



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Ana de Melo

*O Conselho Indigenista Missionário na trajetória dos Movimentos Indígenas
no Brasil (1972-1988)*

Rio de Janeiro

2020

Ana de Melo

***O Conselho Indigenista Missionário na trajetória dos Movimentos Indígenas no Brasil
(1972-1988).***

Tese apresentada, com requisito parcial para a obtenção do título de doutora, ao Programa de Pós-Graduação em História Política da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: História Política

Orientador: Edgard Leite Ferreira Neto

Rio de Janeiro

2020

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CEH/A

M528 Melo, Ana de.
O Conselho Indigenista Missionário na trajetória dos Movimentos Indígenas
no Brasil (1972-1988) / Ana de Melo. – 2020.
178 f.

Orientador: Edgard Leite Ferreira Neto.
Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas.

1. Brasil – História – Teses. 2. Igreja Católica – Teses. 3. Indígenas – Teses.
4. Missões – Teses. I. Ferreira Neto, Edgard Leite. II. Universidade do Estado
do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

es

CDU 9(81)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta
tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Ana de Melo

*O Conselho Indigenista Missionário na trajetória dos Movimentos Indígenas no Brasil
(1972-1988)*

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Política, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro como requisito parcial para obtenção do título de doutor.

Aprovado em: 18 de junho de 2020

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Edgard Leite Ferreira Neto (Orientador)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof. Dr. José Ribamar Bessa Freire
Centro de Educação e Humanidades - UERJ

Prof. Dr. Antonio Carlos de Azevedo Ritto
Instituto de Matemática e Estatística - UERJ

Prof. Dr. João Pacheco de Oliveira
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof.^a Dr.^a Cláudia Barbosa Teixeira
Faculdade São Bento do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro

2020

DEDICATÓRIA

Dedico essa tese aos meus filhos amados Pedro e Bernardo

AGRADECIMENTOS

A gratidão é o melhor dos sentimentos, pois enche nosso coração de alegria ao perceber quanta ajuda tivemos ao longo do caminho. Sendo assim, inicio agradecendo a Deus pela oportunidade de colocar em meu caminho pessoas tão especiais.

O presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior- Brasil.(CAPES). Código de financiamento 001.

Aos professores e funcionários do Programa de História Política da UERJ que contribuíram para meu crescimento.

Aos professores João Pacheco de Oliveira e José Ribamar Bessa Freire que me trouxeram todo o encantamento pela História indígena, e aprendizado através dos seus textos, aulas e debates que me mostraram elementos que fizeram amadurecer minha pesquisa.

Ao professor Edgard Leite, muito carinho pela paciência e atenção a mim delegada durante todo período de orientação, ensinando o caminho a ser seguido para meu amadurecimento.

Agradeço à minha família, Bernardo, Pedro, Nadir, Ruth, Penha e Gabriela Carvalho por todo suporte e paciência nesses quatro anos de pesquisa e por sempre acreditaram em mim.

Ao meu companheiro de jornada e marido Dejailson Louzada pelo apoio incondicional, pelas revisões de texto em sábado de sol e toda paciência e amor nos momentos mais críticos.

Às amigas e amigos que me apoiaram, incentivaram, ampararam nos piores momentos, sendo debatedores, revisores e que deixam minha vida mais alegre: Cátia Louzada, Iamara Viana, Lucimar Felisberto, Clarice Campos, Rita Alves, Aline Hoche, Elisa Cristo, Fábio Gonçalves e Murielly Victor.

Todo meu carinho aos colegas de jornada, que tornaram mais suaves as ansiedades acadêmicas, que desejo que ultrapasse o espaço acadêmico: Ana Beatriz Pestana e aos amigos do Núcleo de Estudos e Pesquisas de História da Igreja Católica (NEPHIC) - Claudia Barbosa, Celeste Ferreira, Fred Morato e Carlos Henrique Lopes.

TUBI TUPY¹

Eu sou feito do resto de estrelas
Como o corvo, o carvalho e o carvão
As sementes nasceram das cinzas
De uma delas depois da explosão
Sou o índio da estrela veloz e brilhante
Que é forte como o jabuti
O de antes de agora em diante
E o distante galáxias daqui

Canibal tropical, qual o pau
Que dá nome a nação, renasci
Natural, analógico e digital
Libertado astronauta tupi
Eu sou feito do resto de estrelas
Daquelas primeiras, depois da explosão,
Sou semente nascendo das cinzas,
Sou o corvo, o carvalho, o carvão

Meu nome é tupy
Guaicuru
Meu nome é Peri
De Ceci
Sou neto de Caramuru
Sou Galdino, Juruna e Raoni
E no Cosmos de onde eu vim
Com a imagem do caos
Me projeto futuro sem fim
Pelo espaço num tour sideral
Minhas roupas estampam em cores
A beleza do caos atual
As misérias e mil esplendores
Do planeta Neanderthal

Meu nome é tupy
Guaicuru
Meu nome é Peri
De Ceci
Sou neto de Caramuru
Sou Galdino, Juruna e Raoni

¹Compositores: Lenine E Carlos Rennó.

RESUMO

MELO, Ana de. **O Conselho Indigenista Missionário na trajetória dos Movimentos Indígenas no Brasil (1972-1988)**. 2020. 178 f. Tese (Doutorado em História Política) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

A presente pesquisa aborda a relação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), (instituição missionária pertencente à Igreja Católica) com os povos indígenas. Inserindo-se na linha de pesquisa Política e Cultura, procura-se discutir os conceitos como democracia, cidadania e movimentos sociais. Esta tese possui como objetivos principais desenvolver um debate sobre a rede de relações tecidas pela sociedade civil com os povos indígenas através das missões católicas e elucidar como dialogam com o Estado brasileiro. Essas alianças reforçaram as articulações políticas desses povos, dando visibilidade às suas reivindicações (principalmente na região amazônica) e formando uma nova configuração política, a partir da década de 1970, que ocasionou o desenvolvimento de um protagonismo indígena que culminou numa importante participação na formulação da Carta Constitucional de 1988. Nessa relação repleta de nuances, observamos que as alianças foram importantes para o fortalecimento da luta por direitos e da reelaboração de suas culturas em busca da inserção sociopolítica no Estado brasileiro, um caminho árduo e repleto de paradoxos.

Palavras-chave: Igreja Católica. Movimentos Indígenas. Missões.

ABSTRACT

MELO, Ana de. **The Indigenous Missionary Council in regards to the course of Indigenous Movements in Brazil (1972-1988)**. 2020. 178 f. Tese (Doutorado em História Política) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

This research addresses the relationship of the Indian Missionary Council (missionary institution belonging to the Catholic Church) with indigenous peoples. Inserting in the line of research Politics and Culture seeks to discuss the concepts such as democracy, citizenship and social movements. This thesis has as main objectives to develop a debate about the network of relationships developed by civil society with indigenous peoples through Catholic missions and how they dialogue with the Brazilian State. These alliances strengthened the political articulations of these peoples, giving visibility to their claims (especially in the Amazon region) and forming a new political configuration, from the 1970s, which led to the development of an indigenous protagonism that became known as the Indigenous Movement. In this relationship full of nuances, we observed that the alliances were important for the strengthening of the struggle for rights and the re-elaboration of their cultures in search of the sociopolitical insertion in the Brazilian State, an arduous path full of paradoxes.

Keywords: Catholic church. Indigenous movement. Missions.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 -	Curso indigenista CIMI-Norte Fonte: Boletim do CIMI N°39 1977	88
Figura 2 -	Charge Mário Adolfo Fonte: Porantim n°06 de 1979.....	96
Figura 3 -	charge Henfil. Fonte: Bol.do Cimi n°54 de 1979.....	96
Figura 4 -	Ato contra o projeto de Emancipação em São Paulo.	99
Figura 5 -	1° Assembleia Indígena. Diamantino/MT. 1974.....	105
Figura 6 -	6° Assembleia Indígena .29 a 31/12/1976.....	108
Figura 7 -	Cadernos do PT-1980.	122
Figura 8 -	Charge Chico.....	128
Figura 9 -	Pronunciamento do líder Marçal de Souza e Lino.	129
Figura 10 -	Juruna e o Papa João Paulo II em sua visita ao Brasil em 1980	130
Figura 11 -	O deputado Ulisses Guimarães recebendo a "proposta unitária"	135

LISTA DE SIGLAS

ABA -	Associação Brasileira de Antropologia
ANC -	Assembleia Nacional Constituinte
APIB -	Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
BID -	Banco Interamericano de Desenvolvimento
BM -	Banco Mundial
CADAL -	Conselho Acadêmico da América Latina
CEB -	Comunidades Eclesiais de Base
CEDI -	Centro Ecumênico de Documentação e Informação
CELAM -	Conselho Episcopal Latino-Americano
CNBB -	Conselho Nacional dos Bispos do Brasil
CIMI -	Conselho Indigenista Missionário
CMI -	Conselho Mundial da Igrejas
FMI -	Fundo Monetário internacional
FUNAI -	Fundação Nacional do Índio
OAB -	Organização dos Advogados do Brasil
OIT -	Organização Internacional de Trabalho
ONU -	Organização das Nações Unidas
OPAN -	Operação Anchieta
PAC -	Programa de Aceleração do Crescimento
PDT -	Partido Democrático Trabalhista
PIA -	Posto Indígena de Atração
PIN -	Posto Indígena de Nacionalização
PT -	Partido dos Trabalhadores
SPILTN -	Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais
SPI -	Serviço de Proteção aos Índios
T.I -	Terra Indígena
UNESCO -	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura
UNI -	União das Nações Indígenas
UNIND-	União das Nações indígenas

SUMÁRIO:

	INTRODUÇÃO	11
1	MISSÕES CATÓLICAS: A INTENÇÃO DIVINA DO COLONIZADOR	16
1.1	O cristianismo e sua missão	16
1.2	Jesuítas: os soldados de Cristo	18
1.3	Da liberdade dos índios	27
1.4	O Diretório dos Índios	32
1.5	As missões católicas no projeto imperial	38
1.6	A institucionalização da Igreja frente a laicização do Estado Brasileiro	45
1.7	A política indigenista republicana e as missões católicas	49
2	A IGREJA CATÓLICA E OS MOVIMENTOS SOCIAIS NA AMÉRICA LATINA	59
2.1	A Igreja Católica na América latina	60
2.2	O surgimento de Movimentos sociais nos anos de 1970 e o processo de decolonialidade	69
2.3	Missões católicas: transformações ou adaptações?	76
2.4	Teologia e embates	81
3	O CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO: ORIGENS E ATUAÇÕES	86
3.1	O Conselho Indigenista Missionário	86
3.2	As assembleias indígenas	103
3.3	Os Movimentos Indígenas e a relação com o CIMI	111
3.4	Política indigenista: autonomia e dependência	116
4	A CONSTITUIÇÃO E UM NOVO COMEÇO	119
4.1	A questão indígena no cenário político nacional na década de 1980	120
4.2	A visibilidade internacional	124
4.3	A Constituinte	131
4.4	Fortalecimento e autonomia dos Movimentos Indígenas	141
	CONCLUSÃO	148
	REFERÊNCIAS	152
	ANEXO A - Documentos do CIMI	163
	ANEXO B - Documentos oficiais e midiáticos da Constituinte	168

INTRODUÇÃO

No dia sete de outubro de 2019, Papa Francisco caminhou pelas ruas do Vaticano, cercado de indígenas, padres e bispos dando início ao *Sínodo da Amazônia*². No dia anterior, no discurso de abertura, Papa Francisco - o primeiro papa latino-americano - ressaltou apoio aos mártires que perderam sua vida na Amazônia e aos que dedicaram seus esforços a essa missão, dedicando o sínodo a eles.³ Concomitantemente um grupo de indígenas visitava alguns países europeus em reuniões para difusão e debate sobre a questão indígena sob o lema “*Nenhuma gota a mais*”, denunciando a situação dos povos indígenas no Brasil.

No ano de 2019, temas como Amazônia, mineração em terras indígenas, identidade, cidadania, progresso, queimadas criminosas, Organizações Não Governamentais, interesse internacional na Amazônia, entre outro, eclodiram na mídia brasileira, na mídia internacional e nas redes sociais da internet.

Com a eleição de um governo conservador e que se propunha tirar o Brasil da crise econômica que se instalara, o binômio progresso versus povos indígenas reapareceu de forma contundente. A imagem de que os povos indígenas são entrave para a exploração das riquezas naturais, contrapõem-se a uma corrente ideológica que identifica esses povos como guardiões do meio ambiente. Retoma-se, então, um plano colonizador para esses povos, principalmente na região amazônica, e a questão indígena ganha grande visibilidade.

Em setembro de 2019, em seu primeiro discurso na abertura da Assembleia Geral da Organização das Nações Unidas (ONU), o Presidente do Brasil, Jair Messias Bolsonaro reforçou uma polêmica iniciada desde o segundo dia do seu mandato quando retirou a responsabilidade da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) do Ministério da Justiça e a transferiu para o Ministério da Agricultura.

O discurso de Bolsonaro repercutiu de forma alarmante: ele falou sobre o interesse internacional na Amazônia Brasileira, sobre soberania nacional, e preservação do meio ambiente, deixando claro que “o Brasil não vai aumentar para 20% sua área já demarcada como terra indígena, como alguns chefes de Estados gostariam que acontecesse”⁴ e defendeu a ideia de integração do indígena brasileiro, revelando uma política colonizadora e assimilacionista, que havia saído da pauta governamental nas últimas décadas, pelo menos de forma discursiva.

² Assembleia periódica de bispos de todo o mundo que, presidida pelo papa, se reúne para tratar de assuntos ou problemas concernentes à Igreja universal.

³ HOMILIA DO PAPA FRANCISCO XXVII Domingo do Tempo Comum, 6 de outubro de 2019 disponível em https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2019/documents/papa-francesco_20191006_omelia-sinodo-amazonia.html

⁴ Discurso de Abertura da assembleia geral da Organização das Nações Unidas (ONU)

O presidente direcionou sua crítica, ao indígena brasileiro, líder Kaiapó Raoni Mentikuri, liderança que desde os anos de 1980 tem grande ascendência internacional e participou ativamente da elaboração da nova carta constitucional de 1988. Segundo ele, algumas lideranças como Raoni “são usados como peça de manobra por governos estrangeiros na sua guerra informacional para avançar seus interesses na Amazônia.”⁵ e que o apoio de Organizações Não Governamentais (ONGS) nacionais e internacionais “teimam em tratar e manter nossos índios como verdadeiros homens das cavernas.”⁶

Nesse contexto, leu uma carta do *Grupo de Agricultores Indígenas do Brasil*⁷, reforçando o discurso progressista, afirmando uma necessidade de uma nova política indigenista e legitimando a liderança da *youtuber* indígena Ysani Kalapalo, que o acompanhou durante visita a ONU, formando aliança com algumas etnias terminando assim o que eles chamaram de “monopólio do senhor Raoni”.

Raoni, hoje aos 89 anos, respondeu, através da mídia televisionada, afirmando que voltou a falar em público por sentir a necessidade diante do novo governo. Cercado de aliados influentes como o Papa Francisco e o presidente da França, Emmanuel Macron, Raoni repetiu o discurso de trinta anos sobre a importância da Amazônia para o mundo e do indígena como guardião dessa biodiversidade.⁸

Estes discursos são interessantes porque eles não são novidade, eles retratam a relação do Estado Brasileiro com os povos indígenas, e a teia de relações nada homogêneas que se firmou ao longo de séculos.

Em termos populacionais, os números do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) indicam, a partir do Censo 2010, que os indígenas são hoje cerca de 817.963 indivíduos, equivalendo a 0,4% da população total do país⁹ ocupando 13% do território nacional, divididos entre 230 povos indígenas, falantes de 180 línguas diferentes.¹⁰ Toda essa diversidade é concentrada numa população numericamente reduzida, mas que demonstrou aumento populacional nas últimas décadas. Dessa população, 60% se concentram na área conhecida como Amazônia Legal¹¹, contendo também a maior parte das organizações indígenas.

⁵ *Ibidem*

⁶ *Ibidem*

⁷ Grupo criado em 2018 por indígenas do Mato Grosso com o apoio do Ministério da Agricultura

⁸ Entrevista dada ao programa dominical da Rede Globo de Televisão: *Fantástico*. em 28/09/2019

⁹ Segundo o IBGE, são exatamente 8.515.767,049 km². Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Área Territorial Brasileira. Disponível em:

¹⁰ Segundo dados da Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Esses dados divergem um pouco do levantamento do Instituto Socioambiental (ISA), que seriam cerca de 239 povos, e mais de 150 línguas

¹¹ A Amazônia legal foi delimitada em 1950 e engloba os Estados do Amazonas, Roraima, Rondônia, Amapá, Acre, Tocantins, Mato Grosso, Pará e Maranhão.

Ao analisarmos as políticas indigenistas, ao longo da história do Brasil, percebemos a importância das missões católicas para a inserção do indígena no mundo Colonial, Imperial e Republicano.

Esta tese apresenta como objeto o estudo das proposições do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), instituição ligada à Igreja Católica Apostólica Romana,¹² através da Confederação Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB)¹³ nas atuações junto aos Movimentos Indígenas, objetivos de uma missão religiosa de cunho político e social. Tendo como segundo objetivo, analisar a relação do Estado e do CIMI no período das décadas de 1970 e 1980, como origem dos Movimentos Indígenas e do papel desses movimentos na redemocratização brasileira.

A *questão indígena* desde a época colonial até a Constituição de 1988 foi vista como transitória, pois as políticas indigenistas estavam sempre voltadas à integração do indígena à sociedade circundante. Entretanto, a presença indígena no século XXI demonstra seu poder de negociação para sobrevivência física e cultural, visto que as relações interétnicas eram e são inevitáveis. Nesse sentido, as missões, que tinham o objetivo de cristianizar e civilizar, também mudaram seus objetivos para preservação da cultura indígena.

As missões religiosas no século XXI têm objetivos distintos daquelas realizadas no século XVI. Nos anos de 1970 houve uma virada estrutural no modo de pensar as missões, que passou de caráter de integração para preservação desses povos. Essa mudança se originou em grande parte na mudança estrutural de uma reforma política no seio da Igreja católica. As missões abriram um espaço de sociabilidade e atuação política independentemente da evangelização, propondo novas diretrizes que articulavam o trabalho missionário às problemáticas sociais, baseadas na *Teologia da Libertação* e nos conceitos de *inculturação* e de *mediação cultural*.

Os limites temporais dessa pesquisa estão inscritos na segunda metade do século XX, mais precisamente entre 1972 a 1988. Nesse período vemos acentuarem as ações pró-indígenas e todo um discurso de preservação desses povos. Temos, então, o indigenismo oficial realizado pelo Estado através da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), o alternativo realizado por Organizações Não Governamentais e religiosas e ainda um indigenismo realizado pelo próprio indígena em busca de uma voz que seja sua, sem necessidade de interlocutores junto ao Estado Brasileiro.

A missão deixa de ser uma evangelização explícita que seria a catequese e passa ser implícita que seria o testemunho na ação social, na criação de uma identidade e memória local do grupo indígena de atuação. Logo a missão seria uma resposta contra a colonização cultural

¹² Instituição religiosa baseada nas doutrinas de Jesus Cristo

¹³ Conferência permanente que congrega os bispos do Brasil.

sofrida pelos indígenas. Essa vertente cristã faz analogias das vítimas de desigualdades sociais e econômicas, com o sacrifício de Cristo na cruz, assim o reconhecimento do sofrimento alheio e a redistribuição dos bens de consumo são eixos importantes na ação missionária.

O transcendental abre espaço para o real e agora em busca de um futuro mais digno para todo ser humano. A visão dos sinais dos tempos são interpretados como motivos para agir. A esperança é por um mundo melhor na Terra e não somente no paraíso.

A pesquisa da história indígena contemporânea foi até pouco tempo quase que exclusividade da antropologia, desta forma os autores que debatem o tema proposto são, em sua maioria, antropólogos. Desta forma, a pesquisa histórica da trajetória dos Movimentos Indígenas é de extrema relevância histórica e política, uma vez que constituem grupos políticos atuantes na democracia brasileira.

Para realizar este trabalho, optou-se pela análise de documentos do Conselho Indigenista Missionário, como manifestos e atas das *assembleias indígenas*, na tentativa de abranger a ideologia empreendida nas ações deste e a participação dos povos indígenas nessa política.

Os discursos proferidos na documentação produzida pela instituição serão nosso fio condutor para analisarmos o pensamento missionário dentro de uma política indigenista brasileira, desde sua criação em 1972, até o ano de 1988, ano da promulgação da nova Carta Constitucional. Utilizamos também a legislação que delimita a política indigenista no Brasil, como *decretos* e o *Estatuto do Índio*.

Objetivando investigar o discurso do CIMI com a sociedade civil, analisamos notícias e campanhas de cunho Nacional (vinculadas às publicações da instituição), os periódicos *Porantim*, *Boletim do CIMI* e do jornal *Estado de São Paulo*, jornal de grande circulação que entrou em embate com o CIMI.

Buscando entender a prática do CIMI, utilizamos entrevistas primárias e secundárias e materiais teológicos produzidos no período estudado.

