupo pertencente da família Timbira, remonta às primeiras incursões pelo Brasil Central. Falaremos sobre os Apinajé através de uma

síntese de fontes bibliográficas e da cobertura documental produzida do CIMI e ISA. No entanto, não abrangeremos todas as abordagens acerca dos contatos dos mesmos com a sociedade branca. Interessa-nos discorrer principalmente sobre as relações de contato com as frentes pastoris que culminaram com os primeiros avanços sobre os territórios ocupados por estas comunidades. De acordo com Giralдин (2004, p. 123)

A história das relações entre os Apinajé e a sociedade circundante não indígena está ligada à terceira fase de aldeamentos goianos, ocorrida no século XIX, ao longo dos rios Tocantins e Araguaia. Estes aldeamentos estavam diretamente relacionados à tentativa de reativar o comércio fluvial com o Pará, ao mesmo tempo em que ocorria a invasão mais acentuada daquela região mesopotâmica pelas fazendas criatórias de gado bovino, num movimento leste-oeste iniciado no século anterior no sertão nordestino. Assim foram criados os aldeamentos de Teresa Cristina, para os Xerente, São Pedro de Alcântara (denominado depois de Carolina-MA) e posteriormente Pedro Afonso, para os Krahô e o de Boa Vista para o Apinajé.

Os conflitos entre índios e não-índios foi intensificado em fins do século XIX e durante o século XX, a ocupação da região dos Apinajé foi intensa, em virtude da luta pela posse da terra. As consequências desta ocupação foram arrasadoras para as comunidades indígenas. Uma síntese da variação populacional é dada por Giralдин (2000, p. 17) que revela que enquanto a população “branca” aumentava, os índios sofriam uma redução drástica em seu contingente populacional.

Quadro Histórico-Populacional dos Apinaje

ANO	POP	FONTES	ANO	POP	FONTES
1824	4200	Nimuendajú ([1939] 1983), baseia-se em Cunha Matos (1824), que recebeu informação do Comandante de Carolina (em novembro de 1824) que menciona quatro aldeias e seus respectivos chefes: <i>José Commo</i> (Kunúm) da Aldeia do Bom Jardim (1000); <i>Francisco Pecobo</i> (Pê p kôp), na Aldeia S. Antonio (1300); <i>Marcelino Jatun</i> (Waxum ?), na Aldeia do Araguaia (1400) e <i>Vetco</i> (Mátyk ?) na Aldeia Santo Antonio (500) pessoas (AHE-GO, livro 68 pp.201-202).	1845	800	Relatório sobre aldeamentos de Goiás, enviado ao Ministério dos Negócios do Império. Menciona 800 índios dentre o total de 2822 habitantes em Boa Vista. AHE-GO, livro 191.
1850		Relatório do Presidente da Província de Goiás na abertura da Assembléia Legislativa Provincial, em 01/05/1850. Não menciona a população Apinaje especificamente. Cita um total de quatro mil índios na Província, aldeados em: Carretão, Boa Vista, Pedro Afonso e S. Joaquim de Jaminbu, das etnias Apinaje, Krahô, Xavante, Xerente e Karajá.	1855	4000	Relatório do Presidente da Província apresentado a Assembléia Legislativa Provincial. Denomina o aldeamento de "Apinagés e Gradaús". Afirma que tinha mais de quatro mil índios. <i>Memórias Goianas</i> , vol. 6, 1997:205.
1857	1000	Relatório de Joaquim da Rocha Maia (BN-SM I-32-14-15). Afirma que ao nº de 4000 que se deu aos Apinaje deve estar incluído 3000 Xambioá de 3 aldeias no Araguaia.	1857	600	Relatório de Antônio Augusto Pereira da Cunha ao Ministério dos Negócios do Império. Afirma que a população Apinaje era de 600 pessoas. <i>Memórias Goianas</i> , 7, 1997:93.
1859	1176	Relatório do Presidente da Província de Goiás, em 25/05/1859. Repete a mesma informação do relatório do ano anterior. <i>Memórias Goianas</i> , 7, 1997:259.	1859	1800/2000	Nimuendajú cita o relato de Vicente Ferreira Gomes, de 1859, que calculou a população Apinaje entre 1800 e 2000 pessoas.
1862	3000	Relatório do Presidente da Província José Maria Pereira de Alencastre, em 01/06/1862, afirmando que no aldeamento Boa Vista existiam 2 aldeias dos Apinaje "mansos", com 1800 pessoas, e a parte da "tribo selvagem", com 1200 pessoas.	1872	600	Relatório do Diretor Geral dos Índios ao Presidente da Província informando que no aldeamento da Boa Vista existia, próximo da vila, uma aldeia com 600 habitantes. E algumas outras de "Apinagés e Gradaús" (AHE-GO) Caixa 215 (1872).
1874	1362	Relatório do Presidente da Província. Informa ainda que havia no aldeamento de Boa Vista, 92 Guajajara e 200 Krahô.	1880	1500	"Mapa dos aldeamentos indígenas existentes na Província de Goyaz, organizado para satisfazer a exigência do Ministério da Agricultura constante do Aviso de 01 de Dezembro de 1879". Secretaria da Presidência de Goiás, 22 de Janeiro de 1880. In: http://www.werl-jukebox.uchicago.edu/bsd/330/000091.html
1897	400	Segundo Nimuendajú, H. Coudreau ouviu falar de 3 aldeias com um total de 400 pessoas.	1926	150	Segundo Nimuendajú, este foi o número de índios encontrado por H. Sneathlage.
1928	150	Dados da primeira viagem aos Apinaje pelo próprio Nimuendajú ([1939] 1983).	1937	160	Dados da quinta viagem de Nimuendajú ([1939] 1983).
1960	186	Recenseamento feito pelo Chefe de Posto do SPI.	1962	214	Dados da primeira viagem de campo de DaMatta (1976).
1964	220	Recenseamento realizado pelo Chefe de Posto do SPI.	1967	253	Dados da terceira viagem de campo de DaMatta (1976).
1996	1000	Informações de minha primeira viagem de campo.			

QUADRO 3 – População Apinajé, de acordo com os pesquisadores, século XIX e XX.

(Fonte: GIRALDIN, 2000, p. 17)

O quadro explicita o declínio populacional que se abateu sobre os Apinajé. De uma população numerosa de 4.200 índios em 1824, chegou a 158 habitantes em 1928. O relato de Nimuendaju (1983, p. 06) vem corroborar essa informação:

Em 1928 atravessei o Estado do Maranhão, e, chegando ao Tocantins, demorei-me dois meses entre os Apinayé, visitando as suas quatro aldeiazinhas e fazendo boa amizade com todos. Também calculei o seu número total em 150. Era manifesta a decadência econômica e social da tribo, mas com a minha chegada, as condições melhoraram um pouco. Em 1930 passei uma semana entre eles, e em 1931, dois meses. Quando os visitei novamente em 1932, demorando-me seis semanas, notei uma recaída moral e material em consequência de uma epidemia de febres que deixava poucas esperança para o futuro. Foi por isso que, voltando em 1937, pude constatar com enorme satisfação que os Apinayé, apesar de uma epidemia de variola no ano anterior, estavam criando novo alento, o seu número tinha até aumentado para 160 indivíduos.