Em relação ao conteúdo, esta tese é composta por quatro capítulos: *Missões Católicas: a intenção divina do colonizador; A Igreja Católica e os Movimentos Sociais na América Latina; O Conselho indigenista Missionário: origens e atuação e; A constituição e um novo começo*.

O primeiro capítulo apresenta um panorama das missões como parte do *modus operandi* da Igreja Católica que se propõe universal, portadora da *Boa nova* a todos os seres humanos e que caminhou junto a um projeto colonizador dos Estados Português e Espanhol, unindo cruz e espada na expansão marítima. Essa parceria perpassou toda história do Brasil, mesmo depois da Independência, e período republicano. O padrão eurocêntrico como uma cultura superior a qual os indígenas deveriam ser civilizados embalou as políticas destinadas a

esses povos, nesse sentido as missões serviram de forma eficaz nos projetos governamentais, sendo utilizadas também pelos indígenas como forma de negociação frente a sociedade circundante. Nessa situação de contato, as duas culturas foram impactadas e sofreram modificações, através das negociações e objetivos intrínsecos.

No capítulo II analisamos as condições políticas que permitiram uma mudança substancial nas missões católicas e as alianças que deram visibilidade a diversos Movimentos sociais. Essa transformação se origina em grande parte da mudança estrutural de uma reforma política no seio da Igreja católica, a partir dos anos de 1960, seguindo as mudanças políticas globais. A evangelização passa a ser vista como algo independente da cultura, abrindo um espaço de sociabilidade e atuação política independentemente da evangelização, propondo novas diretrizes que articulavam o trabalho missionário às problemáticas sociais, baseados na *Teologia da Libertação* e nos conceitos de *inculturação* e de *mediação cultural*.

No capítulo III nos debruçamos sobre o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e sua contribuição para o fortalecimento dos Movimentos Indígenas no Brasil. Criado com o objetivo de implementar mudanças missionárias de acordo com as novas diretrizes conciliares. Procuramos apreender a ideologia desenvolvida durante sua atuação, no período que se enquadra essa pesquisa, e os conflitos e contradições que englobam a prática da instituição.

E finalmente no capítulo IV escolhemos a formulação da nova carta constitucional de 1988 como um ponto culminante para os Movimentos Indígenas, que mostraram a força das redes de relações construídas em busca de uma abertura política e o fortalecimento de um Estado pluricultural. Os povos indígenas, e o CIMI, tiveram um papel relevante nesse processo, que modificou e ampliou os direitos indígenas no campo jurídico.

A hipótese central dessa tese, que pretendemos desenvolver ao longo dos quatro capítulos, é que o papel político desempenhado pelo CIMI, mesmo sendo agregador e promotor da causa indígena, atende as necessidades missionárias diante de um novo ideário político e científico do século XX, num enquadramento da Igreja de acordo com as mudanças na sociedade. Como os indígenas utilizaram essas mudanças politicamente também pretende ser percebida.

Sendo assim, a presente tese propõe-se a discutir as articulações políticas que mostram às conexões e tensões que ocorrem nas relações entre os indígenas, a sociedade civil e o Estado brasileiro no campo político, buscando contribuir para o avanço dos estudos sobre os Movimentos Indígenas

1 MISSÕES CATÓLICAS: A INTENÇÃO DIVINA DO COLONIZADOR

Ao pensarmos sobre as práticas do Conselho Indigenista Missionário,¹⁴ como uma atividade evangelizadora da Igreja Católica Apostólica Romana na contemporaneidade, faz-se necessário debater as relações missionárias ocorridas antes de sua criação, analisando como estas missões dialogaram com as políticas indigenistas, bem como a legislação e pensamentos que as embasavam durante os períodos colonial e imperial.

1.1 O cristianismo e sua missão

O cristianismo é uma religião monoteísta, que segue os preceitos e dogmas pregados por Jesus Cristo. Tendo sua origem no pensamento filosófico e religioso judaico, o cristianismo iniciou uma nova concepção no ocidente quando no ano de 380 d. C o Imperador Teodósio I o transformou em religião oficial do Império Romano.¹⁵ Assim a expansão do Império levava a mensagem cristã, tornando-a uma das religiões mais abrangentes do mundo ocidental.

A Igreja Católica Apostólica Romana, já em seu nome, elucida algumas de suas características. Ela é presidida por um apóstolo responsável por manter os ensinamentos de Cristo (o Papa) e se propõe universal, significado grego para palavra católica.

Dentro da concepção mítica cristã, a Terra é a manifestação de Deus em toda sua perfeição, mas o homem perdeu esse vínculo através do pecado e deu origem aos males vividos. Sendo assim, Jesus Cristo veio ao mundo como Deus encarnado para restaurar o elo entre o divino e o homem.¹⁶ A Igreja católica então, tem como missão transmitir ao mundo a mensagem de Deus e “abençoar o mundo dado, tornando-o de novo uma verdadeira transparência da glória divina”¹⁷, restabelecendo, assim, a ordem e a promessa de Deus de “ide por todo mundo e pregai o evangelho a toda criatura”¹⁸. Logo a natureza missionária da Igreja, “coloca no centro de suas preocupações não a si mesma, mas o reino que ela anuncia como libertação de todos[...] para que vivam a plena comunhão com Deus e entre si”.¹⁹ Como elucida Paulo Suess

¹⁴ Doravante, citado pela sigla CIMI.

¹⁵ SILVA, Kalina Vanderlei. “Dicionário de conceitos históricos” São Paulo. Ed. Contexto, 2010 3.ed. p.79

¹⁶ AZZI, Riolando. “cristandade colonial. Mito e ideologia” Ed. Vozes. Petrópolis, 1987. p. 30

¹⁷ *Ibidem*, p.32

¹⁸ Bíblia Sagrada, “Livro de Marcos” Capítulo 16 versículo 15.

¹⁹ DGAE- Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil-CNBB apud.Suess. Paulo. “Introdução à teologia da Missão”. Petrópolis. Ed.Vozes.2015.

Sua condição é a liberdade e a dignidade que lhe conferiu o seu criador; sua lei é o mandamento novo de Jesus; sua meta é o reino de Deus. No espírito Santo é enviada para articular universalmente os povos numa grande “rede” de solidariedade. Do enviam nascem comunidades pascais que tentam contextualizar a utopia do primeiro dia da nova criação. Das comunidades nascem o envio. A missão, com seus dois movimentos, a diástole do envio à periferia do mundo e sístole que convoca, a partir dessa periferia, para a libertação do centro, é o coração da Igreja. Sob a senha do Reino propõe um mundo sem periferia e sem centro. (Suess, 2015.p.19)

O mundo pertence a Deus no conceito da *Orbis Christianus*, que é uma “doutrina medieval que representava o ideal de um mundo cristão coadunado sob a autoridade do Papa - herdeiro do domínio material e espiritual sobre todos os povos, legado por Cristo a São Pedro - e de um Imperador Cristão.”²⁰ Sendo assim, o caráter universal do cristianismo era justificado e o território pertencente a Deus, e “dado” ao seu povo escolhido: o povo cristão.

Imbuídos desse espírito de propagação da fé, é que os primeiros portugueses chegam ao continente americano e o sucesso da colonização esteve diretamente ligado ao êxito do serviço missionário. Conforme elucida, Serge Gruzinski

o cristianismo do Renascimento era mais um modo de vida do que um conjunto bem definido de crenças e rituais: englobava a educação, a moral, a arte, a sexualidade, as práticas alimentares, as relações de casamentos, ritmava a passagem do tempo e os momentos fundamentais da vida. Por todas essas razões, a cristianização foi um elo essencial da ocidentalização do Novo Mundo.” (GRUZINKI, 2003. p.98)

A ocidentalização é um processo entendido através da expansão da cultura europeia por todo mundo, buscando um “idioma planetário”, que ocorre pela conquista e colonização onde o cristianismo desempenha um papel fundamental.²¹

O sistema de padroado, fazia do Rei de Portugal chefe religioso e civil, devendo expandir a fé cristã nos lugares de seus domínios. Eles eram patronos das missões e responsáveis pelas instituições eclesiásticas. Tais direitos e deveres eram transferidos do papado para os monarcas através de Bulas papais²² e esse sistema se fortaleceu com a Guerra da Reconquista, na qual os cristãos expulsaram os muçulmanos da Península Ibérica. Essa guerra contra os infiéis ocorreu dentro do território e, posteriormente, fora dele, no momento em que Portugal toma proporções imperiais.

Ao chegarem à América no século XV, os europeus e conseqüentemente, o catolicismo passavam por grandes transformações, com a formação dos Estados Modernos e com dissidências que dividiram os fiéis, como as chamadas Reformas protestantes, iniciadas pelos religiosos Martinho Lutero, de origem alemã e João Calvino de origem francesa.

²⁰ GOMES, Renata Andrade. “Com que direito? Análise do debate entre Las Casas e Sepúlveda-Valladolid 1550-1551” in: Revista do Tribunal Regional Federal da 1ª região v.19 n°4 abril/2007

²¹ GRUZINKI, Serge. “O pensamento mestiço.” Companhia das letras. São Paulo 2001. p.40

²² BOXER, Charles. “O Império colonial português(1415-1825)” edições 70.Martins fontes. São Paulo.1969.p.224

Ocorreu então o que se denominou movimento de Contrarreforma ou Reforma Católica. Dessa forma, no Concílio de Trento (1545-1563) foram lançadas as bases para reformular e fundamentar os alicerces do cristianismo até então empregadas.

Dentro das decisões reformistas, a liturgia, pregação e confissão tomam papel de destaque²³, como também as boas obras em conjunto com a graça divina, rejeitando a ideia do protestantismo de que a salvação se alcançaria somente como dádiva de Deus.

O esforço para a manutenção das tradições da Igreja é visível: não se retira, por exemplo, a obrigatoriedade da missa em latim, ao invés de ser celebrada na língua do povo; o papa, como o único ungido capaz de interpretar a palavra de Deus, também é mantido; e há ainda uma preocupação com o aumento na participação do povo nos sacramentos e nas missas, vistos como primordiais para que o católico não se desviasse diante da novidade protestante.

Seguindo esse tripé, de manutenção das tradições, reforço da autoridade papal e a doutrinação do povo para uma verdadeira conversão, a contrarreforma também investiu na educação cristã, preparando o sacerdote de forma mais disciplinada no intuito de garantir a prática dos dogmas católicos.

As Ordens religiosas nesse momento aumentam seus espaços de atuação, pois como afirma o pedagogo Franco Cambi, os estudos teológicos proporcionam “o duplo escopo de frear o avanço da heresia protestante e difundir a religião católica nos países do Novo Mundo”.²⁴ Convergindo com os objetivos de expansão comercial europeia, as ações missionárias levaram junto a essas expedições a cruz como símbolo cultural europeu.

Conforme Eduardo Hooanaert exemplifica, só pelo fato de chegarem ao Novo mundo, os portugueses acreditavam que era a confirmação de que Portugal era o povo escolhido para realizar os “planos salvíficos de Deus”,²⁵ que seriam universalistas, doutrinários e guerreiros.

1.2 Jesuítas: os soldados de Cristo

É nesse contexto de reformas, de transformações de uma sociedade medieval para o que se convencionou, posteriormente, como Moderna que surge a Companhia de Jesus²⁶, Ordem fundada por Inácio de Loyola²⁷ junto com alguns amigos que estudavam na

²³ MULLETT, Michael. “A contra- reforma e a Reforma Católica nos princípios da Idade Moderna Europeia” trad. J. Santos Tavares. ed. Gradiva 1984 p.30

²⁴ CAMBI, Franco. “História da Pedagogia.” São Paulo: Editora Unesp. 1999. p. 256

²⁵ HOOANAERT, Eduardo. “A evangelização do Brasil durante a primeira época colonial” in: História da Igreja no Brasil tomo II/I ed, Paulinas/vozes. 4ªed. Petrópolis. 1992 p.24

²⁶ A Ordem foi criada em 27 de setembro de 1540 (*Regimini Militantis Ecclesiae*) pelo Papa Paulo III

²⁷ Sobre Inácio de Loyola : “O fundador da Companhia de Jesus nasceu no Castelo de Loyola, em Azpeitia, região basca ao norte da Espanha, em 1491. Filho de família cristã da nobreza rural, o caçula de 13 irmãos e irmãs foi batizado como Iñigo. Mais tarde, entretanto, mudaria seu nome, passando a assinar Inácio. Em 20

Universidade de Paris²⁸. O objetivo central era a difusão do cristianismo como declarado por Loyola:

Dedicar-se ao proveito das almas na vida e doutrina cristãs, e à propagação da fé por meio de pregações públicas, do ministério da palavra de Deus, dos exercícios espirituais e obras de caridade e, concretamente à formação cristã das crianças e dos ignorantes (Constituições da Companhia de Jesus 1997)

A Companhia de Jesus segue a premissa educacional em sua prática. Desde o seu surgimento, a instrução formal foi o ponto forte desta ordem, constituindo colégios que ficaram famosos pela disciplina e conhecimento erudito.

Apesar de não configurar como a única ordem a realizar missões no Brasil, os jesuítas constituem o braço forte desse projeto. Os documentos orientadores dessa ordem foram a Constituições jesuíticas (1540) e os Exercícios Espirituais (1548), redigidos por Inácio de Loyola. Estes textos ressaltam o pensamento de unidade e obediência ao poder central da Igreja para combater o pecado e salvar almas. Posteriormente, a *Ratio Studiorum* (1599)²⁹ normatizou a educação nos colégios e universidades jesuítas.

Segundo as Constituições jesuíticas, para entrar na ordem, o candidato deveria fazer votos de obediência, pobreza e castidade. A obediência ao Papa é destacada como o quarto voto, sendo reforçada em todo documento, inclusive não se podendo recusar em ir para o local onde lhe fosse convocado para servir.³⁰

De acordo com a antropóloga Cristina Pompa

a oferta jesuítica convergia com a demanda papal pela retomada de uma ação de tipo universalista. A Igreja contra reformista teve como característica principal a acentuação de seu universalismo, e por isso mesmo assumiu a direção da conquista espiritual. (POMPA, 2002, p.88)

de maio de 1521, ao tentar, sem sucesso, proteger Pamplona (capital de Navarra) dos invasores franceses, Inácio foi ferido por uma bala de canhão que, além de partir sua perna direita, deixou lesões na esquerda. O grave ferimento foi fundamental para a mudança radical que aconteceria em sua vida”. “Durante o período de convalescência no Castelo de Loyola, como não havia livros de Cavalarias —seus preferidos—, Inácio dedicou-se à leitura de *Vida de Cristo*, escrita por Ludolfo da Saxônia, e de uma coletânea *Vida dos Santos*. Foi após o contato com os livros religiosos que ele percebeu, com atenção e paciência, que as ambições mundanas lhe causavam alegrias efêmeras, meros prazeres, ao passo que a entrega a Jesus Cristo lhe enchia o coração de alegria duradoura. Essa consolação foi, para Inácio, um sinal de Deus”. <http://www.jesuitasbrasil.com/newportal/institucional/santoinacio-de-loyola>.

²⁸ “Afonso Salmeron, Diogo Laines, Francisco Xavier, Nicolau Babilha, Pedro Fabro e Simão Rodrigues” MESQUIDA, Peri. *Catequizadores de índios, educadores de colonos, soldados de Cristo: Formação de professores e ação pedagógica dos jesuítas no Brasil de 1549 a 1759 à luz do Ratio Studiorum*. Educar em revista, editora UFPR. Curitiba PR 2013. p. 236

²⁹ Conjunto de normas para orientação dos colégios jesuítas.

³⁰ “Além dos três votos indicados, a Companhia Professa faz ainda ao Sumo Pontífice, atual ou futuro, como Vigário de Cristo nosso Senhor, voto explícito de ir a qualquer parte onde Sua Santidade mandar, quer entre fiéis, quer entre infiéis, para qualquer fim que diga respeito ao culto divino ou ao bem da Religião cristã, sem escusa alguma nem exigências de ajuda material para a viagem” Constituições da Companhia de Jesus, II-A Primeiro Exame Geral que se há de propor a todos os que pedirem a admissão na Companhia de Jesus. Capítulo I. art. 7 p.41 São Paulo. Ed. Edições Loyola. 1997

Baseados na crença de que o trabalho de caridade contribui para a salvação da alma, o trabalho missionário ganha grande relevância, um diferencial das ordens que tinham como costume o confinamento nos mosteiros e uma religiosidade mais introspectiva como reafirmado pelo historiador José Maria Paiva

Para a igreja católica, o protestantismo era desvio da verdade e tinha de ser extirpado, porque feria a unidade da comunidade. A Companhia foi fundada para dar suporte institucional às reformas que visavam à renovação da igreja e como consequência, iria combater a heresia. (PAIVA. 2002. p.96)

Assim, a Companhia de Jesus foi primordial para a difusão do cristianismo e a reavaliação dos bons costumes e dogmas cristãos. Sendo criada antes do Concílio de Trento, teve grande influência sobre este, e colocando a obediência ao poder central da Igreja católica como base do seu trabalho.

Segundo o historiador Edgard Leite, a Companhia de Jesus encontrava-se desde o início de sua atuação como um movimento de vanguarda no âmago do catolicismo, expressando diretamente novas tendências religiosas, articulando novos valores sociais sem fugir da disciplina da Igreja. O uso da razão como forma de alcançar o entendimento divino, seria exemplo da junção do pensamento católico e do humanismo renascentista.³¹

O pensamento humanista católico têm suas bases nos pensadores clássicos, como Aristóteles, Santo Agostinho e São Tomás de Aquino. O homem e a razão possuem lugar de destaque sem abandonar a religião. O homem encontra o divino e se modifica através da razão vista com uma benesse divina.

Ao chegarem ao Brasil em 1549, junto com o primeiro governador Geral Tomé de Souza, os missionários deslocavam-se para os povoados indígenas³² na tentativa de conversão pela palavra e ensinar-lhes a doutrina.³³ Essa estratégia se mostrou ineficaz; primeiro pela pequena quantidade de padres para a imensa quantidade de indígenas, segundo pela dificuldade em manter um convívio contínuo diante do nomadismo indígena. Como explicitado por Serafim Leite:

Se os Padres se contentassem com percorrer as aldeias indígenas, além dos possíveis riscos, tirariam precário fruto. O que ensinavam um mês, por falta de exercício e de exemplo, estiolaria no outro. Quantas vezes, com o nomadismo intermitente dos Índios, ao voltarem os Padres a uma povoação, que deixaram animada pouco antes, em lugar dela achavam cinza! (LEITE, Serafim. t. II, p. 42)

³¹ LEITE. Edgard. “Notórios rebeldes” A expulsão da Companhia de Jesus da América portuguesa” 2000. UFF p.28

³² Optamos pelo termo indígena para designar os grupos étnicos pré-colombianos. Entretanto a maioria das fontes pesquisadas utilizam o termo índio e por isso as duas formas serão encontradas nessa tese

³³ LEITE, Serafim. História da Companhia de Jesus no Brasil, Rio de Janeiro : Instituto Nacional do Livro, 1938-1950, t. II, p. 46.

Seria necessária a sedentarização para que fossem convertidos, pois “dispersos pelo sertão, os Índios nem se purificariam de superstições, nem deixariam de se guerrear e comer uns aos outros.”³⁴

Assim, teve início o que Eduardo Hooanaert, chama de “ciclo missionário litorâneo”³⁵, com a junção de agrupamentos indígenas em torno do núcleo colonial, os chamados aldeamentos jesuíticos ou reduções.

Estes aldeamentos, eram realizados com as transferências das populações originárias para os locais de interesse da Coroa portuguesa, através dos chamados descimentos pois geralmente seguiam os cursos dos rios. Reunindo diversas etnias, estes movimentos representavam para os indígenas uma alternativa aos violentos massacres e escravização por eles sofridos por parte dos colonos, quando fora destes ³⁶.

Ao se converterem, os indígenas se tornavam aliados e garantiam o funcionamento da colônia fornecendo a mão de obra necessária para a manutenção do território e o desenvolvimento econômico. Ao aldearem os indígenas perto dos núcleos coloniais, os jesuítas buscavam impor sua crença, sua forma de trabalho, seus costumes e sujeitar o indígena a um novo modo de vida.

Os aldeamentos foram uma das muitas adaptações da colonização portuguesa no Brasil para o sucesso da mesma. A junção do poder religioso e civil foi primordial para o funcionamento das aldeias, onde se destacou o apoio dos Governadores Tomé de Souza e Mém de Sá (Primeiro e Terceiro governadores respectivamente).

Para John Monteiro, “o sistema de missões apresentava-se como solução para o dilema entre o provisionamento de braços para a economia colonial e o ideal da liberdade dos índios”³⁷

No pensamento do Frei Bartolomé de Las Casas, os indígenas seriam mais úteis se tratados com dignidade do que escravizados. Entre os autores que procuraram conceituar a ação missionária, Las Casas afirma que a fé encontrada entre os indígenas, delegava aos mesmos humanidade e acenava com a possibilidade de civilização. Em “O paraíso destruído”, o teólogo dominicano denuncia a violência empregada na colonização espanhola comparando-a ao próprio inferno. Inclusive declarando que:

³⁴ *Idem*, p. 42-43.

³⁵ HOORNAERT, Eduardo et al. História da Igreja no Brasil : ensaio de interpretação a partir do povo. Primeira época. 4. ed. Petrópolis. Ed.Vozes, 1992. p. 30

³⁶ ALMEIDA, Maria Regina Celestino. “Metamorfoses indígenas. Identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro.” 2ª ed. Editora FGV. 2013 p. 114, 115

³⁷ MONTEIRO, John Manuel. Os Guaranis e a história do Brasil meridional (séculos XVI-XVII). In: Carneiro da Cunha, Manuela (org.). História dos índios no Brasil. São Paulo, Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992, p. 487

E sei como certo que os índios sempre tiveram mui justo motivo de guerra contra os espanhóis e que os espanhóis nunca tiveram nenhuma guerra justa contra os índios senão que foram todas guerras diabólicas e muito injustas, mas que as que possam atribuir a qualquer tirano que existam no mundo” (LAS CASAS. 2008 p.36,37)

As descrições que ele mesmo chama de horrendas, despertam o desejo da produção de um manual para os missionários, pois em sua visão as ações do colonizador não condizem com a fé católica. Assim, escreveu o “Único modo de atrair todos os povos à verdadeira religião”³⁸. Nesse texto, Las Casas prega que o amor e o exemplo seriam a forma de conversão mais eficaz, pois deveriam ensinar “antes com suas vidas e depois com suas palavras”³⁹, não se apropriando dos seus bens e os ouvindo com dedicação.

Para ele, somente pelo testemunho de uma vida irrepreensível, os missionários converteriam todos os indígenas, já que os mesmos nada teriam para reclamar deles. Assim, segundo o pensamento de Las Casas, a catequese e o convívio seriam responsáveis pela conversão.

Observando que a colonização portuguesa se deu anos após a espanhola, pode-se afirmar que tais pensamentos já estavam disseminados na Igreja Católica, trazendo para esta uma missão de salvação inclusive física desses povos.

A catequese, vista como o ensinamento da palavra de Deus, e doutrinação para o conhecimento dos fundamentos na religião católica, era realizada em português e na “língua brasilica”, ou seja, a língua geral conhecida como nheguetu. Segundo Serafim Leite, umas das normas da Companhia era falar a língua local, e no Brasil não foi diferente:

Ao chegarem os padres ao Brasil, sem deixarem a portuguesa, verificaram que, para atrair e catequizar os índios, era indispensável saber a língua deles. Desta regra a desta verificação provieram múltiplas vantagens para a catequese e para a ciência. (LEITE, Serafim.1938.p.545)

No Brasil, a relação da Igreja católica com os indígenas não se dava apenas pela catequese, mas também por meio de negociações compensatórias. Como exemplo, podemos apontar os privilégios às lideranças indígenas (chamados de principais), doação de sesmarias⁴⁰ e pagamentos de salários.⁴¹ O próprio batismo, onde padrinhos presenteavam os indígenas e a manutenção de alguns costumes tradicionais, também serviam de atrativos para que os indígenas vislumbrassem vantagem no aldeamento e na formação de novas redes de socialização.

³⁸ LAS CASAS, Bartolomé. Único modo de atrair todos os povos à verdadeira religião: obras completas. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2005. p. 52. (Edição com prefácio de Frei Carlos Josephat)

³⁹ *Ibidem.* p.167

⁴⁰ lotes de terras doadas pela Coroa Portuguesa para colonos com o objetivo de cultivar tais terras.

⁴¹ Esses salários eram adquiridos através de mercadorias e não através de moeda corrente.

A catequese empregada pelos jesuítas utilizava-se de elementos da cultura indígena para propagar a fé cristã. A prática missionária foi sendo construída e ocasionou mudanças dentro das normas pré concebidas - o que a antropóloga Cristina Pompa chama de linguagem simbólica negociada - exemplificadas no teatro do Padre Anchieta, onde elementos visuais transmitiam a mensagem desejada; e na própria catequese, usando o tupi e relacionando divindades cristãs com as nativas.⁴²

Parece claro que a língua se coloca como um grande empecilho para a catequese dentre as dificuldades postas nas cartas do Jesuítas, principal documentação para se entender o fazer missionário, mas o aprendizado do tupi pelos padres jesuítas e a formação do Nheguetu, conhecido como língua geral, e falado nos aldeamentos, demonstra os esforços missionários para a transmissão da “boa nova”.

Mesmo utilizando elementos da cultura indígena, o objetivo final era a conversão ao cristianismo. E ser cristão, além de professar a fé e ser batizado, incluía o modo de viver europeu. O processo de ocidentalização ao qual os indígenas foram submetidos tiveram nos missionários seus maiores ícones e ocorreram

processos mais profundos e mais determinantes, como a evolução da representação da pessoa e das relações entre os seres, a transformação dos códigos figurativos e gráficos, dos meios de expressão e transmissão do saber, a mutação da temporalidade e da crença e, finalmente, a redefinição do imaginário e do real, no qual os índios deviam expressar-se e sobreviver, entre a obrigação e o fascínio.(GRUZINSKI, 2003. p.410.)

Apesar de termos relatos da pureza, inocência encontrada nos índios, e a criação do “mito do bom selvagem”, muitos dos seus hábitos incomodavam os jesuítas, como andarem nus, a poligamia, a antropofagia e o curandeirismo. Para o Padre Nóbrega, o mau exemplo dos colonos também atrapalhava a fidelidade dos indígenas à fé cristã. Como exemplificado no trecho abaixo em 1551:

Em estas partes depois que cá estamos, caríssimos Padres e Irmãos, se fez muito frutos. Os Gentios, que parece que punham sua bem-aventurança em matar os contrários e comer carne humana e ter muitas mulheres, se vão muito emendando, e todo o nosso trabalho consiste em os apartar disto; porque todo o demais ó fácil, pois não têm ídolos, ainda que há entre eles alguns que se fazem santos, e lhes prometem saúde, e vitória contra seus inimigos. Com quantos Gentios tenho falado nesta costa em nenhum achei repugnância ao que lhe dizia. Todos querem e desejam ser cristãos; mas deixar seus costumes lhes parece áspero. Vão com tudo pouco a pouco caindo na verdade.(NÓBREGA, 1988. p.114)

⁴²POMPA, Cristina. “Para uma antropologia histórica das missões” in: Monteiro, Paula (Org). “Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural.” São Paulo: Globo, 2006.p. 123

O choque cultural fez com que os jesuítas achassem que os indígenas fossem desprovidos de religião, que eram folhas em branco, prontas para serem escritas. Mas as dificuldades que surgiram mostraram que não, entretanto eles atribuíram isso aos “maus costumes”, ou seja, à cultura.

De acordo com Hélène Clastes, foi precipitado por parte dos portugueses deduzirem que os povos indígenas não tinham religião e que isso facilitaria a conversão. Para ela, isso ocorreu devido a dois fatores: primeiro por não compreenderem a religião tupi (não tinham templos, nem ídolos, nem sacerdotes) e segundo, por estes manterem em sigilo, cultos e lugares sagrados,⁴³ conseguindo, assim, forjar uma noção de fragilidade religiosa frente aos não índios.

Anos mais tarde do relato de Nóbrega, em 1554, o Padre Anchieta exorta sobre a importância de confirmação da fé antes do batismo, diante da inconstância dos índios:

Nesta aldeia, cento e trinta de todo o sexo e idade foram chamados para o catequismo e trinta e seis para o batismo, os quais são todos os dias instruídos na doutrina, repetindo as orações em português e na sua própria língua; o concurso e frequência das mulheres é maior; em cada domingo celebra-se missa para os mesmos; sendo muitos catecúmenos despedidos gravemente depois do ofertório, com dificuldade e gravemente o toleram, e nos rogam incessantemente que os promovamos ao batismo, o que é de cautela que se não faça, para que não voltem ao erro dos antigos costumes; porquanto, julgamos que não se lhes deve conceder o batismo senão depois de uma longa prova. (ANCHIETA. 1988 p.49)

Esse exemplo da ansiedade pela conversão e a rapidez com que voltam a práticas “pagãs”, foi amplamente debatido por Eduardo Viveiros de Castro em seu artigo “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem,”⁴⁴ fazendo alusão a um texto do Padre Antônio Vieira, que faz uma metáfora sobre a estátua de mármore e a estátua de murta. A conversão do indígena seria como a estátua de murta, que precisa constantemente ser podada, segundo o padre; e para o antropólogo, a cultura não é rígida como o mármore, mas flexível e moldável como a murta. O primeiro, como crítica, e o segundo, como elogio, contribuem para uma explicação da mobilidade e adaptação cultural.

De acordo com Viveiros de Castro, houve, nos aldeamentos, uma criação de uma nova cultura tanto para o europeu quanto para o indígena, não significando perda cultural, mas uma resignificação em que cada grupo se recria mantendo seu “ser”, sua memória e tradição. Uma transformação de novos símbolos que constroem outros sentidos ao mundo que se modificou. Cosmologias que se encontram e buscam significados intrínsecos.

⁴³ CLASTES, Hélène. “Terra sem mal” trad. Ribeiro, Renato Janine. Ed. Brasiliense, 1978. p.21,32

⁴⁴ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem” Revista de Antropologia. São Paulo, USP, 1992, v. 35, p. 21 -74.

Para exemplificar, seria interessante pensar em dois pontos de encontro da mitologia indígena e europeia: a noção de paraíso e o personagem mítico do pajé.

Assim, como os cristãos europeus possuíam a ideia de “paraíso”, os tupi-guarani também possuíam e o chamavam de “a terra sem males”, lugar de prosperidade e liberdade vivenciado num futuro.⁴⁵ Essas visões proféticas se encontraram formando o que alguns autores intitularam de religiosidade híbrida.

Ao chegarem à América os europeus tiveram uma visão endêmica que logo demonstrou o lado infernal, como explicitado por Sérgio Buarque de Holanda em “Visões do Paraíso”. Assim também o bom selvagem tinha seu lado demoníaco, contido nas práticas de poligamia, antropofagia e guerras. De acordo com Viveiros de Castro, para os missionários “sua inconstância derivava, portanto, da ausência de sujeição”⁴⁶, acreditava-se que “não tinham fé, nem lei, nem rei”. Assim, vários relatos mostram que se contrariados não exitavam em abandonar a fé cristã.

O pajé, ou xamã, na definição de Hélène Clastes, eram pessoas que se acreditava serem “capacitadas por seus dons particulares a desempenhar as mais diversas funções: curar os doentes, predizer o futuro, mandar na chuva ou no bom tempo”⁴⁷, responsáveis por expulsar o mal ou decretá-lo. Era respeitado e temido, mas também podia ser desacreditado. Para os missionários, os pajés eram tidos como falsos profetas, chamados reiteradamente como feiticeiros, ou ainda santos, logo, mesmo de forma contrariada se reconhecia o caráter místico desse personagem.

Esse personagem indígena e sua influência sobre os demais tiveram destaque junto aos jesuítas que lhes conferiram grande importância, tanto para desviar os indígenas da fé cristã, quanto pelos seus feitos. Os pajés, que se destacavam por serem temidos e respeitados, eram chamados de caraíbas e exerciam um grande poder político entre o mundo dos espíritos e dos humanos e entre as diversas aldeias.

Conforme elaborou Cristina Pompa, a relação religiosa é uma forma de entender o outro dentro da sua própria cultura. Para ela, “a linguagem religiosa parece tornar-se, assim, o terreno de mediação onde cada cultura pode tentar ler a diversidade da outra e onde a

⁴⁵ HOONAERT, Eduardo. “História do cristianismo na América Latina e no Caribe” São Paulo. Ed. Paulus, 1994, p.64,65

⁴⁶ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem” Revista de Antropologia. São Paulo, USP, 1992, v. 35, p.37

⁴⁷ CLAUSTES, Helene. op.cit p.34

alteridade pode encontrar seu sentido e, portanto, sua tradução em termos culturalmente compreensíveis”⁴⁸

Ainda de acordo com a antropóloga, existia um “jogos de espelhos” entre os padres e pajés, profetas representantes de suas crenças, que se misturavam entre profecias universalistas dos padres e as profecias dos indígenas de chegada do homem branco, também chamado de caraíba.⁴⁹

Todas estas invenções por um vocábulo geral chamam Caraiba, que quer dizer como coisa santa, ou sobrenatural; e por esta causa puseram este nome aos Portugueses, logo quando vieram, tem lo-os por coisa grande, como do outro mundo, por virem de tão longe por cima das águas (ANCHIETA, 1933.p. 332)

De acordo com o historiador Edgard Leite, a forma que os indígenas encontraram para explicarem as novidades tecnológicas e culturais trazidas pelos europeus era de uma “perspectiva mítica”⁵⁰ pois não teriam elementos internos para teorizarem sobre modos de viver e fazer tão diferentes como a metalurgia e a acumulação de bens.

Assim como os pajés, os padres jesuítas também efetivavam “curas”, faziam pregações inflamadas e disputavam o poder espiritual dos indígenas. Diversos relatos em cartas jesuíticas demonstram o mal estar em relação aos pajés, frequentemente acusados de serem responsáveis pelo desvio dos indígenas da fé cristã.

Viveiros de Castro levanta uma hipótese interessante que talvez para os indígenas a inconstância não era somente uma maneira de burlar os não índios em troca de bens materiais, para ele, em muitos, casos as "concessões" foram bem reais, e que os efeitos da introdução de bens e valores europeus sobre as estruturas sociais nativas foram profundos”⁵¹.

De acordo com Manuela Carneiro da Cunha, o que se vê como concessões ou perda cultural e que muitos pesquisadores acreditam ser resquícios de uma cultura destruída são escolhas dos sinais que vão continuar delimitando tal cultura, pois para ela, “a cultura tende ao mesmo tempo a se acentuar, tornando-se mais visível, e a se simplificar e enrijecer, reduzindo-se a um número menor de traços que se tornam diacríticos”.⁵² Logo, a escolha do que é eficaz para preservar a identidade do grupo e resistir à interferência é o que importa para

⁴⁸ POMPA, Cristina. “Religião como tradução: missionários, tupi e tapuia no Brasil colonial, Bauru: Edusc, 2003 p.43,44

⁴⁹ *Ibidem.* p.44

⁵⁰ LEITE, Edgard. *op.cit.* p.90.

⁵¹ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem” *Revista de Antropologia*. São Paulo, USP, 1992, v. 35, p.41

⁵² CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. 2.ed. São Paulo, Brasiliense, 1987. p.99

manutenção da cultura,⁵³ como também as escolhas de sinais e costumes incorporados do outro que tomam novos sentidos.

Nessa relação ambígua entre missionários e indígenas observa-se um leque de possibilidades: temos o indígena aldeado em vias de “civilização” sujeito a fugas e “inconstâncias”; temos o “tapuia”, que seria o indígena “infiel” falante de línguas de outro tronco linguístico que não o tupi guarani e que não se deixou aldear⁵⁴. Logo, para esse indígena observa-se outro tipo de tratamento: a guerra justa.

Muito mais que mera reprodução cultural, os processos históricos são “explicativos e transformadores das culturas dos povos”⁵⁵. Desta forma, o encontro de “novas humanidades” e novos “modos de viver” transformou tanto a cultura europeia como a americana.

Segundo Serge Gruzinski, os aprendizados de diversas ordens, como “(...) as estações do ano, os alimentos americanos, o convívio diário com índios e índias abalam os costumes e impõem esforços constantes da adaptação e interpretação”⁵⁶, pois tiveram que conseguir explicações para novas situações e criar soluções práticas. Contextos totalmente novos que exigem adaptação e inventividade para a sobrevivência numa “zona estranha”⁵⁷, um espaço desconhecido por todos, sendo construído na prática e contrapondo-se à teoria e ainda, construindo debates e pensamentos a partir dessa nova vivência. Um verdadeiro caos, em que ao arrumar, fazem-se novos arranjos mentais e culturais, onde o “conjunto ocidental e conjunto ameríndio evoluem, coexistem, e interagem (...) formando configurações diversas e movediças”⁵⁸, formando o que o autor chama de “pensamento mestiço”, pois a mestiçagem não se dá só nos corpos, mas também culturalmente, economicamente, religiosamente e politicamente. São novas e diferentes formas de ver o mundo novo que se apresenta.

1.3 Da liberdade dos índios

Os Tupinambá faziam tudo quanto lhes diziam profetas e padres -
exceto o que não queria

Viveiros de Castro- O mármore e a murta p.38

⁵³ *Ibidem* p.101

⁵⁴ Para uma melhor compreensão do termo tapuia ler Almeida, Maria Regina Celestino. “Metamorfoses indígenas. Identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. 2º ed. Rj. Editora FGV. 2013 e Pompa, Cristina. “Religião como tradução: missionários, tupi e tapuia no Brasil colonial, Bauru: Edusc, 2003

⁵⁵ ALMEIDA, Maria Regina Celestino, “Novos domínios da História” Org. Cardoso, Ciro F. e Vainfas, Ronaldo. 2010, p.155

⁵⁶ GRUZINSKI, Serge. O pensamento mestiço. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 83

⁵⁷ *Ibidem*. p.243

⁵⁸ *Ibidem*. p. 274

Liderados pelo padre Manoel da Nóbrega, os jesuítas chegaram com a missão de moralizar a colônia junto à população portuguesa e catequizar os indígenas. Mesmo acreditando na necessidade de subordinação para civilização, eles se mostraram contrários à escravização.

A liberdade dos indígenas e seu direito originário à propriedade foram reconhecidos logo após o contato e por diversas vezes reiterados. Mesmo sendo clara a necessidade de civilizar, pacificar, e cristianizar esses povos, o direito às suas terras e à sua liberdade parece ser unanimidade, pelo menos na legislação. Não significa que tais orientações tenham sido desobedecidas ou que em nenhum momento tenham sido burladas, inclusive com alvarás e decretos que permitiam guerras justas contra determinados povos, a fim de resolver conflitos locais.

Foi Francisco de Vitória (1483-1546), grande teólogo e jurista espanhol, que afirmou que o direito natural dos povos indígenas em constituírem sociedades independentes era legítimo. Segundo ele, a racionalidade fazia dos indígenas donos de suas terras, mas defende a tutoria para seu crescimento. Como exemplificado em sua obra “Relectio de Indis”:

De tudo o que dissemos resulta que, sem dúvidas, os bárbaros eram verdadeiros senhores tanto quanto os cristãos, tanto do ponto de vista do direito público como do direito privado; e que, portanto não poderiam ter sido despojados dos seus príncipes e dos seus bens, como se não fossem os verdadeiros senhores.⁵⁹ (Vitória ,1538.)

O conceito de direito natural, tanto no tocante à propriedade quanto à liberdade, permeia a ideologia do século XVI e a jurisdição pertinente ao Novo Mundo.

Na Bula *Sublimis Deus* de 1537 reconhece-se a humanidade dos povos descobertos e coloca-se o cristão como responsável pela salvação de suas almas. Na Bula papal *Veritas Ipsa* do mesmo ano, Paulo III condena o cativo desses povos:

conhecendo que aqueles mesmos Indios, como verdadeiros homens, não somente são capazes da Fé de Cristo, senão que acodem a ela, correndo com grandissima prontidão, segundo nos consta: e querendo prover nestas cousas de remédio conveniente, com autoridade Apostólica, pelo teor das presentes letras, determinamos, e declaramos, que os ditos Indios, e todas as mais gentes que daqui em diante vierem à noticia dos Cristãos, ainda que estejam fóra da Fé de Cristo, não estão privados, nem devem sê-lo, de sua liberdade, nem do dominio de seus bens, e que não devem ser reduzidos a servidão. Declarando que os ditos índios, e as demais

⁵⁹ “Restat ergo ex omnibus dictis quod sine dubio barbari erant et publice et privatim ita veri domini, sicut christiani; nec hoc titulo potuerunt spoliari aut principes aut privati rebus suis, quod non esset veri domini”. Vitória, Francisco de. *Relectio de Indis* (1538), aos cuidados de L. Pereña e J.M. Perez Prendes, Consejo Superior de Investigación Científica, Madrid, 1981 (1967), I, I, 16, p. 30. (Corpus Hispanorum de Pace, Vol. V). apud Tosi, Guisepe. “Raízes teológicas dos direitos subjetivos modernos: conceito de dominium no debate sobre a questão indígena no sec. XVI” in: *Periódico Prim@ e Face* .Vol.4, nº 6, 2005.p.53 <http://www.periodicos.ufpb.br/index.php/primafacie/article/view/4504>

gentes hão de ser atraídas, e convidadas à dita Fé de Cristo, com a pregação da palavra divina, e com o exemplo de boa vida. (Bula Veritas Ipsa apud Montfora)

O reconhecimento da humanidade dos indígenas⁶⁰ traz consigo a reivindicação de suas almas para a fé cristã, que significava a destituição cultural dos mesmos. Para eles seria um direito universal do ser humano ter conhecimento da fé cristã e da possibilidade de salvação. Mesmo sendo vistos como idólatras eram diferenciados dos idólatras perseguidos pela Inquisição, pois eram considerados carentes de conhecimento do cristianismo.

O Regimento de Tomé de Sousa⁶¹ discorre sobre questões práticas da colonização, e fala sobre a importância da conversão dos indígenas. “Por que a principal cousa que me moveu a mandar povoar as ditas terras do Brasil, foi para que a gente delas se convertesse à nossa Santa Fé Católica.”⁶² Tal objetivo embasou a maioria das ações em relação aos indígenas.