Além das frentes pastoris, que se alastrou nos primeiros anos do século XX, a região em que viviam os Apinajé foram alcançadas por frentes extrativistas de babaçu. Os impactos dessas duas frentes pressionaram as comunidades indígenas em seus territórios. No entanto, o conflito pela posse da terra se acentuou a partir do

início do século XX, depois da construção das rodovias Belém-Brasília, inaugurada em 1960 e da Transamazônica, inaugurada no início da década de 1970 (ROCHA, 2012, p. 56)

O foco maior de tensão entre indígenas e não-indígenas tomou corpo no final da década de 1970, nesta ocasião as demandas das comunidades Apinajé à FUNAI foram intensas. Pleiteava-se a efetiva demarcação dos territórios Apinajé. Porém, a proposta de demarcação inicial da FUNAI não satisfazia a totalidade dos territórios ocupados. Na proposta inicial de 85 mil hectares, somente os Apinajé da aldeia de Mariazinha, seriam beneficiados, porque a área englobava seu território tradicional. Portanto, estavam excluídos os grupos tradicionais da aldeia Cocalinho e de São José. Por isso, não se chegou ao consenso entre índios e a população local, consequentemente embargaram a demarcação.

Os Apinajé queriam ampliar as terras, enquanto que os políticos de Tocantinópolis articulavam para reduzir a reserva para 25 mil hectares. Numa tentativa de amenizar os conflitos entre índio e brancos, a FUNAI refaz um estudo de área e propõe a demarcação de 101 mil hectares. A nova proposta não satisfazia os interesses, nem dos Apinajé da área de São José, tampouco dos fazendeiros de Tocantinópolis. A entrada em cena da Companhia Vale do Rio Doce (CVRD), na exploração de minérios próxima à região Apinajé fez com que a mesma assinasse um convênio com a FUNAI para repassar recursos compensatórios aos índios, em virtude dos impactos que causaria na região. Em detrimento disso, a CVRD pressionava a FUNAI para uma rápida demarcação dos territórios indígenas. (ACERVO ISA, 1982, p. 39).

Neste momento inicia uma mobilização indígena até então nunca experimentada no território do Araguaia-Tocantins. Diante da inércia dos órgãos governamentais, os Apinajé, assessorados por antropólogos encabeçaram uma série de atividades para que suas reivindicações fossem ouvidas. Os povos indígenas Krahô, Xerente e Karajá, sob jurisdição da Ajudância de Araguaína (AJARINA) se uniram em torno de causas comuns: Dentre elas, as principais eram as demarcações dos territórios Apinajé e Xerente.

Em ação conjunta, em dezembro de 1983, mais de 300 índios ocuparam a AJARINA por 20 dias, com o objetivo de pressionar a FUNAI a agilizar os processos

de demarcação. Como a FUNAI não cedeu, os indígenas se deslocaram para a área Apinajé e iniciaram as picadas para definir os territórios das reservas, através de um processo de auto-demarcação. Contra essa proposta de demarcação dos Apinajé se mobilizaram grupos de políticos e fazendeiros locais que acusavam a FUNAI e a CVRD de atuarem contra os interesses da região. Para contestar a iminente demarcação, pressionavam através de abaixo-assinados os ocupantes de cargos nos ministérios e, ainda, disseminavam um clima de terror na região, através de boatos de ataques indígenas à cidade de Tocantinópolis e fazendas próximas.

Temendo que a iniciativa dos índios resultasse em choque com a população exaltada de Tocantinópolis, um representante da Secretaria da Segurança Pública de Goiás e agentes da polícia federal negociaram uma trégua com os índios, que foi aceita após promessa do presidente da FUNAI, por telefone, de iniciar o levantamento fundiário da região e a demarcação do território Apinajé até março de 1984. O levantamento fundiário foi realizado, mas a demarcação não avançou. A área reclamada pelos Apinajé possuía número superior a 400 invasores.

Acuados de um lado por posseiros que adentravam os territórios indígenas reivindicados e, por outro pelos fazendeiros que pressionavam pela redução da área, a solução dos problemas fugiam ao controle na região. Neste momento de dificuldade que a união dos povos indígenas começou a render frutos. A solidariedade aos Apinajé vieram dos índios do Xingu, que trouxeram o apoio e uma mensagem de luta e resistência para fazer valer o direito à terra. Entre eles estavam Raoni, Kremoro e Krumare. As comunidades vizinhas Krahô, Xerente e Karajá interessados na demissão de funcionários da AJARINA, engrossaram o coro de luta dos Apinajé pela demarcação territorial.

A pauta defendida, principalmente pelos Krahô que desejavam a reformulação dos quadros da AJARINA foi acatada pelo novo presidente da FUNAI. Em seguida os índios da região do Araguaia-Tocantins se deslocaram para Tocantinópolis e intensificaram as exigências pela demarcação Apinajé. Fecharam a rodovia Transamazônica em protesto aos órgãos burocráticos do governo, por três dias, então a FUNAI cedeu e ampliou a proposta da área Apinajé para os reivindicados 148 mil hectares.

A CVRD interessada em amainar os conflitos disponibilizou à FUNAI o valor das indenizações aos ocupantes do território em processo de demarcação.

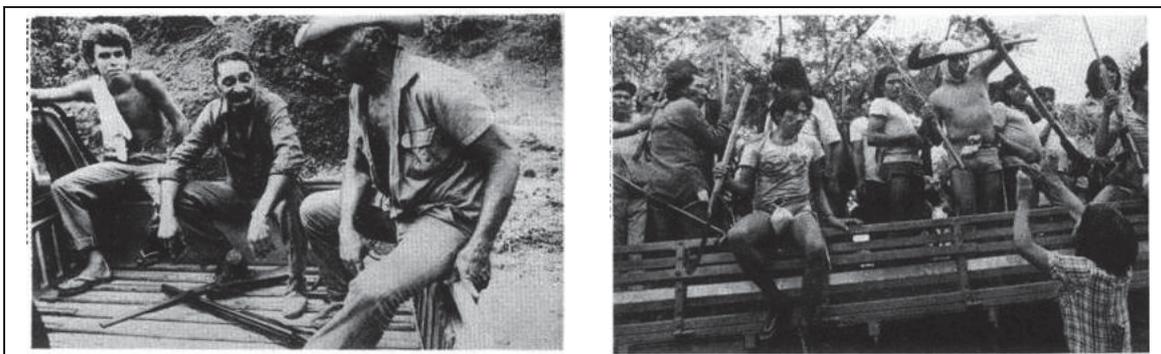


FIGURA 10 – Fazendeiros e pistoleiros contrários à demarcação na Transamazônica (esq.) e índios preparando-se para abrir picadas da demarcação territorial (dir.).