No Alvará de 1596 a ideia de que os indígenas são “senhores de suas terras nas aldeias como o são na serra”⁶³ é corroborada. Assim, foram criadas estratégias de evangelização para atração dos indígenas para a fé cristã e conseqüentemente para os núcleos coloniais.

Em meados do séc. XVII, o Padre Antônio Vieira organizou o regimento interno dos aldeamentos e das missões do Maranhão e Grão-Pará. Tal regulamento orientava tanto na parte espiritual como na “administração temporal dos índios”⁶⁴

O alvará de 1º de abril de 1680 reforça essa ideia, seguido pelo alvará de 1/12/1686, conhecido como Regulamento das Missões. Esses alvarás estabeleceram as bases dessas ações que foram válidas até ser substituída pelo Diretório do índios de 1757, de Marques de Pombal.

Algo comum nesses três documentos é a atração voluntária desses povos, com o objetivo de demonstrar um modo de viver considerado melhor. Os jesuítas, foram antes de sua expulsão definitiva em 1758, muitas vezes perseguidos e expulsos de aldeias por competirem com o poder dos colonos, que viam nos aldeamentos seculares uma oportunidade de exploração de mão de obra indígena.

Segundo alguns historiadores, como Gilberto Freire e Capistrano de Abreu, a autonomia das aldeias jesuítas fizeram destas uma empresa colonial à parte. Para, “as aldeias

⁶⁰ O termo escolhido nessa tese para designar os povos autóctones foi indígena, entretanto a documentação utilizada utiliza em sua maioria o termo índio, e optamos por manter da forma que lemos no documento.

⁶¹ Assinado por D. João III em 17 de dezembro de 1548

⁶² Regimento de Tomé de Souza. Almeirim, 17 de dezembro de 1548. In: MENDONÇA, Marcos Carneiro de. Raízes da Formação Administrativa do Brasil. Tomo I. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Conselho Federal de Cultura, 1972. p. 43.

⁶³ "Alvará e Regimento sobre a Liberdade dos índios", 26.07.1596. In Serafim Leite, S.J, História da Companhia de Jesus no Brasil, Lisboa/Rio de Janeiro, Portugal/Civ.Brasileira, 1938-50, v. 2, pp. 623-624

⁶⁴ Alvará de 09/04/1655

tornaram-se não só um estado no estado como uma igreja na igreja”.⁶⁵ Maria Regina Celestino discorda dessa ideia: para ela, “os aldeamentos não foram autônomos em relação ao sistema colonial nem tampouco simples espaço cristão construído pelos jesuítas”⁶⁶, eles eram espaços “civilizadores” que forneciam mão de obra para a colônia, servindo ao poder civil e transformando os indígenas em “súditos e fiéis”.

A junta das Missões e o Conselho ultramarino⁶⁷ julgavam os conflitos entre colonos e jesuítas, e emitiam alvarás conforme reclamações e pedidos locais. O projeto colonizador que se construiu interligava salvar almas ao cristianismo e usá-las como mão de obra para a sobrevivência colonial. Esses conselhos tinham o objetivo de apoiar as missões e a liberdade do índio, mas também implementavam mecanismos de controle para a sujeição desses povos à fé cristã. Apesar de a liberdade dos índios e seu direito originário às suas terras serem unanimidades nas cartas, alvarás com força de leis, decretos e carta régias, não há uma homogeneidade nem nas leis, nem na política indigenista colonial. De acordo com Thompson

as regras e categorias jurídicas penetram em todos os níveis da sociedade, efetuam definições verticais e horizontais dos direitos e status dos homens e contribuem para a autodefinição ou senso de identidade dos homens. Como tal, a lei não foi apenas imposta de cima sobre os homens: tem sido um meio onde outros conflitos sociais têm se travado (THOMPSON. 1987. p.358.)

Assim, as leis são frutos de negociações feitas nas relações entre os homens. Essa inconstância nas leis, além das dissensões entre os grupos em questão, e “as distâncias oceânicas e continentais atrasavam a transmissão das ordens e informações”,⁶⁸ o que fez da primeira parte da colonização uma sobreposição de improvisação sobre as “normas e costumes”.⁶⁹

Desta forma, os missionários usaram a força da Coroa, tanto para defender a liberdade dos índios como para declararem guerra justa diante das recusas de algumas etnias, ou grupos em se converterem.

Para os missionários, o uso da força se tornava necessário a partir do momento em que os índios se negavam à sujeição, não se furtando em pedir ajuda aos colonos e à Coroa Portuguesa. Como exemplificado nesse trecho de Nóbrega e Anchieta respectivamente:

⁶⁵ ABREU, João Capistrano de. Capítulos de história colonial (1500-1800). Rio de Janeiro: Sociedade Capistrano de Abreu, 1936, p. 164.

⁶⁶ ALMEIDA, Maria Regina Celestino. “Metamorfozes indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro.” Rio de Janeiro. FGV, 2013, p. 136

⁶⁷ A junta das Missões foram criadas pela Carta Régia de 7 de março de 1681 em diversas capitanias do Brasil, que eram subordinadas “à que existia em Portugal” apud Souza e Mello. Marcia Eliane Alves de, “Fé e império as juntas das missões nas conquistas portuguesas”. Manaus, Edua, 2007 p.22

⁶⁸ GRUZINSKI, Serge. O pensamento mestiço. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p.76

⁶⁹ *Ibidem*, p. 77

Este gentio é de qualidade que não se quer por bem, senão por temor e sujeição, como se tem experimentado e por isso, se S.A os quer ver todos convertidos, mande-os sujeitar e deve fazer estender os cristãos pela terra adentro e repartir-lhes o serviço dos Índios àqueles que os ajudarem a conquistar e senhorear (NÓBREGA, 1988 p.76)

vindo para aqui muitos cristãos, sujeitarão os gentios ao jugo de Cristo, e assim estes serão obrigados a fazer aquilo a que não é possível levá-los por amor.(ANCHIETA, 1933 p.106)

Desta forma, justificava-se a agressão contra os indígenas através da “guerra justa”, e aceitava-se a escravização, invisibilizada pelo objetivo maior da conversão desses povos, pois, segundo Anchieta, para os indígenas que se recusavam a palavra de Deus não havia melhor “pregação do que a espada e a vara de ferro”⁷⁰.

Na legislação colonial, a Coroa Portuguesa buscou amenizar os conflitos entre seus próprios interesses, dos colonos, dos missionários e dos indígenas, sendo desta forma uma legislação contraditória e volúvel como destacado por Beatriz Perrone-Moisés⁷¹.

Ainda que tenham ocorrido dissidências entre colonos, jesuíta e mesmo dentro da Igreja Romana fica claro que o projeto colonial foi um projeto religioso e político construído e modificado conforme sua implementação. As missões muitas vezes serviram de instrumento para que as Coroas alcançassem seus objetivos de expansão e controle territorial sem a necessidade de usar suas forças militares⁷²

Forjado na interação de diversos personagens, que atribuíram sentidos próprios conforme suas experiências, o projeto colonial está longe de ser homogêneo. Pelo contrário, é contraditório, flexível, moldado a partir de novas percepções do real e produziu novas formas de ação. Como elucidada a antropóloga Denise Fajardo,

por mais que o poder esteja desigualmente distribuído, na situação de contato, não há apenas puro domínio de um lado, nem mera submissão de outro, mas a ambos compete tomar decisões e optar por aquelas estratégias de ação que pareçam mais adequadas ao alcance de seus fins (FAJARDO, 1999, p. 435)

Dentro do período colonial, temos diversidades temporais e espaciais, pois a colonização não foi homogênea, logo, se faz extremamente importante trabalhos de pesquisas locais que verifiquem as “traduções” e aplicabilidade das leis conforme as diferenças espaciais e temporais. Ainda assim é possível observar a ocorrência de alguns consensos

⁷⁰ ANCHIETA, José. “Cartas Avulsas, 1550-1568” Azpilcueta Navarro e outros. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988 p.179

⁷¹ PERRONE-MOISÉS, Beatriz. “Índios livres e índios escravos. Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI e XVIII), páginas 115 a 132 in: Cunha, Manuela Carneiro(org). “História dos índios no Brasil”, Companhia das Letras, São Paulo, 1992.

⁷² BOXER, Op. Cit., p. 95-98.

como a divisão do ciclo litorâneo e sertão⁷³ e a diferenciação do momento de implantação da colonização e da expansão dessa colonização.

1.4 O Diretório dos Índios

ajudando-se as duas espadas, fica inteiramente o negócio seguro

Mendonça Furtado. Apud Sampaio

O diretório dos índios, nome pelo qual ficou conhecido o Alvará com força de lei expedido em 3 de maio de 1757⁷⁴, por Francisco Xavier de Mendonça Furtado, Governador e Capitão General do Estado do Grão-Pará e Maranhão, mostra permanências e algumas rupturas na questão indígena. Tal documento foi, sem dúvida, uma tentativa de laicização do Estado, priorizando a colonização temporal em detrimento do poder espiritual.

Segundo Maria Regina Celestino, a política pombalina⁷⁵, visava principalmente a Amazônia, pois, além da maioria da população ser constituída por indígenas, a influência jesuítica era proporcional; e a mão de obra indígena era empregada em larga escala. Por isso, o diretório teria sido implementado primeiramente no Estado do Maranhão e Grão-Pará e depois para todo Brasil.

A ideia de civilizar, educar e moralizar os indígenas continua em voga, porém a força de trabalho parece ganhar maior importância. O diretório dos Índios foi precedido por duas leis: Lei da liberdade dos índios de 6 de junho 1755, e a Lei de 7 de junho de 1755 que retirava a autoridade temporal dos missionários nas aldeias, determinado pelo Regimento das Missões, e a passava aos Principais.

Tal lei de liberdade demorou dois anos para ser publicada.⁷⁶ Segundo alguns autores essa demora ocorreu devido à problemática na sua aplicação, pois implicaria em mudanças drásticas no cotidiano colonial. A liberdade sem mediadores comprometeria substancialmente a questão da mão de obra, pois, a visão do indígena como pouco “afeito ao trabalho” já era então bastante difundida. Ao ser publicada, foi delegada aos Juizes de órfãos a tutela dos que não estariam enquadrados no regime colonial.

⁷³ HOORNAERT, Eduardo. op.cit.p.42

⁷⁴ Publicado em 3 de maio de 1757 e transformado em lei para o Estado do Brasil por meio do alvará de 17 de agosto de 1758.

⁷⁵ Ele era irmão de Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal que de 1750 a 1757 foi primeiro-ministro do rei D. José I e implantou reformas de cunho iluministas.

⁷⁶ Em 28 de maio de 1757, pelo governador do Maranhão e Grão-Pará Francisco Xavier de Mendonça Furtado

Um outro aspecto interessante é que ao delegar aos Principais o autogoverno, reconhecia-se a capacidade de negociação sem necessidade de intermediários, podendo entrar, inclusive, com ações na junta das missões, assim como todos os vassallos. Essa igualdade de direitos se tornou uma preocupação entre os colonos.⁷⁷

Para o historiador Mauro Cezar Coelho, as chamadas leis de liberdade não traziam em seu texto instrumentos para a utilização da mão de obra indígena. Para ele, o Diretório dos índios seria uma resposta à pressão exercida pelos colonos para que estes tivessem algum controle sobre o trabalho indígena.⁷⁸

Assim, o diretório foi um instrumento jurídico mais completo e detalhado, retirando brechas para que houvesse uma homogeneização na colonização e para que atendesse aos interesses coloniais, instituindo a tutela diante da liberdade indígena sem desfavorecer nem ao Estado nem aos colonos. Para ele, a prática do Diretório demonstra “a dinâmica das forças sociais envolvidas em sua formulação e, mais do que isso, permitiu-lhe redimensionar a questão do protagonismo dos índios nesse processo”⁷⁹

A ideia de liberdade dos índios tem bastante importância no documento. Em seu parágrafo 10, discorre sobre a importância de retirar do indígena a ideia errônea de “que a natureza os tinha destinado para escravos dos Brancos” e recrimina o uso do termo negro para designá-los, o que seria uma “infâmia”.

De acordo com Schuartz, a discriminação contra os indígenas sempre foi mais moderada do que com os negros, e isso se intensificou com o diretório pombalino. Segundo o autor, isso ocorre, pois nos anos iniciais da colonização, na ausência da população branca (principalmente mulheres), os indígenas e mestiços eram importantes tanto para defesa quanto como força de trabalho.⁸⁰

Maria Regina Celestino destaca que muitas das orientações contidas no Diretório espelharam no Regimento das Missões, como a repartição do trabalho, os cuidados para com as fugas dos índios, a relação com as lideranças indígenas e a necessidade de descimentos. Logo, não era um projeto reformista, e sim uma tentativa de fortalecer o Estado português e centralizar as decisões nas orientações do governo.

⁷⁷ SAMPAIO, Patrícia Melo. “Fronteiras da liberdade. Tutela indígena no Diretório Pombalino e na Carta Régia de 1798” In: Tutela : formação de Estado e tradições de gestão no Brasil / organização Antonio Carlos de Souza Lima. - 1. ed. - Rio de Janeiro : E-papers, 2014.p.31 – 52

⁷⁸ COELHO, Mauro Cezar. “A construção de uma lei: O Diretório Dos Índios” Revista do IHGB, Rio de Janeiro, 168 out./dez. 2007 p.7

⁷⁹ COELHO, Mauro. “Do sertão para o mar - um estudo sobre a experiência portuguesa na América, a partir da colônia: o caso do diretório dos índios (1751-1798)” 2006.p.288

⁸⁰ SCHUARTZ, Stuart. “ Brazilian Ethnogenesis: Mestiços, mamelucos, and, pardos.” in: Gruzinski, Serge(org) “Le Nouveaux mondes” .Paris: éditions de L’ècole des Hautes études em Sciences Sociales, 1996 p.10

Conforme elucidada Edgard Leite, o Diretório instituiu uma política em que a proteção dos povos indígenas e o manejo da mão de obra exercidos pelos jesuítas eram vistos com maus olhos, cedendo aos colonos o poder de “disporem da mão de obra” e “participarem da formulação de políticas”, “delegando autonomia de formularem sua própria política”.⁸¹

A “grande diferença estava nos parágrafos relativos aos costumes indígenas, que deveriam ser extirpados, e no forte incentivo à miscigenação e à presença de brancos nas aldeias”⁸², incentivando casamento mistos e com honrarias para os brancos que o fizessem (parágrafos 87 a 89).

A assimilação era um objetivo claro, mas para isso eles precisariam se tornar “civilizados”. O Regimento das missões em vigor antes do Diretório proibia a circulação de não indígenas sem autorização dos missionários, já o Diretório incentivava tal ação, pois acreditava -se que através da convivência maior com o não índio eles sairiam da “barbárie.”

No parágrafo 4 podemos ler que os indígenas

se conservaram até agora na mesma barbaridade, como se vivessem nos incultos Sertões, em que nasceram, praticando os péssimos, e abomináveis costumes do Paganismo, não só privados do verdadeiro conhecimento dos adoráveis mistérios da nossa Sagrada Religião, mas até das mesmas conveniências Temporais, que só se podem conseguir pelos meios da civilidade, da Cultura, e do Comércio (Directório que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará, e Maranhão em quanto Sua Magestade não mandar o contrário. Parágrafo 4 apud MOREIRA NETO, p.170)

O documento também deixa claro a continuação do objetivo colonizador em “cristianizar, e civilizar (...) estes miseráveis Povos, para (...) possam ser úteis a si, aos moradores, e ao Estado.”⁸³ A ideia de uma hierarquia civilizatória em que os indígenas estariam na primitividade e na ideia do cristianismo como verdade universal perduram, tendo o europeu como modelo civilizacional a ser seguido.

Outra continuidade é a participação voluntária dos povos indígenas. Usam-se as palavras “persuadir” e “incentivo” para que eles pudessem deixar suas terras em direção aos núcleos de colonização, para que pudessem plantar e comercializar e na necessidade de mediar às relações comerciais entre indígenas e colonos para que esses últimos não enganassem os primeiros, levando a ideia de ingenuidade para que fossem tutelados, agora

⁸¹ LEITE, Edgard. op. cit p.253

⁸² ALMEIDA, Maria Regina Celestino. op. cit. 2010 p.196

⁸³ Diretório dos índios : Directório que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará, e Maranhão em quanto Sua Magestade não mandar o contrário. In: Moreira Neto, Carlos de Araújo. Índios na Amazônia, de maioria à minoria (1750-1850). Petrópolis: Vozes, 1988, p. 166-205. (parágrafo 4) p.170

pelos diretores, e não mais pelos jesuítas⁸⁴. Além disso, o poder espiritual ficaria a cargo do prelado da Diocese.

A administração dos aldeamentos que passariam a estatuto de vila foi transferida das mãos dos jesuítas para leigos, acreditando-se que posteriormente, os Principais poderiam exercer tal papel após alcançarem a civilidade. Aliás, esse é um ponto interessante: a partir do Diretório, indígenas poderiam ocupar qualquer cargo nas vilas, terem direito aos frutos do comércio e da plantação, mas tudo supervisionado pelo diretor da vila (parágrafos 18,19,20).

A educação em escolas divididas por gêneros e o português definido como linguagem oficial em detrimento da língua geral, praticada nos aldeamentos jesuíticos (ou das línguas indígenas), são ações que demonstram o quanto houve uma preocupação do Diretório Pombalino em instituir no Brasil uma colônia sem diferenciação entre indígenas e não – indígenas. Como exemplificado na preocupação com os sobrenomes dos indígenas que incomodou por “não haver um só índio, que tivesse sobrenome”⁸⁵:

buscamos por todos os meios de os honrar, e tratar como se fossem brancos; terão daqui por diante todos os índios sobrenomes, havendo grande cuidado nos diretores em lhes introduzir os mesmos apellidos, que os das famílias de Portugal (Diretório dos índios apud MOREIRA NETO. parágrafo 4. p.170)

O novo sobrenome seria uma forma de dignidade dada a esse indígena, tornando possível que o mesmo percebesse a valorização que o europeu a ele delegou e as vantagens de ser “civilizado”.

O projeto para o Brasil era integrar e civilizar. Nesse sentido a língua falada deveria ser a “língua do Príncipe” como elemento cultural primordial de imposição da cultura:

Sempre foi máxima inalteravelmente praticada em todas as nações, que conquistaram novos domínios, introduzir logo nos povos conquistados o seu próprio idioma, por ser indisputável, que este é um dos meios mais eficazes para desterrar dos povos rústicos a barbárie dos seus antigos costumes; e ter mostrado a experiência, que ao mesmo passo, que se introduz neles o uso da língua do príncipe, que os conquistou, se lhes radica também o afeto, a veneração, e a obediência ao mesmo príncipe. Observando pois todas as nações polidas do mundo este prudente, e sólido sistema, nesta conquista se praticou tanto pelo contrário, que só cuidarão os primeiros conquistadores estabelecer nela o uso da língua(Diretório dos índios. parágrafo 6. apud MOREIRA NETO.p.170)

É lugar comum, que a imposição da língua do colonizador constitui fator de dominação e transformação cultural, e nesse sentido, o Diretório se revela permeado de críticas ao modelo missionário e de como ele foi incapaz de retirar os indígenas de sua “barbárie”.

⁸⁴ *Ibidem* (parágrafo 39)

⁸⁵ *Ibidem*. (Parágrafo 11)

Segundo Ângela Domingues, a obrigatoriedade da língua portuguesa, além da importância na transformação da identidade cultural indígena, seria uma garantia territorial na disputa com Espanhóis.⁸⁶

O Tratado de Madri⁸⁷ previa que os limites territoriais deveriam ser feitos de acordo com efetiva ocupação (*uti possidetis*), logo, o uso da língua seria determinante para questão territorial.

As alianças feitas entre grupos nativos com portugueses ou espanhóis eram determinantes para o domínio territorial. Sendo assim, o convencimento dos Principais era uma preocupação e uma necessidade admoestada no Diretório e posta em prática como exemplificam algumas pesquisas de história indígena colonial⁸⁸. Os relatos de inconstância dos indígenas demonstram que tais grupos faziam aliança conforme a conveniência.

Assim, a busca por alianças com esses povos era necessária, tanto para manutenção do território como para a obtenção de mão de obra. No entanto, os indígenas eram divididos conforme essas alianças entre amigos e inimigos, aldeados e bravos, fiéis e infiéis, essa dicotomia modificava não só a legislação, como também a forma de tratar e garantir, ou não, o que se entendia como direito desses povos.

Para José Ribamar Bessa Freire, a imposição do português como língua obrigatória foi parcialmente eficaz para dominação colonial, e o domínio da língua era um fator decisivo para a classificação dos indígenas pela sociedade circundante, uma forma de vê-los como aliados ou inimigos.⁸⁹

O Diretório dos índios explicita a importância das alianças com os indígenas:

Deste modo acabarão de compreender os índios com toda a evidência, que estimamos as suas pessoas; que não desprezamos as suas alianças, e o seu parentesco; que reputamos, como próprias as suas utilidades; e que desejamos, cordial, e sinceramente conservar com eles aquela recíproca união, em que se firma, e estabelece a sólida felicidade das Repúblicas (Diretório, parágrafo 91)

De acordo com Edgard Leite, a liberdade dos indígenas não foi de fato o fim da escravidão indígena, foi uma horizontalização das relações entre indígenas e colonos, tão

⁸⁶ DOMINGUES, Ângela. “Quando os índios eram vassallos: colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII”, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 2000, p. 212.

⁸⁷ O Tratado de Madri foi um acordo feito entre os países ibéricos em 13 de janeiro de 1750 para pôr fim aos conflitos na América do Sul

⁸⁸ Como por exemplo a pesquisa de Maria Regina Celestino de Almeida, sobre os aldeamentos no Rio de Janeiro em Metamorfozes indígenas e Elisa Frühauf Garcia em Identidades e Políticas Coloniais: guaranis, índios infiéis, portugueses e espanhóis no Rio da Prata, c.1750-1800.

⁸⁹ FREIRE, José Ribamar Bessa. “Rio Babel: a história das línguas na Amazônia”, Eduerj. p. 179-185.

requisitada por esses últimos. Para ele, a força política dos indígenas obteve uma queda, seja pela importação de negros escravizados, seja pela diminuição populacional.⁹⁰

Essas relações encaminha-nos ao pensamento de Thompson sobre resistências, negociações e às construções de identidade social. Como bem coloca Vainfas “Thompson considera que é no processo de luta que se forja a identidade social das classes populares”. São em atitudes simples que se constroem a identidade social e não necessariamente atitudes revolucionárias.⁹¹

Diante do contato e convivência com o europeu, os povos indígenas reelaboraram suas ações, sua fé e identidade étnica, transformando a experiência em reelaboração para sobrevivência física e cultural.

O diretório pombalino foi uma tentativa de assimilar o indígena e lançou as bases de uma política indigenista de transitoriedade, de assimilação total e utilitária desses povos.

Em seu último parágrafo, resume seus objetivos:

a dilatação da Fé; a extinção do Gentilismo; a propagação do Evangelho; a civilidade dos Índios; o bem comum dos Vassalos; o aumento da Agricultura; a introdução do Comércio; e finalmente o estabelecimento, a opulência, e a total felicidade do Estado.(Diretório, parágrafo 95)

A produtividade territorial e a busca de um padrão de colonização fizeram com que o Diretório pombalino se tornasse um documento bem claro nas proposições de uma política indigenista de assimilação. Se ela foi totalmente eficaz e os povos indígenas resistiram a uma assimilação total, ela foi eficaz na ideia de transitoriedade desses povos. Segundo João Pacheco de oliveira “a política de aldear índios tinha por objetivo, na prática, transformá-los em uma força de trabalho habilitada e espoliá-los de grandes extensões de terras”⁹²

O Diretório dos índios foi substituído pela Carta Régia de 12 de maio de 1798, ela é fruto das observações do governador do Grão-Pará e Rio Negro, Francisco de Souza Coutinho. Acreditando que o diretório previa o fim da tutela a lei restituía a liberdade sem tutela, desde que o indígena tivesse capacidade de “sustentar-se por meio de um ofício, pagar os dízimos e manter-se em prontidão para a defesa dos territórios coloniais”⁹³

A referida Carta Régia, assinada por D. Maria I (1734-1816) pretende a igualdade entre os moradores da colônia:

⁹⁰ LEITE, Edgard. op.cit.p.251,252

⁹¹ CARDOSO, Ciro Flamarion. e Vainfas, Ronaldo.(org) “Domínios da História” 1997 p. 156

⁹² OLIVEIRA, João Pacheco. “A Presença Indígena na Formação do Brasil” org: João Pacheco de Oliveira e Carlos Augusto da Rocha Freire – Brasília: Ministério da Educação; LACED/Museu Nacional, 2006. p.74

⁹³ SAMPAIO, Patrícia. op. cit. 2014.p.43

Hei por bem abolir e extinguir de todo o Diretório dos Índios estabelecido provisionalmente para o governo econômico das minhas Povoações, para que os mesmos índios fiquem, sem diferença dos outros meus vassalos, sendo dirigidos e governados pelas mesmas leis, que regem todos aqueles dos diferentes Estados, que impõem a Monarquia, restituindo os índios aos direitos, que lhes pertencem igualmente como aos meus outros vassalos livres (Carta Régia de 12 de maio de 1798 in: Moreira Neto. 1988.p.152-163.)

Essa Carta instituí a organização dos Corpos de Milícias e um Corpo Efetivo de Índios, com listagem de indígenas e seus ofícios. O objetivo era retirar, dessas listas, os trabalhadores para diversos serviços, excetuando aqueles que tinham seu próprio trabalho e pagavam os dízimos obrigatórios a todos os colonos. Os indígenas não aldeados também foram alvo dessa legislação:

(...) em lugar de os violentar a isso, procurem as Povoações e nela se estabeleçam, se aliem com os Índios, e com eles faça seus ajustes; porquanto deste modo terá servidores que espontaneamente o sirvam, e que enquanto não lhes faltar aos ajustes, estarão sempre prontos para trabalhar, e continuar a servi-los (Carta Régia, 12 de maio de 1798)

O uso da mão de obra indígena era regulamentada pela Câmara através do “*Termo de Educação e Instrução*” em que o colono deveria educar, batizar e ao final da concessão pagar pelos serviços prestados. Inicia-se então, o que Patrícia Sampaio conceituou como “uma modalidade de tutela particular e individual.”⁹⁴ Os contratos de trabalho seriam a forma de incorporação desses indígenas não aldeados. A orientação, como explicitado no trecho citado acima, condenava o uso de violência e a escravização indígena. Essa nova forma de interação foi importante na criação de populações mestiças.

De acordo com Mauro Coelho, essa nova legislação foi uma alternativa contra o trabalho nos aldeamentos e “o tornar-se ‘ribeirinho’, isto é, tornar-se infenso à autoridade colonial, livre da tutela dos diretores, foi, portanto, o objetivo de muitos índios que decidiram pela vida nas povoações.”⁹⁵

1.5 As missões católicas no projeto imperial

Dentre os projetos de integração dos indígenas à sociedade circundante, o Império brasileiro não fugiu à regra de um processo civilizador, onde a formação de uma nação passaria pela integração desses povos. Entretanto o processo de formulação de uma política voltada aos povos indígenas foi lento, só sendo regulamentado no Segundo Reinado.

⁹⁴ SAMPAIO, Patrícia. op. cit. 2014. p. 45

⁹⁵ COELHO, Mauro. op. cit. p. 279

José Bonifácio de Andrada na constituinte de 1823, no projeto intitulado “Apontamentos para a civilização dos índios bravos do Império do Brasil,”⁹⁶ orienta uma incorporação gradual do indígena à comunidade nacional como força produtiva junto a grupos agrícolas, percebendo a importância da mão de obra indígena e demonstrando uma preocupação em retirar da “barbárie” esses povos. O casamento misto, assim como no Diretório pombalino, deveria ser incentivado. Para ele, o governo deveria “favorecer por todos os meios possíveis os matrimônios entre índios, brancos e mulatos, que então se deveriam estabelecer nas aldeias”⁹⁷

Como observado por Miriam Dolhnikoff, a mestiçagem para ele teria duplo papel: diminuir as diferenças culturais para formação da nação brasileira e civilizar através da mistura cultural e sanguínea com o branco.⁹⁸

Apesar desse apontamento não estar incorporado na Constituição de 1824, ele é devesas importante pois, o pensamento de José Bonifácio refletia toda uma ideologia de integração presente no século XIX em relação aos indígenas. A influência de seus pensamentos foi determinante para que durante o período imperial fosse posta em prática uma postura assimilacionista.

Como afirma ‘, “longe de ser irrelevante, o projeto de José Bonifácio, perfeitamente à vontade na linha sucessória de experimentações indígenas, ajuda-nos a entender melhor a política e a prática atuais no lidar com a etnicidade no país”.⁹⁹

Tendo o desaparecimento do indígena como certo, e em busca de uma identidade brasileira, a assimilação do contingente indígena era primordial para o fortalecimento do Brasil como uma nação diferenciada e forte.

Segundo o historiador Manoel Salgado, o Brasil deveria ser o “desdobramento, nos trópicos, de uma civilização branca e europeia”¹⁰⁰, e caberia ao Estado forjar essa identidade.

Para a civilização desses indígenas, José Bonifácio acredita na educação a partir da catequização dos índios em colégios de missionários, reforçando uma prática jesuítica para que a instrução fosse feita “ao menos na língua geral ou no guarani, e, se possível for, também

⁹⁶ Apontamentos para civilização dos índios bravos do Império do Brasil RJ. 01/06/1823

⁹⁷ ANDRADA E SILVA, José Bonifácio de. Apontamentos para a Civilização dos Índios Bravos do Império do Brasil. In: Dolhnikoff, Miriam (Org.). Projetos para o Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 104.

⁹⁸ DOLHNIKOFF, Miriam. “O projeto nacional de José Bonifácio.” Novos estudos, nº46. Anpocs.1996, p.121-141

⁹⁹ RAMOS, Alcida Rita. “Projetos Indigenistas no Brasil Independente”. Revista Etnográfica, Vol. IV (2), 2000. p. 276

¹⁰⁰ GUIMARÃES, Manoel Luís Salgado. “Nação e civilização nos trópicos: o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o projeto de uma história nacional.” Revista de Estudos Históricos nº01 Rio de Janeiro 1988 p.35

nas particulares das raças numerosas; e nos usos e costumes dos mesmos índios bravos”¹⁰¹

A questão indígena só será colocada em pauta em 1845, durante o Segundo Reinado, com o Regimento das Missões¹⁰², que junto com a Lei nº 601 de 18 de setembro de 1850, chamada Lei de terras, alicerçaram a política indigenista de todo o período imperial.¹⁰³

Essa legislação criou uma estrutura de aldeamentos indígenas, sob a gestão de um Diretor Geral de Índios, nomeado pelo Imperador para cada província. Cada aldeamento seria dirigido por um Diretor de Aldeia, indicado pelo Diretor Geral,¹⁰⁴ além de um pequeno corpo de funcionários para administrações de questões cotidianas. Cabia aos missionários a tarefa relativa à catequese e à educação dos índios.

Assim como no período colonial, as missões continuam símbolos de civilidade; e o catolicismo, como religião oficial do Império brasileiro, deveria cooptar indígenas para o modo de viver da sociedade circundante. Em seu inciso 7º, o Regimento das Missões recomenda:

inquerir onde ha Indios, que vivão em hordas errantes; seus costumes, e linguas; e mandar Missionarios, que solicitará do Presidente da Provincia, quando já não estejam á sua disposição, os quaes lhes vão pregar a Religião de Jesus Christo, e as vantagens da vida social. (artigo 7º do Decreto nº426 de 24 de julho de 1845)

Após o período pombalino (quando os jesuítas foram expulsos do Brasil) que durou até 1798¹⁰⁵, os missionários voltaram a dirigir os trabalhos de catequese e civilização dos índios no período imperial, porém com outro viés. Os capuchinhos¹⁰⁶ foram representantes desse novo modelo de missão, seguidos pelos franciscanos¹⁰⁷. Os missionários deveriam obedecer ao Governo Imperial e não diretamente à Roma e às dioceses.¹⁰⁸ As missões deveriam ser instaladas onde fosse “maior utilidade ao Estado e à Igreja”,¹⁰⁹ respeitando o beneplácito régio, ou seja, as determinações da Igreja deveriam passar pela aprovação do imperador para

¹⁰¹ ANDRADA E SILVA, José Bonifácio de. Apontamentos para a Civilização dos Índios Bravos do Império do Brasil. In: DOLHNIKOFF, Miriam (Org.). Projetos para o Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 104.

¹⁰² Decreto nº426 de 24 de julho de 1845, contém o Regulamento acerca das Missões de catechese, e civilização dos índios in: Coleção das leis do Império do Brasil. De 31/12/1845. vol.001

¹⁰³ CUNHA, Manuela Carneiro da. “Política indigenista do século XIX.” In: Cunha, Manuela Carneiro da (org). “História dos índios no Brasil”, Companhia das Letras, São Paulo, 1992. Pág.139

¹⁰⁴ DECRETO nº426 de 24 de julho de 1845, contém o Regulamento acerca das Missões de catechese, e civilização dos índios in: Coleção das leis do Império do Brasil. De 31/12/1845. vol.001 artigos 1 e 2

¹⁰⁵ A Carta Régia de 12 de maio de 1798 extinguiu o diretório dos índios, tornando-os súditos do Rei, sem necessidade da tutela.

¹⁰⁶ DECRETO nº 285, de 21 de junho de 1843. Autoriza virem missionários Capuchinhos da Itália e estabelecerem missões. Coleção das leis do Império do Brasil. De 31/12/1845. vol.001

¹⁰⁷ “A Ordem dos Frades Menores Capuchinhos é um ramo da Família Franciscana que tem São Francisco de Assis como pai e fundador” in:<http://www.capuchinhos.org.br/>

¹⁰⁸ DECRETO nº 373 de 30 de julho de 1844 “Fixando as regras que se devem observar na distribuição pelas Províncias dos Missionarios Capuchinhos.” artigo 4º

¹⁰⁹ *Ibidem*, Artigo 1º

terem validade em território nacional. Os frades recebiam do Império as passagens e a estadia, o que configurava estarem a serviço do governo.

De acordo com Marta Amoroso Lima, a escolha da Ordem Menor dos Capuchinhos para as missões brasileiras se deu devido ao destaque dessa ordem em Roma. Seus missionários eram preparados pela Sagrada congregação da Propaganda Fide, principal órgão para a propagação da fé em Roma.¹¹⁰

Caberia ao Estado Imperial delimitar o território para assentamentos e aldeias indígenas, o que favoreceu as remoções para lugares que atendessem às demandas do Estado¹¹¹, logo os aldeamentos capuchinhos foram acompanhados por colônias militares. Os missionários recebiam remuneração como Capelães Militares.¹¹² Os objetivos de assegurar o território nacional através da pacificação do índio e civilizá-los para produção agrícola, embasavam o trabalho missionário.

De acordo com João Pacheco de Oliveira, “os capuchinhos foram legítimos representantes da política indigenista imperial nas regiões onde se instalaram. Em poucas décadas, dezenas de aldeamentos estavam espalhados por todas as regiões do Brasil”¹¹³

As ações realizadas nos aldeamentos eram transmitidas ao Estado brasileiro através de relatórios feitos pelos diretores das aldeias e pelos missionários (esses últimos subordinados aos primeiros). A falta de autonomia dos missionários incomodou Roma que restringia o envio dos mesmos. Esse conflito foi solucionado com um acordo entre o Governo brasileiro e a Santa Sé que ampliava os poderes dos missionários.¹¹⁴

Mesmo com o alargamento do campo de atuação, os aldeamentos capuchinhos contavam com força militar para sua implantação, os aparatos militares eram amplamente utilizados. Para Oscar Beozzo, o indigenismo no século XIX foi a época dos “Militares e Capuchinhos”.¹¹⁵

Inicialmente procurava-se um método de sedução, mostrando as vantagens de se tornar um aldeado:

O programa civilizatório cumpria-se por etapas. Iniciava-se com fartas roças, plantadas para servirem de brindes, distribuía-se sal, açúcar e rapadura, aguardente e

¹¹⁰ AMOROSO, Marta. “Catequese e Evasão. Etnografia do Aldeamento Indígena São Pedro de Alcântara, Paraná (1855-1895).” Tese Usp.1998. p. 29

¹¹¹ CUNHA, Manuela Carneiro da. “Índios no Brasil”, Claro Enigma, São Paulo 2012 pag.76,79

¹¹² AMOROSO, Marta. op.cit.p.37

¹¹³ OLIVEIRA, João Pacheco e Freire, Carlos Augusto R. A presença indígena na formação do Brasil. Brasília: Ministério da Educação/SECAD; LACED/Museu Nacional, 2006. p. 27

¹¹⁴ *Ibidem*, p.32

¹¹⁵ BEOZZO, José Oscar. “Leis e Regimentos das missões. Política indigenista no Brasil”. São Paulo. Ed. Loyola. 1983

cigarros. Os mecanismos da civilização cristã visavam a mudança de hábitos da população indígena e se processavam via o paladar. (AMOROSO, 1998.p.66)

Após atraí-los com alguns produtos da “civilização”, em forma de brindes, os índios eram convencidos a trabalhar nas roças para adquirirem os produtos no comércio local.¹¹⁶ Diferente das missões jesuítas o contato com a sociedade circundante era incentivado, pois o exemplo era um método utilizado na pedagogia capuchinha.

As missões capuchinhas, na prática, eram muitas vezes apenas como pontos de apoio. Com um grande número de evasões, criou-se o hábito de grupos que circulavam em torno dos aldeamentos sem se fixarem.

Assim como no período colonial, um dos desafios das missões era converter os indígenas à fé cristã e mantê-los convertidos, como descrito nos relatos capuchinhos.¹¹⁷ A intermitência na conversão parece uma estratégia bastante eficaz na manutenção da cultura indígena, e pode-se considerar uma forma de resistência por parte desses povos.

Segundo Marta Amoroso, através dos relatórios dos capuchinhos, percebe-se que a utilização da “política de brandura” do Império foi muitas vezes desrespeitada, e os padres tentaram o uso da força na conversão. “Nenhuma recriminação do poder central se seguia a estes relatos plenos de violência contra os índios, o que leva a crer que governo e religiosos eram solidários na interpretação da lei.”¹¹⁸

Para o sucesso dos aldeamentos, foram necessárias algumas mudanças. A sobreposição das funções de diretores de índios com a de missionários foi uma delas, como demonstra esse trecho do ofício imperial de 07 de março de 1866:

convencido da alta conveniência de ser aquele serviço única e especialmente dirigido por missionários, determina que nos aldeamentos tenham eles exclusiva direção de tudo quanto se referir a seu desenvolvimento intelectual, material e moral, sendo independentes da intervenção das autoridades civis e eclesiásticas, as quais, entretanto, são obrigadas a lhes prestar toda sorte de auxílios por eles reclamados. (Império do Brasil. 3ª secção – Rio de Janeiro, Ministério dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas, em 07 de março de 1866. Autoriza a supressão das diretorias parciais] apud Sampaio, Patrícia.2014. p. 352.)

Essas mudanças ao mesmo tempo que trouxeram autonomia aos missionários, também demandaram mais tempo com administração dos aldeamentos, deixando a catequese em segundo plano.

Para Manuela Carneiro da Cunha, por mais “violadas que tenham sido, as leis expressam por excelência e até em suas contradições o pensamento indigenista dominante na

¹¹⁶ *Ibidem*, p.69

¹¹⁷ As pesquisas de Patrícia Sampaio e Marta Amoroso Lima demonstram isso.

¹¹⁸ AMOROSO, Marta Rosa. “Mudança de hábito: catequese e educação para índios nos aldeamentos capuchinhos”. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v.13, n.37, São Paulo, junho 1998. p.101-114

época”¹¹⁹. As leis constituem um meio perfeito para analisarmos a política indigenista desenvolvida pelo Estado brasileiro, e a ausência de uma política legalmente pautada, nos mostra o pensamento do período, que, através do trabalho, incorporaria os indígenas à coletividade nacional sem a necessidade de leis mais detalhadas.

O Decreto nº 1.368, de 30 de janeiro de 1854, que regulamentou a Lei de Terras, elucidava quem eram os “indígenas” referidos na Lei nº 601¹²⁰, definindo-os como os indivíduos pertencentes às “hordas selvagens”. Esta lei surgiu para regular conflitos de interesse entre o Estado brasileiro, os proprietários de terras, e os indígenas. As terras destinadas aos indígenas ficaram reduzidas aos territórios dos aldeamentos, esquecendo-se o direito originário desses povos

Tanto os estudos antropológicos como as políticas públicas do Império, buscavam essa assimilação do indígena brasileiro. Estudos de etnologia e de antropologia fizeram uma relação entre selvageria, criminalidade, degeneração e doenças ligadas à inferioridade das raças negra e indígena. Os Botocudos, por exemplo, tornaram-se paradigma do homem primitivo, acirrando um debate se eles deveriam ser exterminados ou civilizados, o que é compreensível diante das grandes frentes de resistência contra invasões nos seus territórios.¹²¹

Segundo John Monteiro, a contradição é característica marcante no pensamento durante o período imperial:

No mesmo momento em que o Estado sancionava ‘guerras ofensivas’ contra os índios em diferentes cantos do país, reivindicava-se um passado comum, mestiço, para destacar a identidade desta nova nação americana no contexto da separação política. (MONTEIRO, 2001, p.130)

Em 1882, sob a direção de Ladislau Netto, o Museu Nacional realiza a “Exposição Anthropológica Brasileira”, onde índios foram colocados como peças da exposição.

O indígena passa a ser artefato museológico, uma vez que seu desaparecimento era dado como certo. Nesse momento, temos a criação do ideário do binômio índio puro e índio aculturado¹²². Esse índio puro deveria deixar seu legado, ou seja, ele era o índio do passado, logo, deveria ser estudado, por etnógrafos, antes de desaparecerem.