(Fonte: ACERVO ISA, 1984, p. 264)

Assegurada a demarcação pela FUNAI do território Apinajé. Muitos devem imaginar que os indígenas removeriam as trincheiras e fariam a festa para comemorar os resultados obtidos. Pelo contrário, a demarcação deu substância aos protestos que se intensificaram entre a população local.

Na cidade de Tocantinópolis a mobilização para enfrentar os indígenas era intensa. Tiros eram disparados nas placas que sinalizavam a área demarcada. Às frentes de trabalhos de picada realizadas por índios se deslocavam nas matas receosas de retaliação. Os índios Xerente seguiam à frente das picadas, sempre armados para garantir a proteção dos demais que trabalham na abertura das mesmas. A ameaça e o medo eram constantes.

Na aldeia, o medo de ataque de brancos aumentou, levando os índios a tomarem medidas especiais de segurança. Fortemente armados de espingardas e bordunas, eles formam piquetes nas estradas que dão acesso à aldeia, não permitem a entrada de brancos, e os jornalistas que diariamente os visitam foram orientados a fazer sinais de identificação antes de penetrarem em seu território (JORNAL DO TOCANTINS, 1985)

A tensão provocada pela luta dos Apinajé pelo reconhecimento de seu território que mobilizou variados setores, tanto indígena⁶⁰, quanto não-indígena na região do Araguaia-Tocantins foi sendo amenizada com a presença do efetivo policial deslocado para a região e, também em virtude da presença do exército que

⁶⁰ Solidários aos Apinajé na luta pela demarcação de suas terras estavam os índios Xerente, Krahô do antigo território de Goiás; Guajajara e Canela do Maranhão; Xavante e Txukahamãe de Mato Grosso.

assumiu a coordenação do trabalho de demarcação. No entanto, ainda persistiam por parte das lideranças locais ameaças veladas, as quais merece destaque a fala do presidente da câmara de vereadores local, o qual alegava que "a solução do conflito, com a assinatura do decreto, terá o efeito de acalmar os ânimos apenas temporariamente". O mesmo defendia "organizar uma espécie de 'milícia branca' para eliminar gradativamente os índios." (PORANTIM, 1985, p. 5)

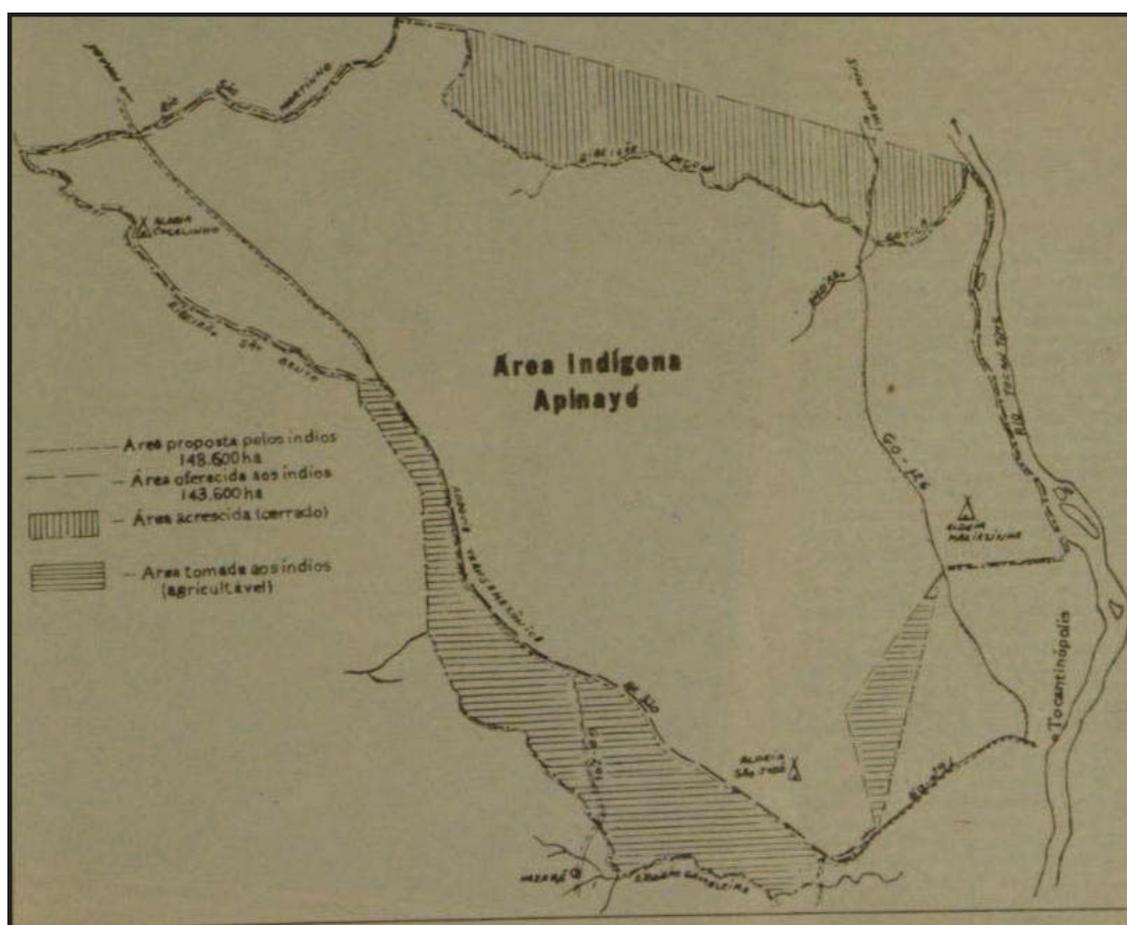


FIGURA 11 – Território Apinajé, área pretendida e a demarcada.

(Fonte: PORANTIM, 1985, p. 5)

A definição da reserva em 143 mil hectares, não foi bem recebida por todos os Apinajé, principalmente os habitantes da aldeia São José que desejavam que fosse aprovada a proposta de 148,600 ha. A insatisfação se justifica pela perda da área ao sul da reserva, onde havia cultivo de roças que sustentavam a aldeia São José.

A exclusão da área teria sido, segundo os indígenas para beneficiar um grande fazendeiro local, que havia atado fogo na aldeia Cocalinho e provocado a

indignação dos índios da região. Entretanto, a demarcação encerrava uma luta de décadas desse povo pelo reconhecimento de sua territorialidade. A luta pela garantia de um espaço vital reavivou hostilidades dos moradores em relação aos índios da região, muitas das vezes manifestado através do preconceito e da discriminação que procura inculcar uma rejeição constante ao “outro” através da alimentação de estereótipos negativos que denigrem os povos indígenas da região.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No decorrer deste trabalho procuramos compreender o processo de apropriação do discurso em defesa da causa indígena assumido pelas instituições eclesiástico-religiosa e estatal edificada ao longo do século passado. Inusitadamente, os caminhos, muitas vezes desconhecidos, se apresentaram interligados com o objeto de ambas as instituições – falar em nome daquele que parecia não falar, os índios.