Nesse contexto, Francisco Adolfo Varnhagen teria dito que “para povos na infância

¹¹⁹ CUNHA, Manuela Carneiro da. “Índios no Brasil”, Claro Enigma, São Paulo, 2012, p.56

¹²⁰ Lei nº 601, de 18/9/1850

¹²¹ A guerra justa contra os Botocudos e apreensão de suas terras teve início legalmente no séc.XIX, através das Cartas Régias de 1808 (13/5; 24/8; 05/11 e 02/12 respectivamente). Elas estabeleciam “que as terras conquistadas por guerra justa aos índios são devolutas”. OLIVEIRA, João Pacheco. op. cit. 2006. p. 74

¹²² aculturação entendida como a perda de cultura ou assimilação à sociedade circundante, de modo que não fossem mais reconhecidos como indígenas. Como afirma Oliveira o conceito de aculturação é impreciso pois generaliza e homogeneiza situações específicas e ainda prega o conceito de cultura indígena “intocada” o que seria irreal (OLIVEIRA, 1999, p.116)

não há história: há só etnografia.”¹²³ Considerando os indígenas em estado de barbárie, necessitando de ações dos europeus para se tornarem civilizados, pregava o estudo das línguas indígenas como forma de conhecer a estrutura desses povos para melhor integrá-los.

Segundo a historiadora Lilia Schwarcz, mesmo que com certo atraso (em torno de 1870), as teorias raciais vindas da Europa tiveram grande aceitação, pois, procuravam entender as especificidades humanas. Mas essa aceitação não consistia em apenas copiar o modelo europeu e sim adaptá-los à realidade brasileira.

Assim, a mestiçagem torna-se um elemento importante no cerne dos debates da antropologia, história e literatura, em que se destacaram intelectuais como: Nina Rodrigues, Sílvio Romero, Aluísio Azevedo, Capistrano de Abreu e Gonçalves Dias.

Buscando o que seria característico do Brasil, Sílvio Romero, ligado à Faculdade de Direito do Recife, palco privilegiado de debate das teorias raciais, em 1883 defende o branqueamento no seu texto “Cantos populares do Brasil”, através da miscigenação.

Ainda existem os três povos distintos. A obra de transformação das raças entre nós ainda está mui longe de ser completa e de ter dado todos os seus resultados em face um dos outros; ainda existem brancos, índios e negros puros. Só nos séculos que se nos hão de seguir a assimilação completará (ROMERO, 1954.p 42)

Assim criam-se as visões acerca dos indígenas nos oitocentos. De acordo com Maria Regina Celestino, podemos identificar pelo menos três imagens nos discursos políticos, literários e históricos do período: “os idealizados do passado”, ou seja, o índio morto; os “bárbaros dos sertões”, os índios que se rebelavam; e “os degradados” que seriam os aldeados.

Em contraponto, existiam os defensores mais ferrenhos da barbárie delegada aos indígenas, como homens em seu estado primitivo e animalesco, como por exemplo: Visconde de Porto Alegre que os via como “indomáveis, inconstantes e infiéis”¹²⁴. Mesmo havendo diferenças no pensamento sobre os indígenas, como selvagens ou como homens puros, as visões compartilham a ideia de que a cultura indígena foi frágil diante da cultura europeia.

Ainda utilizando Sílvio Romero, o mestiço não seria uma degeneração como nas teorias deterministas europeias e sim o produto final da nação brasileira¹²⁵. “O mestiço é o produto fisiológico, étnico e histórico do Brasil; é a forma nova e nossa diferenciação

¹²³ VARNHAGEN, Francisco Adolfo. História Geral do Brasil. Tomo 1. 5 ed. São Paulo: Melhoramentos, 1854. p.31

¹²⁴ RICUPERO, Bernardo. “O romantismo e a Ideia de Nação no Brasil (1830 – 1870)”. Rio de Janeiro. Martins Fontes,2004 p. 142

¹²⁵ Sílvio Romero busca nas teorias científicas, como por exemplo, a teoria evolucionista cultural do filósofo inglês Herbert Spencer, em que o meio cultural daria as condições para a formação de uma nação.

nacional”¹²⁶. Assim, a integração do indígena brasileiro, sua ruralização através do trabalho e da mestiçagem foram ideais que embalsamaram a política indigenista durante o Império.

Diante do exposto nesse capítulo, podemos pincelar algumas conclusões: primeiramente que a política indigenista colonial e imperial, apesar de possuírem pontos confluentes, não representam um bloco único, nem no tempo nem no espaço, pois a história local suscitou práticas específicas. Podemos afirmar também que a complacência com o descumprimento das leis impostas foi uma forma de resolver os conflitos existentes entre diferentes interesses.

Além disso, algo incomum na política indigenista colonial e imperial foi a questão territorial. É inegável que a questão indígena está ligada à terra e seus usos para o bem colonial ou do Estado brasileiro. A ideia de necessidade de um mediador (tutor) também esteve presente nesses períodos, seja pelo jesuíta; pelo diretor de índio nos aldeamentos pombalino; e capuchinhos, perpetuando a crença de que eles precisam mudar seus hábitos e precisam de ensinamentos para que isso ocorra.

Diante do longo período de ação religiosa entre as populações indígenas, não se pode negar que a interação dos povos originários, com esses grupos religiosos foi fator que fomentou modificações concretas em sua organização sociocultural.

Sem querer tecer conclusões, nos discursos analisados, procuramos identificar e entender diferentes redes de relações, o ideário e conceitos que as permeiam e que práticas incentivam.

Segundo Viveiros de Castro, as populações indígenas acolheram a missão católica, por possuírem uma estrutura de “abertura ao outro” imanente de sua cultura. A aceitação dessa tutela, pôde por vezes significar a defesa de um grupo indígena, ou uma etnia nos confrontos com colonos e fazendeiros posteriormente.

A postura assimilacionista é histórica no Brasil e tem sua origem no diretório pombalino. Entender as políticas indigenistas e como as missões dialogaram com essas políticas é o objetivo da presente tese.

1.6 A institucionalização da Igreja frente a laicização do Estado Brasileiro

Dai, pois, a César o que é de César, e a Deus, o que é de Deus

MT.22:21

¹²⁶ ROMERO, Sílvio. “Cantos populares do Brasil.” Tomo I.RJ, José Olympio editora, 1954, p 42

Neste tópico, buscaremos entender as questões políticas e ideológicas que influenciaram na transformação do pensamento da Igreja Católica em relação às missões junto aos povos indígenas. Com o advento da República e a separação ocorrida entre o poder estatal e o religioso, fizeram-se necessárias novas estratégias de atuação da Igreja.

No final do século XIX, diante do contexto político mundial¹²⁷, algumas mudanças foram introduzidas no seio da Igreja Católica devido à necessidade de adequação a um mundo cada vez mais industrializado, ao fortalecimento dos Estados Nacionais e à implementação de teorias não só de cunho liberal como também de caráter socialista que iam contra a ideologia católica, como por exemplo, no tocante à obediência ao poder estatal estabelecido.

Iniciou-se assim o que ficou conhecido como *romanização*, que foi o movimento de centralização da Igreja Católica em torno do Papa, da reafirmação de sua infalibilidade e na obediência às ordens que emanavam do seu centro de poder: Roma.

No Brasil, a romanização também se manifestou em uma crescente preocupação com a autonomia dos sacerdotes das igrejas locais, que davam espaço para um “catolicismo popular”. Uma postura voltada para o fortalecimento da hierarquia eclesiástica era primordial para a defesa de uma visão que mantivesse a Igreja em seu viés universal.

Segundo Della Cava, essa reforma tinha o objetivo de

Restaurar o prestígio da Igreja e a ortodoxia de sua fé e remodelar o clero, tornando-o exemplar e virtuoso, de modo que as práticas e crenças religiosas do Brasil pudessem ficar de acordo com a fé católica, apostólica e romana de que a Europa se fazia então estandarte (DELLA CAVA.1976.p. 43-44)

O Concílio Vaticano I(1870), presidido pelo Papa Pio IX, produziu dois documentos importantes para a reformulação da instituição: *A Pastor Aeternus*¹²⁸ e *Dei Filius*¹²⁹.

O primeiro prega a infalibilidade do papa e o segundo, reforça os dogmas cristãos e adverte sobre a fé e o uso da razão. Mesmo com soberania da fé, a razão é vista como uma parcela divina no homem dotado por Deus da capacidade de transformar a realidade ao seu redor.

A preocupação com a questão social ficou explícita na encíclica *Rerum Novarum*¹³⁰, em 1891, que orienta a visão da igreja em relação à questão operária, sendo um instrumento

¹²⁷ Independências de países da América Latina foram importantes nesse contexto mundial.

¹²⁸ Pastor aeternus- disponível em http://www.vatican.va/archive/hist_councils/i-vatican-council/documents/vat-i_const_18700718_pastor-aeternus_it.html

¹²⁹ Dei Filius - disponível em http://www.vatican.va/archive/hist_councils/i-vatican-council/documents/vat-i_const_18700424_dei-filius_it.html

claro de negação de teorias como o comunismo e socialismo. Portanto a encíclica reforça a propriedade privada, baseada no direito natural do homem:

a teoria socialista da propriedade colectiva deve absolutamente repudiar-se como prejudicial àqueles membros a que se quer socorrer, contrária aos direitos naturais dos indivíduos, como desnaturando as funções do Estado e perturbando a tranquilidade pública(*Rerum Novarum* -“O comunismo, o princípio do empobrecimento”)

A solução para a justiça social, segundo essa encíclica, seria esforço a ser realizado por toda sociedade através da caridade e um de ver do Estado. Prega o espírito conciliador e faz objeção à greve. Prega a resiliência em relação à condição social e explica as diferenças humanas como naturais, pois seria a natureza “que estabeleceu entre os homens diferenças tão múltiplas como profundas; diferenças de inteligência, de talento, de habilidade, de saúde, de força; diferenças necessárias, de onde nasce espontaneamente a desigualdade das condições.”

131

De acordo com Aline Coutrot, a Igreja como um “corpo social”, ou uma organização associativa, influencia na sociedade política, pois não se limita aos ensinamentos do sagrado, mas, atua diretamente com “julgamentos em relação à sociedade, advertências, interdições, tornando um dever de consciência para os fiéis se submeterem, a eles.”¹³²

Assim, ao emitir opiniões sobre questões políticas e sociais, influencia a comunidade católica a exercer uma determinada prática como obediência que deve ao pontífice e à Igreja. Cumpre assim o papel de “apascentar o rebanho” através da fé, da transmissão da palavra e vontade divina.

Com a República, a Igreja católica perdeu espaços de influência. Não só espiritual, com a instituição do culto livre a todas as religiões¹³³, como política, com a educação pública laica, o registro civil de nascimentos, matrimônios e óbitos, e a laicização dos cemitérios. Nesse sentido, houve uma busca pela retomada política do poder. Logo, é no campo político que se estabelece a relação entre a Igreja e o Estado. Nas mediações que ela realiza junto à sociedade civil.

¹³⁰Carta encíclica *Rerum Novarum*. “Sobre as condições dos operários”-papa Leão XIII in: http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_1-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html. Acesso em 2/01/20

¹³¹Carta encíclica *Rerum Novarum*. “Sobre as condições dos operários”-papa Leão XIII in: http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_1-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html. Acesso em 2/01/2019 “Não luta, mas concórdia das classes”

¹³²CONTROT, Aline. “Religião e política” in: Remond, René(org) “Por uma história política” Rio de Janeiro. Ed. FGV. 1996.p. 334

¹³³pelo decreto 119-A de 07 de janeiro de 1890 que estabelece “plena liberdade de cultos” e “estingue o padroado” câmara dos deputados in: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-119-a-7-janeiro-1890-497484-publicacaooriginal-1-pe.html> acesso em 26/12/18

A separação da Igreja com o Estado fortaleceu a instituição no Brasil, como elucidada Sérgio Miceli:

O processo de “construção institucional” da Igreja Católica brasileira ao longo da República Velha (1890-1930), se prende de um lado, às novas diretrizes e empreendimentos da Santa Sé durante a segunda metade do século XIX e, de outro lado, aos desafios organizacionais e condicionantes políticos que teve de enfrentar no interior da sociedade brasileira. [...] O movimento de reação eclesialística desembocou numa série de iniciativas que, [em] longo prazo, significou o fortalecimento organizacional e condições mínimas de sobrevivência política no acirrado campo da concorrência ideológica, cultural e religiosa. (MICELI,1988. p.11-29)

A “estadualização” da hierarquia eclesialística brasileira foi a forma que a Igreja encontrou para manter sua influência junto às oligarquias. Isso se verifica pelo aumento das dioceses. Durante o período conhecido como República Velha (1890 a 1930), foram criadas 56 dioceses¹³⁴, 18 prelazias¹³⁵ e 3 subprefeituras apostólicas, para as quais foram designados, no mesmo período, aproximadamente 100 bispos¹³⁶

Sendo assim, a separação entre o civil e o religioso, foi interessante para a Igreja Católica, pois permitiu a ela se reorganizar de acordo com seus interesses e sem a intervenção direta do Estado, podendo designar seus bispos e padres e não precisando mais submeter sua atuação ao crivo do Imperador.

A Igreja Católica implantou uma estratégia política e territorial de reaproximação com a população brasileira, se fortalecendo frente aos movimentos messiânicos (Canudos e Juazeiro por exemplo), buscando afastar o *catolicismo popular* entranhado pelo sincretismo religioso através com religiões de matrizes africanas e indígenas. De acordo com Riolando Azzi, no final da década de 1930, “a Igreja era considerada como uma das forças básicas para a conservação e manutenção da ordem constituída.”¹³⁷

Essa atuação ajudou na criação de uma unidade entre a Igreja e os estados, transformando-a num instrumento de auxílio na política territorial brasileira, o que é reconhecido na Constituição de 1934 no artigo 113, inciso 6:

¹³⁴ Cân. 369 — A diocese é a porção do povo de Deus que é confiada ao Bispo para ser apascentada com a cooperação do presbitério, de tal modo que, aderindo ao seu pastor e por este congregada no Espírito Santo, mediante o Evangelho e a Eucaristia, constitua a Igreja particular, onde verdadeiramente se encontra e actua a Igreja de Cristo una, santa, católica e apostólica. (Código do Direito Canônico disponível em: http://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/portuguese/codex-iuris-canonici_po.pdf)

¹³⁵ Cân. 370 — A prelatura territorial ou a abadia territorial é uma porção do povo de Deus, circunscrita territorialmente, cujo cuidado pastoral, em virtude de circunstâncias especiais, é cometido a um Prelado ou Abade, que a governa como seu pastor próprio, à maneira de Bispo diocesano. (Código do Direito Canônico disponível em: http://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/portuguese/codex-iuris-canonici_po.pdf)

¹³⁶ MICELI, Sérgio. “A elite eclesialística brasileira.” Rio de Janeiro. Ed. Bertrand Brasil, 1988. p. 59

¹³⁷ AZZI, Riolando. “O Início da Restauração Católica no Brasil — 1920-1930” periódico Síntese disponível em <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/2398> p. 99

Sempre que solicitada, será permitida a assistência religiosa nas expedições militares, nos hospitais, nas penitenciárias e em outros estabelecimentos oficiais, sem ônus para os cofres públicos, nem constrangimento ou coação dos assistidos. Nas expedições militares a assistência religiosa só poderá ser exercida por sacerdotes brasileiros natos. (Constituição de 1934)

Para Oscar Beozzo, durante o período republicano, “a colaboração entre poder público e instituições religiosas, em prol do interesse coletivo, prosperou principalmente no campo da assistência social”¹³⁸ através da caridade.

A influência da Igreja sobre a sociedade civil proporcionou a reaproximação entre o estado republicano e a Igreja católica, uma vez que a sociedade professava essa fé majoritariamente.¹³⁹ O dever moral pregado pela Igreja de obediência ao poder constituído e a aversão à propagação de teorias comunistas e socialistas, também contribuíram para essa aproximação.¹⁴⁰

A Igreja católica, segundo Miceli, conseguiu manter sua influência através de uma “aliança político doutrinária com os setores dos grupos dirigentes favoráveis às pretensões católicas e cientes da colaboração ideológica eficaz que a Igreja estava em condições de prestar à consolidação da nova ordem social e política”¹⁴¹

1.7 A política indigenista republicana e as missões católicas

De Tupan a Cristo

Jubileu de ouro. Missões salesianas do Amazonas. 1915-1965

A política indigenista republicana consistiu na elaboração de um novo projeto civilizador para o Brasil, agora sobre a égide das teorias positivistas¹⁴², elaborando políticas

¹³⁸ BEOZZO, Oscar. 1992 “A Igreja entre a Revolução de 1930, o Estado Novo e a redemocratização”. In: Fausto, Boris (org.). História geral da civilização brasileira. São Paulo. Ed. Difel, 1986, v.4, p.275.

¹³⁹ GOMES, Edgar da Silva. "A Reaproximação Estado-Igreja no Brasil durante a República Velha" (1889-1930) Revista de Cultura Teológica - v. 16 - n. 62 - jan/mar 2008 p.109

¹⁴⁰ AZZI, Rioldo. “ O Início da Restauração Católica no Brasil — 1920-1930 periódico Síntese disponível em <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/2398> p.101

¹⁴¹ MICELI, op. cit.p. 20

¹⁴² “POSITIVISMO. Conjunto de ideias e princípios filosóficos e religiosos elaborados pelo francês Augusto Comte (1798-1857) através de várias obras. No plano filosófico, o termo positivismo designa realidades antagônicas, ou seja, o útil se antepõe ao inútil, o real ao irreal, o relativo ao absoluto. Para Comte, a humanidade – por ele denominada de Grande Ser – se desenvolve através de três estados ou modos de pensar: o teológico, o metafísico e o positivo. O estado positivo é, pois, o término de uma evolução, na qual o indivíduo alcança o saber definitivo, isto é, a ciência. As ideias positivistas tiveram grande influência no Brasil, atuando de modo decisivo no ideário da proclamação da República em 1889” AZEVEDO, Antônio Carlos do Amaral. Dicionário de Nomes, Termos e Conceitos Históricos. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997 p. 332-333.

públicas voltadas para a criação de uma identidade holística, delimitações de fronteiras e laicização do Estado.

É importante ressaltar a diferença entre política indigenista e indigenismo. Enquanto a primeira é toda a organização do Estado em relação aos povos indígenas, que engloba a legislação normativa e a criação de postos, o indigenismo é um

conjunto ideológico no qual os grupos étnicos homogêneos sob a categoria *índios* emergem como um problema: *a questão indígena*. Em decorrência disso, são formuladas as soluções e os instrumentos necessários para concretizá-las. Logo, o termo *indigenismo* refere-se a práticas discursivas, sistemas de classificações fechados, caracterizados por uma coerência lógica entre os seus enunciados componentes, recortam uma certa realidade/objeto para a intervenção prática. (PERES. 2004. p.46,47)

O indigenismo do Estado republicano vê o indígena como transitório, assim como o indigenismo pombalino e do período imperial. Essa visão de transitoriedade acarretou numa política de assimilação voltada para o desenvolvimento do país. Ao ser assimilado o indígena não mais constituiria outra nação dentro do solo pátrio, sua mão de obra seria utilizada no aumento da produção agrícola, os limites de suas terras e sua presença nos mais remotos espaços do país na manutenção das fronteiras.

Assim como a Constituição de 1823, a Constituição de 1891 não menciona a questão indígena em seu texto. Entretanto, o tema foi alvo de debate.

O silêncio, sobre os indígenas, no texto final nos diz sobre a política estatal adotada, pautada na transitoriedade étnica para que pudessem alcançar o status de cidadão brasileiro. A proposta enviada à Assembleia Constituinte pela Igreja do Apostolado Positivista, delegava aos indígenas uma autonomia política e territorial:

Urge, segundo os ditames da moral e da razão, ver nos povos selvagens nações independentes, que devem ser tratadas com as atenções com que tratamos os povos mais fortes (...) Perante os brasileiros as tribos selvagens devem, pois, constituir nações livres, cujos territórios cumpre-nos escrupulosamente respeitar e cuja amizade devemos procurar com lealdade (Anais da Assembleia Constituinte de 1891, v. III apud Gomes, p.432)

A proposta positivista, não se encaixava nos anseios de uma oligarquia latifundiária que buscava a expansão agropecuária e onde a ideia de soberania dos povos indígenas seria um entrave.

As outras Constituições republicanas, mesmo que de forma tímida, asseguraram o direito às terras habitadas por índios e o texto é basicamente o mesmo nas Cartas de 1934, 1937, 1946, 1967¹⁴³.

Além do texto constitucional, iniciou-se uma política de assimilação da mão de obra indígena junto a populações rurais. Desta forma, “civilizar” seria o objetivo determinante do Estado neste processo, “transformando os nativos em mão de obra e assimilando-os à sociedade brasileira, impondo a língua, o vestuário e a religião do conquistador”¹⁴⁴.

A contribuição da teoria culturalista, na década de 1930, que tem como principal representante Gilberto Freire, contribuiu para o projeto republicano de sistematização de integração dos povos indígenas à sociedade brasileira, mostrando a importância da ordenação da miscigenação.

Gilberto Freire, no segundo capítulo do seu livro *Casa Grande e Senzala*, intitulado “O indígena na formação da família brasileira,” relata o papel do indígena na conquista dos sertões e alargamento das fronteiras, que ele chama de “muralha movediça, viva”. A ideia de escala evolutiva também encontra - se presente nessa historiografia:

Híbrida desde o início, a sociedade brasileira é de todas da América a que se constituiu mais harmoniosamente quanta às relações de raça; dentro de um ambiente de quase reciprocidade cultural que resultou no máximo de aproveitamento dos valores e experiências dos povos atrasados pelo adiantado; no máximo de contemporização da cultura adventícia com a nativa, da do conquistador com o conquistado. Organizou-se uma sociedade cristã na superestrutura, com a mulher indígena, recém batizada, por esposa e mãe de família; servindo-se em sua economia e vida doméstica de muitas das tradições, experiências e utensílios da gente autóctone. (FREYRE, 1988. p. 91)

A primeira tentativa estatal sistemática foi criada em 1910, pelo decreto nº 8072: o Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN),¹⁴⁵

¹⁴³“As Constituições citadas possuem um artigo único que legisla sobre a questão territorial. É interessante destacar que, como a ideia de assimilação era disseminada, a ocupação se restringe às terras ocupadas e não a uma faixa de terra que possibilitasse a sustentabilidade do modo de vida indígena. O texto tem poucas modificações desde a Carta de 1934: “Art 129 - Será respeitada a posse de terras de silvícolas que nelas se achem permanentemente localizados, sendo-lhes, no entanto, vedado aliená-las.” A carta de 1937, em seu artigo 154, repete o mesmo texto, assim como o artigo 216 na Constituição de 1946: “Art 216 - Será respeitada aos silvícolas a posse das terras onde se achem permanentemente localizados, com a condição de não a transferirem.” A Constituição de 1967 em seu art. 186 faz uma pequena modificação: “É assegurada aos silvícolas a posse permanente das terras que habitam e reconhecido o seu direito ao usufruto exclusivo dos recursos naturais e de todas as utilidades nelas existentes.” Reforçada pelo artigo 198 da Emenda Constitucional Nº 1 de 17 de outubro de 1969: “As terras habitadas pelos silvícolas são inalienáveis nos termos que a lei federal determinar a eles cabendo a sua posse permanente e ficando reconhecido o seu direito ao usufruto exclusivo das riquezas naturais e de todas as utilidades nelas existentes.” (Melo, Ana de. “O manejo do mundo. Articulações dos povos indígenas no Vale do Javari (1990-2013)” Dissertação. PPGH Uerj. 2015 p.35

¹⁴⁴ SOUZA LIMA, Antônio Carlos de. Um grande Cerco de Paz. Poder Tutelar, Indianidade e Formação do Estado Brasileiro. Petrópolis: Vozes, 1995. p.56

¹⁴⁵ Esse decreto cria e traz o regulamento do SPILTN em 20 de junho de 1910

primeiro órgão estatal leigo a tratar da questão indígena. Esse órgão interviria nos constantes conflitos entre índios e não índios, sendo de orientação positivista e anticlerical. Além disso, teria o dever de promover a transição dos indígenas da barbárie para a civilização, assimilando-os à coletividade nacional através da mistura com trabalhadores agrícolas. Em 1918, foi transformado em Serviço de Proteção ao Índio (SPI).

Liderados pelo militar Cândido Mariano da Silva Rondon, que iniciou seu trabalho junto aos indígenas, através da instalação das linhas telegráficas pelo interior do país (1890-1906), o SPI ganhou notoriedade com o lema rondoniano representado pela frase “morrer se preciso for, matar jamais”.¹⁴⁶

De acordo com Mércio Pereira Gomes, uma das motivações para a criação de um órgão responsável pelas populações indígenas seria desfazer uma imagem negativa do Estado brasileiro de compactuar com os genocídios contra esses povos.¹⁴⁷

Com o propósito de criação de colônias agrícolas, o SPI pretendia conduzir os indígenas, dentro da crença positivista, do grau de “fetichistas” ao grau “positivo”.

De acordo com Mércio Pereira Gomes, o objetivo do órgão era “dar condições materiais e morais para que os índios pudessem livremente progredir e ultrapassar o estado animista em que viviam para entrar no estado positivo, e daí virem a se tornar cidadãos brasileiros em sua plenitude.”¹⁴⁸ Essa evolução deveria ocorrer de forma espontânea e nunca violenta, acentuando a contradição entre respeitar a cultura indígena e impor os costumes não indígenas no vestuário, educação e trabalho.

Catequização dos indígenas, compreendendo a sua incorporação a nossa sociedade pela assimilação de nossa indústria, nossas artes, bem como pela adoção de nossos hábitos – que resultam de nossas crenças religiosas, no sentido destes termos – julgo-a ser um problema diretamente inabordável no presente, em que por tantas crenças se repartem as preferências das populações. Como positivista e membro da Igreja Positivista do Brasil, estou convencido de que os nossos indígenas deverão incorporar-se ao ocidente, sem que se tente forçá-lo pelo teologismo. [...] usando sempre de processos fraternais, por-se-á mesmo mudar a residência de algumas tribos, quando isso convier aos interesses do país. (grifo meu). (VIVEIROS, Esther de. 1958. p.346-347)

Inicia-se então o que Antônio Carlos de Souza e Lima denominou de “poder tutelar”, ou seja, “o exercício de poder de Estado sobre espaços (geográficos, sociais, simbólicos), que atua através da identificação, nomeação e delimitação de segmentos sociais tomados como

¹⁴⁶ ROCHA FREIRE, Carlos Augusto da. (org). “Memória do SPI. Textos, imagens e documentos sobre o serviço de proteção aos índios (1910-1967) p. 33

¹⁴⁷ GOMES, Mércio Pereira. “O Caminho Brasileiro para a Cidadania Indígena.” In: Pinsky, Carla Bassanezi. História da Cidadania. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2003.p.433

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 433.

destituídos de capacidades plenas necessárias à vida cívica.”¹⁴⁹ Esse poder “estatizado” representado pelo SPI possuía uma “matriz militar da guerra de conquista”¹⁵⁰

Para inserirem-se à “comunidade nacional” seria necessária a ação de mediadores, pois os indígenas não teriam como manter uma relação horizontal com a sociedade circundante. Desta forma, a sedentarização se tornou mola propulsora da política indigenista: a transformação do indígena em trabalhadores brasileiros. De acordo com Antônio Carlos de Souza Lima, a construção de uma história positivista “situava os povos indígenas como origem e componentes da nação, pretendendo, mais que protegê-los (...) incorporá-los sob a tutela e hegemonia dos ocidentais”.¹⁵¹

A tutela é institucionalizada e legalizada através do código civil de 1916 e do Decreto nº5.484, 27 de junho de 1928. O código civil, como um instrumento de cidadania, prescreve uma relativa incapacidade dos povos indígenas e, por isso, são “sujeitos ao regime tutelar, estabelecido em leis e regulamentos especiais” que teria fim conforme a adaptação.¹⁵² Sendo assim, o Estado brasileiro passa a ser o tutor através do seu órgão indigenista (SPI).

A missão é permitida, porém sob supervisão, como definiu o art. 47 do código civil: “É livre a iniciativa particular de catechese religiosa, sem prejuizo da fiscalização do inspector competente em tudo que se refira aos interesses dos indios.”¹⁵³

O Decreto nº 5.484, emancipa os indígenas e institui a tutela estatal através do SPI: Art. 1º “Ficam emancipados da tutela orphanologica vigente todos os indios nascidos no territorio nacional, qualquer que seja o grão de civilização em que se encontrem.”¹⁵⁴

Tal decreto cria categorias de acordo com o “grau de civilização”, ou seja, de acordo com o grau de convivência à comunidade circundante¹⁵⁵.

Baseada na ideia positivista de evolução, os indígenas estariam em diferentes graus civilizatórios e para cada “tipo de índio, propunha-se uma ação específica, em terras onde seriam instalados postos indígenas diferenciados. De acordo com o grau de sedentarização dos

¹⁴⁹ SOUZA LIMA, Antônio Carlos. “O exercício da tutela sobre os povos indígenas: considerações para o entendimento das políticas indigenistas no Brasil contemporâneo”. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, 2012, V. 55 Nº 2. p.784

¹⁵⁰ SOUZA LIMA, Antônio Carlos de. Um grande Cerco de Paz. Poder Tutelar, Indianidade e Formação do Estado Brasileiro. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 74.

¹⁵¹ SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. “Sobre indigenismo, autoritarismo e nacionalidade: considerações sobre a constituição do discurso e da prática da Proteção Fraternal do Brasil”. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). “Sociedades Indígenas & Indigenismo no Brasil”. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1987. p.191

¹⁵² Artigo 6 do código civil de 1916 in: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L3071.htm

¹⁵³ Idem. Art.47

¹⁵⁴ Decreto nº5.484, 27 de junho de 1928. in <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1920-1929/decreto-5484-27-junho-1928-562434-publicacaooriginal-86456-pl.html>

¹⁵⁵ a)índios nômades; b) índios aldeados; c) índios pertencentes a povoações indígenas; d) índios que viviam promiscuamente com civilizados .Idem

índios, seriam demarcadas áreas maiores ou menores para o desenvolvimento da produção agrícola”¹⁵⁶

Como assinala João Pacheco de Oliveira, os índios passam a ter suas terras, sua sociabilidade e suas relações com não-índios, administradas por funcionários estatais, dentro de um “regime tutelar que resulta no reconhecimento pelos próprios sujeitos de uma ‘indianidade’ genérica, condição que passam a partilhar com outros índios, igualmente objeto da mesma relação tutelar”.¹⁵⁷

A agência indigenista tinha objetivos claros como mostra Antônio Carlos de Souza Lima:

- a) estabelecer a convivência pacífica com os índios;
- b) agir para garantir a sobrevivência física dos povos indígenas;
- c) fazer os índios adotarem gradualmente hábitos “civilizados”;
- d) influir de forma “amistosa” sobre a vida indígena;
- e) fixar o índio à terra;
- f) contribuir para o povoamento do interior do Brasil;
- g) poder acessar ou produzir bens econômicos nas terras dos índios;
- h) usar a força de trabalho indígena para aumentar a produtividade agrícola;
- i) fortalecer o sentimento indígena de pertencer a uma nação.¹⁵⁸

Para alcançar os objetivos propostos, foram criados os Postos de Atração e Pacificação (PIA). A ação de cada posto variava de acordo com a categoria em que se encontrava cada grupo contatado, conforme o decreto nº5.484.

Os PIAs deveriam progressivamente passar para Postos de Assistência, Nacionalização e Educação (PIN), transformando-se de postos avançados de conquista territorial para unidades agrícolas, pecuaristas e extrativistas.¹⁵⁹ Contudo, a situação transitória do indígena era clara nessa política, por isso tal tarefa nem sempre alcançava êxito, como elucida esse trecho do documento do Ministério da Agricultura de esclarecimentos sobre a natureza dos postos indígenas:

A passagem de um posto para outra categoria depende de várias circunstâncias, acontecendo muitas vezes envelhecer o P.I.A. em sua função de pacificação, em virtude da índole da tribo, enquanto que outros P.I.A. passam a P.I.N. e vão em rápido progresso se aproximando dos fins visados pelo SPI, que é o de incorporar ao Estado aquela população marginal (Inventário analítico do SPI, 1945, Microfilme 380. Fotograma 1278.SEDOC– MI.RJ)

A experiência do SPI foi em parte eficaz na sedentarização do indígena e na proteção dos mesmos, entretanto, como ressalta João Pacheco de Oliveira, nem sempre conseguiu

¹⁵⁶ OLIVEIRA, João Pacheco. “A Presença Indígena na Formação do Brasil” org: João Pacheco de Oliveira e Carlos Augusto da Rocha Freire – Brasília: Ministério da Educação; LACED/Museu Nacional, 2006. p. 121

¹⁵⁷ OLIVEIRA, João Pacheco de Oliveira. op. cit. 2001, p. 224

¹⁵⁸ SOUZA LIMA, Antônio Carlos de. “Sobre indigenismo, autoritarismo e nacionalidade: considerações sobre a constituição do discurso e da prática da proteção fraternal no Brasil. In: Oliveira, J. P. (Org.). Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil. 1987. Rio de Janeiro/ São Paulo: UFRJ/Marco Zero, p. 149-214

¹⁵⁹ SOUZA LIMA, Antônio Carlos, op.cit.1995.p.54

manter os territórios originais. Em muitos casos, representou, para os indígenas, dizimação por epidemias, transferências de seus territórios e fome: resultado da falência de alguns postos.¹⁶⁰ Outro ponto observado é que houve uma maior atuação desse organismo estatal nas regiões norte e centro-oeste, locais onde a população indígena “tornou-se perigosa aos interesses regionais ou, ainda, onde aqueles pudessem inviabilizar grandes projetos governamentais, como linhas de comunicação, ferrovias, estradas e, mais recentemente, barragens e hidrelétricas”.¹⁶¹

O trabalho e a educação seriam, as estratégias empregadas para alcançar os objetivos que estavam contidos num programa de ocupação territorial e utilização de mão de obra.

Na prática, “a tutela é uma forma de dominação marcada pelo exercício da mediação e ancorada no paradoxo”.¹⁶² O papel de mediadores dos inspetores do SPI era dúbio, pois deveria representar tanto os interesses dos indígenas quanto os do Estado e conseqüentemente da sociedade brasileira representada por ele. Entretanto, a legitimidade territorial e da identidade do grupo que nele habita é deferida pelo Estado e, portanto, importante para a sobrevivência desses povos.

É por meio da intervenção do Estado que uma população vem a ser oficialmente reconhecida como indígena, sendo-lhe destinada uma parcela do território nacional, bem como estabelecidos os mecanismos especiais de proteção e assistência” (OLIVEIRA, 2016.p.190)

A tutela estatal, ou “regime tutelar”, como conceitua João Pacheco de Oliveira, é uma especificidade do governo republicano que utilizou-se da tutela numa tentativa de controle dessas populações. No entanto não se pode esquecer da tutela praticada pelos missionários desde o início da colonização, que não era regulamentada por lei, mas era exercida de fato.

Na década de 1920, principalmente na Amazônia, as missões voltam a atuar com toda força, com instituição de internatos e aldeamentos em torno das dioceses. Os salesianos têm destaque nesse período. De acordo com Marta Amoroso, não há muitas novidades com relação às missões anteriores: manteve-se o modelo europeu tradicional. Para ela, “a missão católica é assim um texto que se constrói por sobreposições, um monumento que se ergue dos escombros de outras missões”¹⁶³.

¹⁶⁰ OLIVEIRA, João Pacheco. “Pacificação e tutela militar na gestão de populações e territórios” in: “O nascimento do Brasil e outros ensaios : “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades” Oliveira. João Pacheco de. Rio de Janeiro. Contra Capa, 2016. p.

¹⁶¹ *Ibidem.* p.272

¹⁶² OLIVEIRA, João Pacheco. op.cit. 2016. p. 325

¹⁶³ AMOROSO, Marta. “Memória e xamanismo na Missão Capuchinha de Bacabal (Rio Tapajós 1872-82)”. In. Monteiro, Paula. “Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural.”ed. Globo. São Paulo .Globo. 2006.p. 221

Como responsabilidade exclusiva da Santa Sé, como sinalizado no código civil de 1916, as missões católicas competiam com o projeto estatal do SPI, principalmente no campo ideológico. Ao colocarem em prática os preceitos positivistas, ficava evidente o distanciamento da catequese cristã. E a fé, no positivismo era professada pelo próprio Marechal Rondon,

Porque o dogma do Positivismo é a própria ciência e, como esta, universal, relativo, demonstrável [...] Porque é, ao mesmo tempo, a religião do amor, a religião da ordem, a religião do progresso [...] Creio que a ciência, a arte e a indústria hão de transformar a terra em paraíso, para todos os humanos, sem distinção de raças, crenças e nações [...]; Creio nas leis da sociologia, fundada por Auguste Comte, e, por isso, na incorporação do proletariado e das nações consideradas sem civilização à sociedade moderna [...]; Creio que a missão dos intelectuais é, sobretudo, o preparo das massas humanas desfavorecidas.

A militarização dos indígenas, “aproveitando seu espírito guerreiro,”¹⁶⁴ não combinava com a catequese. Em ofício dirigido ao ministro da agricultura, e publicado nos jornais da época, Rondon critica algumas ações dos missionários, como não incentivar ao trabalho, dependência econômica e territorial dos indígenas e inclusive a obrigatoriedade de participação nos ritos católicos¹⁶⁵.

Ao receber críticas sobre um suposto anticlericalismo, Rondon respondeu com uma carta publicada no *Jornal do Comércio*, indo contra a prática missionária em impor seus hábitos e crenças, pois, acreditava que seu dever e do SPI seria o de permitir “aos povos selvagens o mesmo respeito, a mesma liberdade de que gozam todos os outros povos livres, e deve-o em qualquer situação, por mais profundas que possam ser as divergências entre as respectivas civilizações”¹⁶⁶

Essa briga ideológica entre missões católicas e funcionários do SPI, representantes do governo brasileiro, não era somente ideológica, era uma disputa por influência e território. Para os povos indígenas, objeto dessas ações, a política empregada por eles era a de negociação. Como assinala Antônio Carlos de Souza Lima as ações de “proteção oficial”

seriam fundamentais para o afastamento da idéia de catequese (entendida como uso de membros de ordens religiosas na qualidade de funcionários de uma administração estatizada para o trabalho direto com os povos indígenas). O substituto seria a presença militar e o uso do termo proteção. O uso instrumental do termo proteção era fato consciente e parte da luta pela laicização dos serviços estatizados e dos recursos materiais que envolviam. (SOUZA LIMA,1995. p.115)

¹⁶⁴ *Jornal do Comércio*; O Paiz, 05/11/1912 apud Oliveira, João Pacheco de. “A presença indígena na formação do Brasil”. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (Secad). LACED/Museu Nacional. Brasília,DF: Coleção Educação Para Todos, 2006 p. 141

¹⁶⁵ *Ibidem*, p.141

¹⁶⁶ *Jornal do Comércio*, 12/11/1912 apud Oliveira, João Pacheco de. “A presença indígena na formação do Brasil”. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (Secad). LACED/Museu Nacional. Brasília,DF: Coleção Educação Para Todos, 2006 p. 142

Como descrito acima, o SPI objetivava implantar uma catequese leiga, onde somente o Estado fosse responsável pela “civilização” dos indígenas.

Os jornais da época foram palco tanto da propaganda do SPI, quanto do conflito com os salesianos. Estes, eram acusados de escravizarem os indígenas e de se apropriarem do território nacional, numa tentativa de implantar “repúblicas salesianas”. Eram comuns manchetes relatando essa visão: “*Catechese escravista. As missões salesianas e os índios*”(1936); “*Submettendo os nossos índios à servidão desnacionalizante. A pretexto de ‘catechese’, missões estrangeiras conquistam terras brasileiras*(1939)”; “*Missão religiosa estrangeira para colonizar as fronteiras do Brasil*”(1941)¹⁶⁷

Decerto que as missões sempre demonstraram ser uma opção de sobrevivência aos povos indígenas, como exemplificado nesse relato de Nimuendaju :

Não resta, porém, a menor dúvida de que a Missão traz um grande número de benefícios para os índios e das quatro calamidades que peçam sobre eles: colombianos, negociantes brasileiros, delegados egoístas e missionários intolerantes, estes últimos sejam ainda mais facilmente suportáveis: porque o índio na missão não está debaixo de tiranos, mas somente de tutores [...] forçoso é reconhecer que numa zona onde o índio só recebe ultrajes de todos a Missão Salesiana representa enorme vantagem para este.(Nimuendaju, apud Moreira Neto. 1982. p.188)

A partir de 1930, com o Governo de Getúlio Vargas, a missão católica foi incentivada, tendo como principal ordem, os salesianos. Na década de 1940, quando começam a surgir as missões protestantes, iniciou-se uma concorrência pela evangelização dos povos indígenas.

Um dos motivos desse incentivo, seria o reconhecimento do trabalho “civilizatório” realizado por esses missionários e tão caro ao Estado brasileiro, em busca da *ordem e progresso*.

Os salesianos instalaram-se inicialmente no Mato Grosso, depois na Amazônia, localizados nas proximidades do Rio Negro. Mesmo com a maioria de padres estrangeiros, os salesianos conseguiram integrar os indígenas aos costumes brasileiros com a instalação de internatos divididos por gênero.

De acordo com Benedito Prezias “a união com o governo era muito estreita”, inclusive, trocando o nome do município amazonense de Tapuruquara por São Gabriel da Cachoeira em 1965 por comemoração do cinquentenário da ordem na região e se beneficiando das doações concedidas pelo governo estadual do Amazonas.¹⁶⁸ Nesta ocasião, em homenagem ao jubileu das missões salesianas, foi lançado o livro “de Tupan a Cristo”, descrevendo a experiência missionária salesiana.

¹⁶⁷ ROCHA FREIRE, Carlos Augusto da. (org). “Memória do SPI. Textos, imagens e documentos sobre o serviço de proteção aos índios (1910-1967) p. 24, 29,30,33

¹⁶⁸ PREZIA, Benedito. “Caminhando na luta e na esperança.” ed. Loyola. 2003. p. 33-35

Trabalhando com a ideia de transitoriedade, os salesianos foram responsáveis por etnografias importantes dos povos trabalhados o que ocorria concomitante à prática de assimilação. Conhecer esses povos era importante no processo de pacificação.