Durante o percurso da investigação documental e bibliográfica foi possível constatar a heterogeneidade do campo religioso conhecido na linguagem corriqueira das conversas triviais de catolicismo romano. A aproximação do grupo que abraçou as pastorais sociais, também denominadas de pastorais de fronteiras abriu-nos um leque de possibilidades para olhar a história da igreja no Brasil, na região do Araguaia-Tocantins e de forma paralela inseri-la num contexto histórico brasileiro.

As várias manifestações diocesanas no campo social, político, econômico e cultural muitas vezes transfigurada em nomes de bispos possuem uma teia de colaboradores anônimos que abraçaram de forma enobrecedora a causa intransigente da luta pelo reconhecimento dos direitos humanos. A articulação por dentro do âmbito diocesano e de pastorais sociais eram mecanismos utilizados para afastar as pressões do regime autoritário vivido no país entre 1964 e 1985.

Romper com o projeto milenar ao conceber uma relação com outro por parte da Igreja Católica foi um processo construído lentamente. O novo jeito de ser da missão junto aos povos indígenas foi substrato de um amadurecimento e abertura para reconhecer e respeitar as diferenças no outro. Portanto, essa mudança de linha secular nas ações são objetos de tensões entre o “novo” e os “velhos” paradigmas. Por isso tentamos compreender de que forma a instituição religiosa milenar aceitou a submissão ao projeto modernizante que lhe permitiu uma total reordenação em sua prática missionária.

As mudanças nos paradigmas trazem consigo adesões e resistências. O Estado e sua elite burocrática oligárquica e dirigente que ao longo da primeira metade do século passado se serviu da ideologia religiosa, não aceitou rapidamente

as novas linhas pastorais da Igreja Católica. A resistência assumiu caráter de perseguição a religiosos e leigos em muitas comunidades. Podemos citar como destaque as perseguições a dom Pedro Casaldáliga, na prelazia de São Félix do Araguaia e, também aos religiosos imbuídos em expandir a “Igreja do Evangelho” na Diocese de Goiás.

Os embates se transformaram num excelente mecanismo de compreensão da realidade sócio histórica nas décadas de 1970 e meados de 1980. Nas pegadas deixadas por esse processo que caminhamos para apresentar um panorama das divergências entre o CIMI e a FUNAI. De acordo com os olhares é possível constar a tensão nos posicionamentos, como também os conflitos de posições no campo. Procuramos relativizar ao máximo a ideia de conflito, uma vez que em virtude da heterogeneidade institucional em alguns locais do extenso território brasileiro é possível constatar parcerias entre o CIMI e a FUNAI, enquanto que em outras localidades o choque entre ambas era ferrenho.

O Estado brasileiro durante a ditadura civil militar assumiu uma ideologia modernizante e conservadora que promoveu uma série de mudanças no país. Duas delas merecem especial destaque. A primeira foi o impulso da migração rural-urbana que fez concentrar uma grande parcela da população nas periferias das cidades. A outra, a manutenção do monopólio das terras nas mãos da oligarquia rural e do capital internacional através dos incentivos fiscais concedidos pelos governos militares. Esta segunda impactará profundamente a relação entre as comunidades indígenas e as frentes pioneiras. Uma vez que o avanço sobre as terras indígenas teve de forma direta o apoio da política governamental.

Na região do Araguaia-Tocantins a expansão dessas fronteiras se intensifica com o aumento populacional e, também através da especulação das terras. O número cada vez mais acentuado de camponeses expulsos pelo centralismo fundiário adotado no país tende a ocupar as terras pertencentes de forma memorial às diversas tribos espalhadas e acudadas às margens dos grandes rios. Assim como ocorreu com as comunidades indígenas Xerente, Apinajé e Krahô.

As resistências de setores indígenas e de seus defensores procuram atribuir a responsabilidade da falta de demarcação das terras, assim como, a pouca assistência à saúde ao órgão oficial do governo – a FUNAI. Entretanto, a omissão

desse órgão foi reflexo de uma política articulada a nível nacional para que os interesses dos grandes proprietários e especuladores de terra fossem preservados. Não desejamos demonizar e nem ovacionar o trabalho dos órgãos que prestam serviços às comunidades indígenas. Escolhemos ao longo do trabalho desenvolver uma reflexão sobre os acontecimentos que movimentaram um acalorado debate entre aqueles que se posicionaram no campo em nome dos povos indígenas brasileiros, em especial na região do Araguaia-Tocantins entre 1972 e 1985.

À MEMÓRIA DO BISPO AVIADOR

Dez anos de Caminhada
 Na Diocese de Goiás
 Trouxe do Concílio de Roma
 O nosso Bispo Tomás
 Contra a injustiça e exploração
 A sua voz se levantou
 E a nós pobres sem terra e liberdade
 O seu apoio ele mostrou
 Éramos um povo sem futuro
 E todos desanimados
 Com ele apreendemos a coragem
 E não seremos derrotados
 Descobrimos a verdade
 Na caminhada de 10 anos.
 Com certeza e esperança
 Que nós estamos lutando
 O Cristo da justiça e igualdade
 Não deixa nós parar
 Ai todos os lavradores
 Vão ter terra pra plantar
 Um dia que vai chegando
 Os últimos será os primeiros
 Cristo nos fortalece
 Ele é nosso companheiro
 Nessa noite de alegria
 Vamos cantar nossa Esperança
 Quem aceita o Evangelho
 A vitória ele alcança
 São 10 anos que hoje celebramos
 De luta e dedicação,
 Pra frente com Tomás ao lado
 Celebraremos a libertação.

(Folia da Esperança de autoria dos irmãos Onofre e Pedro,
da Cidade de Itaguaru, 1978)

Não quero aqui escrever uma biografia sobre Paulo Balduino de Sousa Décio, Dom Tomás Balduino. Apenas narrarei como se deu minha aproximação com o trabalho desenvolvido por ele nas últimas décadas. Aos que desejarem uma análise biográfica, recomendo o livro organizado por Ivo Polleto, denominado “Uma vida a serviço da humanidade: Diálogos com Dom Tomás Balduino”, lançado pelas editoras Loyola e Rede no ano de 2002.

Nasci numa região de fronteira, Miracema do Norte, antigo norte goiano. Cidade localizada ao lado direito do rio Tocantins. Da alta planície central de Miracema do Norte é possível avistar a cidade de Tocantínia, do outro lado do rio. Nessas cidades circulam entre os moradores, índios da etnia Xerente. O meu primeiro contato visual com um índio real ocorreu nessas localidades.

A representação indígena que sempre tive em mente remontava aos livros didáticos, que mostrava uma visão romântica carregada de estereótipos ingênuos que remetia ao “bom selvagem” e, muitas vezes, na data que se comemorava o dia do índio éramos incentivados a fazer um grande penacho com papelão e penas de galinhas para levar para escola. De forma simplista estranhava as duas representações existentes acerca dos índios, a visão didática dos livros e a visão socioeconômica, construída pelos moradores da região que os olhavam com desprezo.

O fato é que durante toda uma infância fui levado a acreditar e reproduzir uma visão romântica da escola e conviver com a visão discriminatória formada acerca dos índios que os legitimavam como preguiçosos, sujos, nojentos e desnecessários à sociedade. Portanto, parecia haver espaço para os índios somente nos manuais escolares, na história. Alimentei os dois campos de visão por longos anos. Por um lado, estereótipos românticos, por outro, indiferença comum à sociedade que se sente envolvida por comunidades indígenas pouco e/ou quase nada compreendidas.

A mudança no sentido de conceber o outro em sua diferença, traços marcantes do que conceitualmente é entendido por alteridade começou surgir nas comemorações dos 500 anos de Brasil. Naquele episódio, centenas de indígenas somados a outras minorias marcharam de forma pacífica e foram brutalmente reprimidas por um forte esquema de segurança montado pelo Estado. A imprensa “velada” brasileira noticiou o fato como um mero confronto entre a polícia e manifestantes. No entanto, um pequeno velhinho denominado Dom Tomás Balduino conhecido no Brasil pelos seus feitos nas pastorais de fronteiras ergueu mais uma vez sua voz em defesa dos povos indígenas e se apresentou a milhares de jovens que o desconhecia e fez a defesa dos povos indígenas brasileiros. Curiosamente, eu estava entre eles.

A partir de então, passei a realizar leituras sobre o campo de ação que o religioso havia desenvolvido à frente da Diocese de Goiás. Descobri logo em seguida que sua saída da Diocese de Goiás se deu no mesmo ano em que cheguei àquela cidade, popularmente conhecida por “Goiás Velho”. Em virtude das inúmeras conversas locais e de questionamentos fui conhecendo aos poucos o fabuloso trabalho construído por Dom Tomás à frente do CIMI, CPT e dos direitos humanos. Encontrei-o em diversas ocasiões, sempre sentado às mesas de seminários. A que mais me recordo foi durante O 3º Encontro Nacional de Fé e Política, realizado em setembro de 2003, que aconteceu em Goiânia-GO, com o Tema: “conquistar a terra prometida”.

Observar o trabalho desenvolvido por Dom Tomás Balduino me fez compreender uma expressão popularizada que diz: “as palavras comovem, mas os exemplos arrastam”. Esse religioso da ordem de São Domingos é considerado por muitos um intelectual orgânico que utilizou do trabalho à frente das pastorais para fazer as palavras de fé e esperança em dias melhores ganharem corpo frente ao modelo que na maioria das vezes procura segregar e marginalizar uma grande parcela da população brasileira. As ações realizadas nas últimas décadas por Dom Tomás Balduino refletiram no reconhecimento dos direitos dos povos indígenas e lavradores espalhados pelos rincões inóspitos do Brasil.

A trajetória de vida de Dom Tomás Balduino junto à defesa nas pastorais de fronteiras foi uma razão motivadora para o tema da dissertação. Principalmente após o Instituto de Pesquisas e Estudos Históricos do Brasil Central (IPEHBC/PUC) ter nos propiciado o acesso à documentação produzida pela Diocese de Goiás. Coincidentemente no ano em que concluo a pesquisa, morre Dom Tomás Balduino, grande inspirador do projeto de pesquisa. Cuja memória também dedico este texto.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBUQUERQUE, Klaus Paz de. *Mulheres pobres na Diocese de Goiás: uma trajetória de participação e emancipação feminina*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). PUC/GO, 2007.
- AZANHA, Gilberto. *Auto-gestão Krahô*. in: Centro Ecumênico de Documentação e Informação. Aconteceu especial n. 14. Povos Indígenas do Brasil, 1983, p.187.
- _____. *A forma Timbira: estrutura e resistência*. São Paulo: FFLCH-USP.(Dissertação de Mestrado), 1984.
- ABREU, João Batista de. *As Manobras da Informação: análise da cobertura jornalística da luta armada no Brasil (1965-1979)*. Rio de Janeiro: Mauad, 2000.
- ANDRADE, Carlos Drummond de. *As impurezas do branco*. Nova reunião: 19 livros de poesia, 1978.
- ALBUQUERQUE, Antonio Armando Ulian do Lago [et al.] *Multiculturalismo e o direito à autodeterminação dos povos indígenas*. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Ciências Jurídicas. Programa de Pós-Graduação em Direito, 2003.
- ALBERIGO, Giuseppe. *Breve história do Concílio Vaticano II: (1959-1965)*. Trad. Clovis Bovo. Aparecida-SP. Editora Santuário, 2006.
- AMARAL, Roniere Ribeiro do. *Milagre político: catolicismo da libertação*. Tese. UnB: Brasília, 2006.
- ATAÍDES, Jézus Marco de. A chegada do colonizador e os Kayapó do Sul. In: MOURA, Marlene Castro Ossami de. [et al.]. *Índios de Goiás: uma perspectiva histórico-cultural*. Goiânia: Editora da UCG, 2006.
- BAINES, Stephen G. *Território dos Wainiri-Atroari e o indigenismo Empresarial*. Série Antropologia 138. Universidade de Brasília, 1993.
- BALDUINO, Tomás. *O CIMI e a terras dos índios*. Depoimento do presidente do CIMI à CPI da Terra. Brasília-DF, 23/03/1977 (mimeografado).
- BARROS, Marcelo. *A noite do maracá*. Goiânia: Editora da UCG, 1998.
- BENEDETTI, Luiz Roberto. *Os Santos Nômades e o Deus Estabelecido*. São Paulo: Edições Paulinas, 1983.
- BEOZZO, José Oscar. *Padres Conciliares Brasileiros no Vaticano II: participação e prosografia – 1959-1965* (Tese de doutorado) São Paulo, 2001.
- _____. *Leis e regimentos das missões*. São Paulo: Loyola, 1983.
- _____. *História da Igreja católica no Brasil*. Curso de verão: ano III. São Paulo: Paulinas, 1989.
- BHABHA, H. K. *O local da cultura*. Tradução Myriam Ávila et al. Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- BICALHO, Poliene S. dos Santos. *Protagonismo Indígena no Brasil: Movimento, Cidadania e Direitos (1970-2009)*. Tese de doutorado (UnB), 2010.
- _____. *As Assembleias Indígenas: o advento do movimento indígena No Brasil*. Rev.OP SIS, v. 10, n. 1, 2010.

BITTENCOURT, Libertad Borges. *A formação de um campo político na América Latina: as organizações indígenas no Brasil*. Goiânia: UFG, 2007.

_____. *O movimento indígena organizado na América Latina – a luta para superar a exclusão*. In: www.nein.ufg.br. Acesso em: 10/08/2003.

BOFF, Leonardo. *A igreja e a paixão do povo*. Revista *Religião e Sociedade* 2, 1977.

BRANDÃO, C. R. *O conhecimento partilhado para a decisão solidária: a experiência da pesquisa participante na Diocese de Goiás durante os anos de Dom Tomás Balduino*. In: POLETTO, Ivo (Org.). *Uma vida a serviço da humanidade: diálogos com dom Tomás Balduino*. Edicoes Loyola/REDE, 2002.

BRASIL. ESTATUTO DO ÍNDIO. Lei 6.001 de 19 de dezembro de 1973. In: SUESS, Paulo (org.) *Em defesa dos povos indígenas: documentos e legislações*. São Paulo: Edições Loyola, 1980.

BRASIL. RELATÓRIO DA CÂMARA DOS DEPUTADOS. Relatório da CPI do Índio, 1978.

BRASIL. RELATÓRIO DA CÂMARA DOS DEPUTADOS. Relatório da CPI da Terra, 1979.

BRUNEAU, Thomas. *O catolicismo brasileiro em época de transição*. São Paulo. Editora Loyola, 1974.

CALDEIRA, Rodrigo Coppe. *Reflexões acerca da continuidade e descontinuidade no Vaticano II: possibilidades de análise*. Revista Eletrônica. Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção. Disponível em www.teologia-assuncao.br/re-eletronica. Consultado em 18/06/2013.

CAMPOS, Rita de Cássia Ribas. *A prática do Conselho Indigenista Missionário (Cimi) à luz da metodologia de aproximação de culturas e inculturação de Paulo Suess*. Dissertação apresentada na PUC-RS. Porto Alegre, 2010.

CAMPOS FILHO, Romualdo P. C. *Guerrilha do Araguaia: a esquerda em armas*. Goiânia: Editora UFG, 2003.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. "A situação atual dos Tapirapé", in Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi, Nova Série Antropologia, n.º 3, julho, 1959.

CASALDÁLIGA, Pedro. *Uma Igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social*. Carta Pastoral - São Félix do Araguaia, 1971.

COSTA, Dina Czeresnia. *Política indigenista e assistência à saúde Noel Nutels eo serviço de unidades sanitárias aéreas*. Cadernos de Saúde Pública, v. 3, n. 4, p. 388-401, 1987.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *O futuro da questão indígena*. Estudos avançados, v. 8, n. 20, p. 121-136, 1994.

DAVIS, Shelton Harold. *Vítimas do milagre: o desenvolvimento e os índios do Brasil*. Zahar, 1978.

DECLARAÇÃO DE BARBADOS I. in: SUESS, Paulo (org.) *Em defesa dos povos indígenas: documentos e legislações*. São Paulo: Edições Loyola, 1980.

DE PAULA, L. R. *A dinâmica faccional Xerente: esfera local e processos sociopolíticos nacionais e internacionais*. São Paulo: USP tese de doutorado, 2000.

DOCUMENTO DE ASSUNÇÃO. In: SUESS, Paulo (org.) *Em defesa dos povos indígenas: documentos e legislações*. São Paulo: Edições Loyola, 1980.

DUSSEL, Enrique; *De Medellín a Puebla: uma década de sangue e esperança, tomo I: de Medellín a Sucre 1968-1972*. Edições Loyola, São Paulo, 1981.

_____. *De Medellín a Puebla: uma década de sangue e esperança – De Sucre à crise relativa do neofascismo 1973-1977*. São Paulo: Edições Loyola, 1982.

_____. *Filosofia da Libertação: crítica à ideologia da exclusão*. Trad. de George Maissiat. São Paulo: Paulus, 1995.

FAJARDO, Raquel Z. Yrigoyen. *De La Tutela Indígena a la Libre Determinación del Desarrollo, Participación, Consulta y Consentimiento*. El otro derecho, n. 40, 2011.

FAUSTO, Boris. *História do Brasil*. São Paulo: EDUSP, 1995.

GIRALDIN, Odair. *Renascendo das cinzas. Um histórico da presença dos Cayapó-Panará em Goiás e no Triângulo Mineiro*. Sociedade e cultura, v. 3, n. 1, 2007.

_____. *A (trans) formação histórica do Tocantins*. Goiânia: Editora UFG, 2004.

_____. *Axpên Pyràk. História, Cosmologia, Onomástica e Amizade Formal Apinaje*. Tese de Doutorado. IFCH-Unicamp, 2000.

_____. *Catequese e civilização: os capuchinhos “entre” os “selvagens” do Araguaia e Tocantins*. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, 2002.

GOMES, Mercio. *Três visões indigenistas lutam pelo poder*. Disponível em: <http://merciogomes.blogspot.com.br/2011/01/tres-visoes-indigenistas-lutam-pelo.html>, acesso em 26/09/2014.

_____. *Por que sou rondoniano*. estudos avançados, v. 23, n. 65, p. 173-191, 2009.

_____. *Os índios e o Brasil: passado, presente e futuro*. São Paulo: Contexto, 2012.

GOMES, Paulo César. *Os Bispos Católicos e a Ditadura Militar Brasileira: A visão da espionagem*. São Paulo: Editora Record, 2014.

GÓMEZ DE SOUZA, Luiz Alberto. *"A caminhada de Medellín a Puebla"* in *Perspectiva Teológica*. n.º . 31 1999.

_____. *As várias faces da Igreja Católica*. Estudos avançados. [online]. 2004, vol.18, n.52, pp. 77-95. In: <http://www.scielo.br/pdf/ea/v18n52/a07v1852.pdf> acesso em: 06/05/2014.

HECK, Egon; LOEBENS, Francisco; CARVALHO, Priscila D. *Amazônia indígena: conquistas e desafios*. Estudos avançados, v. 19, n. 53, p. 237-255, 2005.

HOORNAERT, Eduardo. *A importância das Assembleias Indígenas para o Estudos Brasileiros*. Religião e Sociedade. São Paulo, v. 3, p. 177-187, 1978.

IASI JR, Antônio. *Integração ou extinção?*. Revista de Cultura Vozes. Petrópolis, v.LXX,n.3, p.175-182, abr., 1976.

_____. *CPI do Índio: uma CPI impossível*. (Depoimento à CPI do Índio) 1977.

_____. *As assembleias indígenas*. In: BOLETIM DO CIMI, 1974.

_____. *Padre Iasi acusa o governador de MT*. JORNAL FOLHA DE S. PAULO. Ano LVI, nº 17.367, p. 06, São Paulo: 1976.

LARAIA, Roque de Barros; DA MATTA, Roberto. *Índios e castanheiros: a empresa extrativa e os índios no médio Tocantins*. Paz e terra, 1978.

_____. Introdução. In: OSSAMI, Marlene Castro. (coord). *Índios de Goiás: uma perspectiva histórico-cultural*. Goiânia: Ed. da UCG, 2006.

LEITE, Arlindo G. de O. *Mudança na linha de ação missionária indigenista*. São Paulo: Edições Paulinas, 1982.

LIBANIO, João Batista. *O Concílio Vaticano II: Em busca de uma primeira compreensão*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

LIMA, Sélvia Carneiro de. *Povo indígena do cerrado goiano: os Karajá de Aruanã*. In: Cerrados: perspectivas e olhares PELÁ, Márcia; CASTILHO, Denis (orgs.). Goiânia : Editora Vieira, 2010

LIMA FILHO, Manuel F. A Fundação Brasil Central: o Fio da História e Outras Cosmologias no Médio Araguaia. Revista de divulgação científica – IGPA. V 01. Goiânia: Ed. UCG, 1996, p. 37-68.

LINHARES, Maria Yeda; SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. *Terra prometida: uma história da questão agrária no Brasil*. Rio de Janeiro: Campus, 1999.

LÖWY, M. *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2000.

LOPES, Eliseu. *Dom Tomás, meu amigo*. In: POLETTO, Ivo (Org.). Uma vida a serviço da humanidade: diálogos com dom Tomás Balduino. Edições Loyola/REDE, 2002.

LOUREIRO, Violeta Refkalefsky; PINTO, Jax Nildo Aragão. *A questão fundiária na Amazônia*. Rev.Estudos avançados, v. 19, n. 54, p. 77-98, 2005.

MACHADO, Lia Osório. *Limites, fronteiras, redes. Fronteiras e espaço global*. Porto Alegre: AGB, 1998.

MAINWARING, Scott. *Igreja Católica e Política no Brasil: 1916-1985*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MARQUES, Gilberto S. SPVEA: o Estado na crise do desenvolvimento regional amazônico (1953-1966). Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política, n. 34, 2013.

MARTINS, J. de Souza. *Fronteira. A degradação do Outro no confins do humano*. São Paulo: Hucitec, 1997.

_____. *O tempo da fronteira. Retorno a controvérsia sobre o tempo histórico da frente de expansão e da frente pioneira*. Tempo Social; Rev. Sociol. USP, São Paulo, 8 (1): 25-70, maio de 1996.

_____. *Não há terra para plantar neste verão: O cerco das terras indígenas e das terras de trabalho no renascimento político do campo*. Petrópolis: Editora Vozes, 1986.

_____. A vida privada nas áreas de expansão da sociedade brasileira. In: NOVAIS, Fernando A; SCHWARCZ, L.M. (org.) *História da Vida Privada no Brasil vol. 4*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *A política do Brasil: lúmpen e místico*. São Paulo: Editora Contexto, 2011.

MELATTI, Julio Cezar. *Índios e criadores: situação dos Krahó na área pastoril do Tocantins*. Edição do autor em PDF, 2009. Acesso em: <http://www.julielatti.pro.br/livros/livro67.pdf>, acesso em: 25/11/2014.

_____. *Índios do Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1980.

_____. *O Messianismo Krahó*. São Paulo, Herder, 1972. Divulgado na internet: <http://www.geocities.com/julielatti/livro72/mess.htm>. Acesso em: 17/12/2014.

MOREIRA, Alberto da Silva. *Contribuições da Teologia da Libertação para os Movimentos Sociais*. Caminhos, Goiânia, v. 10, n.2. jul/dez. 2012. In: <http://seer.ucg.br/index.php/caminhos/article/viewFile/2453/1515> acesso em: 10/11/2014.

NIMUENDAJÚ, Curt. *Os apinayé*. Museu Paraense Emílio Goeldi, 1983.

OLIVEIRA, Arioaldo Umbelino de. *A longa marcha do campesinato brasileiro: movimentos sociais, conflitos e Reforma Agrária*. Estudos avançados, v. 15, n. 43, p. 185-206, 2001.

OLIVEIRA, João Pacheco de; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. *A Presença Indígena na Formação do Brasil*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

PAC, Robert. O genocídio dos índios. In: PERRAULT, Gilles (org.) *O livro negro do capitalismo*. Trad. Ana Maria Duarte [et al]. Rio de Janeiro: Record, 2000.

PALACIN, Luis. *Uma amnésia coletiva: a ausência do índio na memória goiana*. Ciências Humanas em Revista. Goiânia: UFG, v. 3, n. 12, p. 59-70, 1992.

PALEARI, Giorgio. *Religiões do Povo: um estudo sobre inculturação*. São Paulo: AM edições, 1990.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. História & literatura: uma velha-nova história. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, n. 6-2006, 2006. Consulta em: 25/11/2014. Em: <http://nuevomundo.revues.org/1560>.

PESSOA, Jadir de Moraes. *A Igreja da denúncia e o silêncio do fiel*. Campinas: Alínea, 1999.

PINHEIRO, Antônio C. C. *Os tempos míticos das cidades goianas: mitos de origem e invenção de tradições*. Dissertação (Mestrado) – UFG, 2003.

POLETTI, Ivo (Org.). *Uma vida a serviço da humanidade: diálogos com dom Tomás Balduino*. Edicoes Loyola/REDE, 2002.

PORTO, Newton Marcos Leone. História do transporte aéreo no Centro-Oeste brasileiro, 1930-1960. Goiânia: Editora da UCG, 2005.

PÓVOA, Osvaldo Rodrigues. História do Tocantins. Livraria Três Poderes, 1990.

PREZIA, Benedito; HOORNART, Eduardo. *Esta terra tinha dono*. São Paulo: FTD, 1989.

_____. *Caminhando na luta e na esperança: retrospectiva dos últimos 60 anos da pastoral indigenista e dos 30 anos do CIMI*. São Paulo: Edições Loyola 2003.

_____. *A História da Missão Junto aos Povos Indígenas – 1939 – 1995*. (texto de arquivo da Diocese de Goiás, Caixa: Estudos), 1995.

QUADROS, Eduardo Gusmão de. *Anhanguera: mito fundador de Goiás*. Revista Temporização, 2006.

RIBEIRO, Darcy. *Darcy Ribeiro critica "emancipação" do índio*. in: Boletim do CIMI, março/abril de 1978, p. 26.

_____. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. Vozes, 1982.

RICARDO, Cassiano. *Marcha para o Oeste*. São Paulo: Edusp, 1970.

ROCHA, Leandro Mendes. *A política indigenista no Brasil: 1930-1967*. Goiânia: UFG, 2003.

SÁ, Luiza Viera de. *Rondon: O Agente Público e Político*. São Paulo: USP, 2009 - tese de doutorado.

SANTOS, Suelene Maria dos. *Movimentos sociais indígenas: cidadania e identidade*. Anais do Simpósio Nacional de História da UEG e Fórum de Ensino de História, v. 3, n. 1, p. 611-620, 2014.

SCHWADE, Egydio; REIS, Wilson Braga. *1º Relatório do Comitê Estadual da Verdade-O genocídio do povo Waimiri-Atroari*. Comissão da Verdade, p. 92, 2012.

SCOLARO, Arcângelo. *Profecia e diálogo: uma análise sociocultural da Diocese de Goiás 1967-1998*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2001.

SERBIN, Kenneth P. *Diálogos na sombras: bispos e militares, tortura e justiça social na ditadura*. Trad. Carlos Eduardo Lins da Silva. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SKIDMORE, Thomas E. *Brasil: de Castelo a Tancredo, 1964-1985*; trad. Mario Salviano Silva. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

SUESS, Paulo. *A causa indígena na caminhada e a proposta do CIMI 1972-1989*. Petrópolis: Vozes, 1989.

_____. *Romper o mal estar na missão: Os Povos Indígenas e a Igreja pós-conciliar*. Perspectiva Teológica, v. 34, n. 92, 2010.

_____. *Pastoral Indigenista nos anos 80*. Revista de Cultura Teológica., n. 14, p. 117-138, 1996.

TABORDA, Francisco. *Cristianismo e culturas indígenas: impasses e dilemas da prática evangelizadora*. Petrópolis: Vozes, 1996.

TORAL, André A. *Os índios negros ou os Carijó de Goiás: a história dos Avá-canoeiros*. Revista de Antropologia, USP, 1986.

_____. *Ao longo do Araguaia*. CEDI. In: Povos Indígenas do Brasil, 1982.

VELHO, Otávio Guilherme. *Capitalismo autoritário e campesinato: um estudo comparativo a partir da fronteira em movimento*. Difel, 1979

WAGLEY, C. *Uma comunidade Amazônica*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988.

Y-JUCA PIRAMA. "O índio: aquele que deve morrer". In: SUESS, Paulo (org.) *Em defesa dos povos indígenas: documentos e legislações*. São Paulo: Edições Loyola, 1980.

DOCUMENTOS, RELATÓRIOS E PERIÓDICOS.

ACERVO ISA. ACONTECEU ESPECIAL, CADERNO ISA, 1980.

ACERVO ISA. ACONTECEU ESPECIAL, CADERNO ISA, 1982.

ACERVO ISA, ACONTECEU ESPECIAL, CADERNO ISA, 1984.

AVALIAÇÃO DA CAMINHADA DO CIMI: 1978-1983. (MIMEOGRAFADO: ARQUIVO DIOCESE DE GOIÁS)

BOLETIM DO CIMI. Brasília: Conselho Indigenista Missionário, 1982.

BOLETIM DO CIMI, Brasília: Conselho Indigenista Missionário, 1974.

BOLETIM DO CIMI, Brasília: Conselho Indigenista Missionário, 1977.

BOLETIM DO CIMI, Brasília: Conselho Indigenista Missionário, 1978.

BOLETIM DO CIMI. Brasília: Conselho Indigenista Missionário, Ano VI, nº 41, outubro de 1977.

DOCUMENTO FINAL DA PRIMEIRA ASSEMBLEIA GERAL DO CIMI, 1975. In: PREZIA, Benedito. *Caminhando na luta e na esperança: retrospectiva dos últimos 60 anos da pastoral indigenista e dos 30 anos do CIMI*. São Paulo: Edições Loyola 2003.

DOCUMENTO FINAL DA SEGUNDA ASSEMBLEIA GERAL DO CIMI, 1977. In: PREZIA, Benedito. *Caminhando na luta e na esperança: retrospectiva dos últimos 60 anos da pastoral indigenista e dos 30 anos do CIMI*. São Paulo: Edições Loyola 2003.

DOCUMENTO FINAL DA TERCEIRA ASSEMBLEIA GERAL DO CIMI, 1979. In: PREZIA, Benedito. *Caminhando na luta e na esperança: retrospectiva dos últimos 60 anos da pastoral indigenista e dos 30 anos do CIMI*. São Paulo: Edições Loyola 2003.

INFORMATIVO SEM-TERRA, 1983. (mimeografado: Arquivo Diocese de Goiás)

INFORMATIVO LUTA INDÍGENA, 1976, maio, nº 02.

JORNAL O POPULAR, 20/05/1982.

JORNAL O POPULAR, 18/04/1982.

JORNAL O GLOBO, 17/01/1982.

JORNAL FOLHA DE GOIÁZ, 19/01/82.

JORNAL DO BRASIL, 20/01/82.

JORNAL O GLOBO, 21/01/82.

JORNAL DO TOCANTINS, 04/02/1985.

- O PORANTIM, Ano I, n. 03, Brasília-DF, jul. 1978,
- O PORANTIM, Ano II, n. 06, Brasília-DF, jan. 1979.
- O PORANTIM. Ano VII, n. 76, Brasília-DF, jun.1985.
- O PORANTIM, Ano VIII, n. 82, Brasília-DF, dez.1985.
- O PORANTIM, Ano IV, n. 36, Brasília-DF, jan/fev. 1982.
- O PORANTIM, Ano I, n. 03, Brasília-DF, jul. 1978.
- O PORANTIM, Ano II, n. 12, Brasília-DF, out. 1979.
- O PORANTIM, Ano V, n. 40/41, Brasília-DF jun/jul 1982.
- O PORANTIM, Ano III, n. 23, Brasília-DF out. 1980.
- O PORANTIM, Ano VI, n. 57, Brasília-DF, Nov. 1983.
- O PORANTIM, Ano V, n. 40/41, Brasília-DF jun./jul. 1982.
- REGIMENTO INTERNO do CIMI (Arquivo da Diocese de Goiás)
- RELATÓRIO DA FUNAI. Diretoria de Assuntos Fundiários da FUNAI, 1989. (Arquivo Diocese de Goiás).
- RELATÓRIO DE AVALIAÇÃO DO CIMI, de 1997. (Arquivo Diocese de Goiás)
- RELATÓRIO DO SECRETARIADO do CIMI, 1975-1979 (Arquivo CIMI em Brasília)
- RELATÓRIO DAS ATIVIDADES DO CIMI – 1975-1977. (Arquivo Diocese de Goiás)
- RELATÓRIO DO SECRETARIADO DO CIMI, 1975-1979. (Arquivo Diocese de Goiás)
- RELATÓRIO DA ASSEMBLEIA GERAL DO CIMI, 1983. (Arquivo Diocese de Goiás)
- RELATÓRIO DE PASTORAL INDIGENISTA, 1986. (Arquivo Diocese de Goiás)
- RELATÓRIO: A CAMINHADA DOS 11 ANOS DO CIMI, Itaiçi, 1983. (Arquivo Diocese de Goiás)
- RELATÓRIO DE PASTORAL INDIGENISTA, 1986. (Arquivo Diocese de Goiás)
- RELATÓRIO DA IV ASSEMBLÉIA DO CIMI, 1981. (Arquivo Diocese de Goiás)
- RELATÓRIO DO SECRETARIADO DO CIMI 1975-79 (Arquivo da Diocese de Goiás)
- RELATÓRIO DAS ATIVIDADES DO CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO – CIMI: 1975-1977 (Arquivo da Diocese de Goiás)