Em sua obra intitulada “À luz do cruzeiro do sul. Os índios Bororos-Orari do planalto Oriental de Mato Grosso e a Missão Salesiana”, de 1939, Padre Antônio Colbacchini, buscava compreender a lógica indígena e, para ele, o sucesso da missão tinha uma fórmula: “a compreensão psicológica do selvagem, muita paciência e uma forte dose de sacrifício e amor”¹⁶⁹

¹⁶⁹ COLBACCHINI, 1939,p. 60. apud OLIVEIRA. op.cit.2006. p.145

2 A IGREJA CATÓLICA E OS MOVIMENTOS SOCIAIS NA AMÉRICA LATINA

A Igreja pertence por direito divino a todas as nações. Sua universalidade é comprovada na realidade pelo fato de sua presença atual em todo o mundo e sua disposição de receber todos os povos.

Enciclica Mater e Magistra- 1961

Neste capítulo procurou-se destacar a conjuntura política que proporcionou mudanças em setores da Igreja Católica dispostos a transformar as missões religiosas para libertação dos povos indígenas, rompendo sua aliança secular com o Estado.

A influência religiosa na política é algo notável. As decisões políticas são permeadas por valores morais e sociais. Como elucida René Remond, “o político não constitui um setor separado: é uma modalidade da prática social”¹⁷⁰ e interage com outros setores como econômico, cultural e religioso.

A Igreja Católica é uma instituição transnacional, que se constitui como Estado e representada juridicamente pela *Santa Sé* (constituída pelo Papa e pela Cúria Romana).¹⁷¹ Tendo sua sede na cidade do Vaticano, o Papa é considerado chefe de Estado. Internacionalmente reconhecida, ela firma acordos, manda e recebe embaixadores e participa do Conselho da Organização das Nações Unidas (ONU).

Sendo assim, a opinião emitida pela Igreja tem relevância em todo o mundo. No século XX, a África e América Latina tiveram destaque na atuação dessa instituição,¹⁷² por conta do subdesenvolvimento econômico.¹⁷³

Após a Revolução cubana, pelo avanço do comunismo, a preocupação da Igreja aumentou no continente Americano. Inclusive solicitando apoio dos países norte-americanos e europeus para um olhar mais cuidadoso para a Igreja da América Latina¹⁷⁴. Entretanto, na

¹⁷⁰ REMOND, René. “ Por uma história política” Rio de Janeiro. Ed. FGV. 1996.p.35

¹⁷¹ O Estado do Vaticano foi oficialmente reconhecido pelo governo italiano em fevereiro de 1929 através do acordo “Concordato fra la Santa Sede e L’italia”. Apud Rosa, Lilian Rodrigues. “ A Santa Sé e o Estado Brasileiro. Estratégias de inserção política da Igreja Católica no Brasil” . Jundiá .Paco editorial. 2015. p.46

¹⁷² A encíclica *Fidei Donum* escrita pelo Papa Pio XII em 1957 adverte sobre as missões e “particularmente da África”

¹⁷³ A desigualdade social crescente no mundo fizeram a Igreja Católica enxergar uma realidade que não condizia com a pregação do evangelho. Nas palavras de Eduardo Galeano “No quadro de aço de um capitalismo mundial, integrado em torno das grandes corporações norte-americanas, a industrialização da América Latina se identifica cada vez menos com o progresso e com a libertação nacional”(Galeano, 2002, p. 225) “O subdesenvolvimento não é uma etapa do desenvolvimento. É sua consequência. O subdesenvolvimento da América Latina provém do desenvolvimento alheio” (p. 200), ou seja, com o aumento das Multinacionais, a América Latina fornecia mão de obra barata enriquecendo os países originários dessas empresas.

¹⁷⁴ BEOZZO, José Oscar. “A Igreja do Brasil”.1996. p. 24-25.

prática a Igreja latino-americana tomou seu próprio caminho em busca de justiça social através da atuação de suas bases locais.

2.1 A Igreja Católica na América latina

Observa-se na atuação da Igreja Católica na América Latina em meados do século XX, uma preocupação com o político. Como assinala Aline Coutrot, mesmo sendo responsável pela esfera espiritual, “o religioso informa em grande medida o político, e também o político estrutura o religioso.”¹⁷⁵ No Brasil, a Igreja Católica não teve uma atuação política homogênea, gerando conflitos internos, porém desenhou-se uma política que fortaleceu os movimentos sociais através da prática das pastorais católicas.

Na década de 1950, foi criada a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e o Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM). O surgimento dessas representações indica um maior interesse da Igreja para com a América Latina. Seria uma resposta a embates ocorridos no interior da Igreja Católica, entre grupos considerados conservadores, com preocupações mais tradicionais e anticomunistas em oposição a outros preocupados com as práticas pastorais e questões sociais.¹⁷⁶

Sob o apostolado de Pio XI criou-se a Ação Católica, responsável por impulsionar a prática leiga e a criação de uma nova identidade cristã. Nos anos de 1950, com a implantação de movimentos da Ação Católica Especializada (Jac, Jec, Jic, Joc e Juc)¹⁷⁷, descobriu-se na militância jovem cristã uma forma significativa de atuação.¹⁷⁸ O catolicismo praticado por leigos dentro dessas pastorais ganha um rumo próprio diante das questões temporais impostas a eles, mas possuem como liderança o padre local.

A questão social é colocada de forma contundente pelo papa João XXIII, na encíclica *Mater et Magistra*¹⁷⁹. Tal documento está voltado para as questões rurais, reforçando o direito à propriedade privada e teve grande impacto no Brasil. Ela reafirma os pressupostos da *Rerum*

¹⁷⁵ COUTROT, Aline. op.cit p. 335

¹⁷⁶ Michael Lowy identifica pelo menos quatro grupos na Igreja católica de meados do século XX: Um grupo pequeno de defensores de ideias ultrarreacionárias como, por exemplo, o grupo Tradição, Família e Propriedade; um de forte corrente tradicionalista e conservadora; um de corrente reformista e modernista; e um pequeno grupo de radicais, próximos da teologia da libertação e com participação ativa nos movimentos populares (1991, p. 29-30). Esse último atuante no Movimentos Indígenas e de grande relevância para o entendimento da atuação do CIMI.

¹⁷⁷ Jac- juventude agrária católica; jec- juventude estudantil católica; jic- juventude independente católica; juventude operária católica;juc- juventude universitária católica

¹⁷⁸ PREZIA. op.cit. 2003. p. 30

¹⁷⁹ 15 de maio de 1961

Novarum, “como a Magna Carta do estabelecimento da nova ordem econômica e social”¹⁸⁰ e exorta que as estruturas econômicas devem estar de acordo com a dignidade humana.

A encíclica em questão exalta a importância da interferência do Estado, para regular as relações de trabalho, e justifica a atuação da igreja nas questões temporais ressaltando a questão social:

Agora, a Igreja, ao conquistar os povos para Cristo, contribui necessariamente para o seu bem-estar temporal, tanto na ordem econômica como no campo das relações sociais. A história dos tempos passados e do nosso próprio tempo demonstra plenamente essa eficácia. Todos os que professam publicamente o cristianismo aceitar e prometem contribuir pessoalmente para a melhoria das instituições civis e esforçar-se por todos os meios possíveis que não só não sofrem qualquer deformação da dignidade humana, mas também os obstáculos de todos os tipos são superados e promover os meios que levam e estimulam a bondade moral e a virtude. (Mater e Magistra- Parágrafo 179.)

As mudanças no pensamento católico, embrionárias nessas encíclicas, foram concebidas no Concílio Vaticano II (1962-1965), que lançou os alicerces de uma nova identidade cristã pautada na promoção da igualdade, fraternidade e justiça social:

consciência da eminente dignidade da pessoa humana, por ser superior a todas as coisas e os seus direitos e deveres serem universais e invioláveis. É necessário, portanto, tornar acessíveis ao homem todas as coisas de que necessita para levar uma vida verdadeiramente humana: alimento, vestuário, casa, direito de escolher livremente o estado de vida e de constituir família, direito à educação, ao trabalho, à boa fama, ao respeito, à conveniente informação, direito de agir segundo as normas da própria consciência, direito à proteção da sua vida e à justa liberdade mesmo em matéria religiosa. (Gaudium et Spes-CapII-Promoção do bem-comum)

Em busca da atualização de doutrinas católicas a temas seculares, o concílio externa o pensamento cristão frente a temas como liberalismo, comunismo, ateísmo, ciência, economia, entre outros, ainda que a justiça social prevaleça como preocupação maior. Mesmo admitindo e “naturalizando” as diferenças sociais, busca e adverte que a dignidade “da pessoa humana” deve ser mantida e seria dever cristão lutar para garantir direitos fundamentais:

Sem dúvida, os homens não são todos iguais quanto à capacidade física e forças intelectuais e morais, variadas e diferentes em cada um. Mas deve superar-se e eliminar-se, como contrária à vontade de Deus, qualquer forma social ou cultural de discriminação, quanto aos direitos fundamentais da pessoa, por razão do sexo, raça, cor, condição social, língua ou religião (Gaudium et spes- CapIII art.29 -Igualdade essencial entre todos os homens)

A cultura, também é elemento presente nos documentos do Concílio Vaticano II. Reconhece-se a legitimidade das diversas culturas e o respeito a elas devido, ressalta o

¹⁸⁰ Encíclica Mater e Magistra de desenvolvimento social edição recente à luz da doutrina cristã
in:http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html

protagonismo cristão em “elevar”, tais culturas aos conceitos morais de sua doutrina para a “promoção do bem comum”.¹⁸¹

A Igreja, como já exposto anteriormente, se autodeclara universal e, portanto, missionária. Esse universalismo, em sua visão que ela possui como instituição de si própria, lhe daria a liberdade de relacionamento com diversas culturas, pois, a Igreja Católica não estaria ligada “a nenhuma forma particular de cultura ou sistema político, econômico ou social”¹⁸².

Essa presunção de neutralidade é especialmente interessante, pois, a história da Igreja Católica demonstra uma ligação íntima com estruturas governamentais. Além disso, a imagem que constrói de si mesma é de uma autoridade e legitimidade atemporal, visto que, se coloca como portadora da verdadeira mensagem divina e apregoa a infalibilidade do Papa.

Esse universalismo que se outorga fica mais evidente com a abordagem, análise e emissão de parecer em variados assuntos, nos mais diversos países ao redor do mundo, mesmo que estes tenham uma herança religiosa, política, social e cultural totalmente discrepante da cultural eurocêntrica que forneceu a base cultural para a criação de seus dogmas.

Os debates do Concílio Vaticano II, e a procura pela inserção em diversas instâncias e culturas produzem uma mudança ideológica na prática pastoral. Nele se evidencia uma mudança de postura por parte da Igreja Católica, mais aberta ao diálogo, voltada para uma visão mais humanitária. Os posicionamentos (ou a falta deles) anteriores por ela assumidos¹⁸³, muitas das vezes priorizaram questões político-econômicas em detrimento de questões intrinsecamente humanitárias e isso parece ter mudado nos discursos do Concílio.

O Concílio Vaticano II significou uma transformação institucional, de inserção num mundo cada vez mais capitalista, onde as diferenças sociais, que indignavam a Igreja pelas “excessivas desigualdades econômicas e sociais entre os membros e povos da única família humana, provocam o escândalo e são obstáculo à justiça social, à equidade, à dignidade da pessoa humana e, finalmente, à paz social e internacional.”¹⁸⁴

Num dos documentos conciliares, o decreto *Apostolicam Actuositatem – sobre o apostolado dos leigos*, os cristãos são convocados para atuarem de forma mais contundente nas questões espirituais e temporais. De acordo com o decreto, a missão da igreja, além de “salvar almas”, seria “também a restauração de toda a ordem temporal”, uma vez que além de

¹⁸¹Gaudium et spes- Secção II Cap.II Alguns princípios para a conveniente promoção da cultura. arts57 a 61

¹⁸² Gaudium et spes- CapIV .art42. Ajuda que a Igreja oferece à sociedade

¹⁸³ Como por exemplo, o silêncio da Igreja perante o holocausto durante a 2ª guerra mundial

¹⁸⁴ Gaudium et spes cap II

cristãos eram cidadãos e deveriam exercer a cidadania baseados nos preceitos da religião.¹⁸⁵ A missão divina seria estendida a todos os fiéis. Para a antropóloga Paula Montero

o concílio enfatizou uma nova aliança com os mais pobres, rompendo com uma longa tradição de união com as autoridades civis. Essa nova ênfase abre um novo espaço político para a Igreja, que se atribui o papel de juiz moral da ordem política e estimula um ativismo social por meio dos leigos (MONTERO. 2006 p. 470)

Essa abertura para o “laicato” impulsionou ainda mais as ações católicas leigas, conhecidas como Pastorais e as Comunidades Eclesiais de Base, as chamadas CEBS, que ganharam força na década de 1970 em diversos setores sociais. A Pastoral da Terra foi a primeira a ser criada em 1975, no “Encontro de Pastoral da Amazônia” e assim, posteriormente, a Pastoral do Menor, Carcerária, Operária, entre outras. Todas tendo como objetivo desenvolver o protagonismo dos menos favorecidos.

Essas ações obedeciam à afirmativa do Concílio Vaticano II na nova forma de ser cristão:

Os leigos, que devem tomar parte activa em toda a vida da Igreja, não devem apenas impregnar o mundo com o espírito cristão, mas são também chamados a serem testemunhas de Cristo, em todas as circunstâncias, no seio da comunidade humana” (gaudium et spes capIII-Ajuda que a Igreja oferece à atividade humana art.43)

Assim, a missão da Igreja não seria responsabilidade somente dos eclesiásticos, mas também dos leigos que professassem a fé cristã. No decreto *Ad Gentes* do Vaticano II, que trata da atividade Missionária da Igreja, a origem missionária advém “da missão do Filho e da missão do Espírito Santo, segundo o desígnio de Deus Pai”.¹⁸⁶

A “encarnação” em viver como o outro menos favorecido também é exemplificada por Cristo “que por sua encarnação se ligou às condições sociais e culturais dos homens com quem conviveu, assim deve a Igreja inserir-se em todas as sociedades para que a todas possa oferecer o mistério da salvação e a vida trazida por Deus.”¹⁸⁷

Desta forma, a prática cristã deveria lutar pela sobrevivência física e cultural de todos os povos, pautada na solidariedade e fraternidade. Essas diretrizes foram debatidas e ratificadas nas conferências ocorridas na América Latina.

Na II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano em Medellín, na Colômbia (1968), “*A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio*”, e na III

¹⁸⁵ Decreto “*Apostolicam Actuositatem -sobre o apostolado dos leigos*”cap.II.art.5 disponível em http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_decree_19651118_apostolicam-actuositatem_po.html

¹⁸⁶ Ad gentes 2

¹⁸⁷ Ad gentes 10

Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano em Puebla, no México (1979), com o tema “*Evangelização no presente e no futuro da América Latina*”, foram debatidos temas que serviram de base para a política da Igreja na América do sul e conseqüentemente na política missionária.

De acordo com o antropólogo Marcos Rufino, a Conferência Episcopal de Medellín, considerou a situação econômica e política dos excluídos, de acordo com o modo de inserção da América Latina no sistema capitalista mundial.¹⁸⁸ O papel da Igreja seria humanizar as estruturas sociais. Portanto a evangelização na América Latina, deveria caminhar junto aos pobres e assumir uma identidade local:

Como cristãos, cremos que esta etapa histórica da América Latina está intimamente vinculada à história de salvação. Como Pastores, com responsabilidade comum, queremos comprometer-nos com a vida dos nossos povos na busca angustiada de soluções adequadas para seus múltiplos problemas (A Igreja na Atual Transformação da América Latina à Luz do Concílio: conclusões de Medellín p. 37).

A busca pelo diálogo, respeito e o apoio para o protagonismo, não só indígena, mas de outros grupos marginalizados, contidos no debate em Medellín, transformou a prática missionária numa prática “inculturada”¹⁸⁹, mergulhada na cultura do outro sem o objetivo de assimilação, pois a missão da Igreja passaria ser também a de salvação temporal, lutando pela dignidade dos excluídos.

Dentro de “uma situação comum de espoliação e sofrimento gerados pelo modelo econômico vigente e pelos arranjos políticos que lhe sustentavam,”¹⁹⁰ o missionário deveria “encarnar” o sofrimento dos menos favorecidos, manter um compromisso de luta por justiça social e uma posição crítica da estrutura social¹⁹¹ contribuindo para a *descolonização*¹⁹² da América Latina:

não consiste propriamente em incorporá-los às estruturas culturais que existem em torno deles, e que podem ser também opressoras, mas em algo muito mais profundo. Consiste em capacitá-los para que, eles mesmos, como autores de seu próprio

¹⁸⁸ RUFINO, Marco. O Código da Cultura: O CIMI no debate da inculturação, 2006. p. 246.

¹⁸⁹ Inculturação é um termo teológico que implica em viver a cultura do outro sem interferência in: Suess, Paulo. “Inculturação Questões introdutórias em torno do Paradigma da Inculturação.” Disponível em http://www.missologia.org.br/cms/UserFiles/cms_artigos_pdf_45

¹⁹⁰ *Ibidem* .p.247. Como exemplificado por Eduardo Galeano, o Brasil era submisso ao capital estrangeiro :“em 1968, 40% do mercado de capitais, 62% do comércio exterior, 82% do transporte marítimo, 67% do transportes aéreos externos, 100% da produção de veículos a motor, 100% dos pneumáticos, mais de 80% da indústria farmacêutica, 50% da indústria química, 59% da produção de máquinas, 62% das fábricas de autopeças, 48% do alumínio e 90% do cimento. A metade do capital estrangeiro correspondia a empresas dos Estados Unidos, seguidas em ordem de importância por firmas alemãs” (Galeano, 2000.p. 235).

¹⁹¹ *Ibidem*. p. 249

¹⁹² A descolonização ou decolonização é a construção de uma emancipação social, econômica e cultural iniciada no hemisfério sul, contra o “poder colonial” que se apresenta no pós-independência, na sobreposição cultural eurocêntrica e capitalista.(Quijano, Anibal. “ Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. 2000.p.26)

progresso, desenvolvam, de maneira criativa e original, um mundo cultural conforme à sua própria riqueza (...) e especialmente no caso dos indígenas, devem-se respeitar os valores próprios de sua cultura, sem excluir o diálogo criador com outras culturas (grifo meu)(II Conferência do Episcopado Latino-americano em Medellín doc 4.p.3 apud Prezia, p.40)

A instrumentalização dos *menos favorecidos* para que ocupassem um lugar dentro de um modelo político e econômico vigente se tornou objetivo da Igreja. A Conferência episcopal de Puebla, reforçou o que vulgarmente ficou conhecido como a *opção preferencial pelos pobres*, também condenou o uso de violência como forma de libertação e aconselhou a retirada dos padres da política.

A pobreza aparece como resultado do sistema capitalista: “Ao analisarmos mais a fundo tal situação, descobrimos que essa pobreza não é uma etapa transitória, e sim produto de situações e estruturas econômicas, sociais e políticas, que dão origem a esse estado de pobreza, embora haja também outras causas da miséria”.¹⁹³ A pobreza, como uma condição histórica, passa a ser vista como objeto de ações que reparem esses danos. Nas palavras do teólogo Leonardo Boff sobre a Conferência em Puebla:

O que se põe aqui é o seguinte: a boa nova é resultado de um confronto entre o dado histórico-social, com suas contradições e potencialidades, e a proposta de Jesus. O caráter de boa nova não é garantido simplesmente pelo fato de o evangelho ser difundido de forma ortodoxa, mas pela capacidade que ele tem de transformar a realidade ruim, desumana e opressora em realidade libertada, humana e boa.(BOFF, 1992. p. 100)

Para Michael Lowy, a Igreja católica tradicionalmente dedicava “uma atenção caritativa aos pobres, sem necessariamente rejeitar o sistema econômico vigente.”¹⁹⁴ A *opção pelos pobres* iria para além da caridade voltando-se em uma busca de atuação, ensejando mudança da situação de opressão. Essa atuação estaria ligada ao protagonismo dos próprios sujeitos, deixando de ser objetos de caridade.¹⁹⁵ As desigualdades sociais cada vez mais visíveis eram incompatíveis com os preceitos católicos e o desejo por justiça social crescia entre os membros da Igreja:

Os bens e riquezas do mundo, por sua origem e natureza, segundo a vontade do Criador, são para servir efetivamente à utilidade e ao proveito de todos [...]. Por isso a todos e a cada um direito primário e fundamental, absolutamente inviolável, usar solidariamente esses bens, na medida do necessário, para uma realização digna da pessoa humana. Todos os outros direitos, também o de propriedade e de livre comércio lhe estão subordinados. Como nos ensina João Paulo II: ‘sobre toda propriedade privada pesa uma hipoteca social’ (Discurso Inaugural em Puebla). A propriedade compatível com aquele direito primordial é antes de tudo um poder de

¹⁹³ Evangelização no presente e no futuro da América Latina. Conclusões da conferência de Puebla: texto oficial. Edições Paulinas, 1979. p. 94-95

¹⁹⁴ LOWY, Michael. “A guerra dos deuses: religião e política na América latina.” Petrópolis, RJ: Vozes, 2000. p. 42-43

¹⁹⁵ *Ibidem*. p. 59-60

gestão e administração, que, embora não exclua o de domínio, não o torna absoluto nem ilimitado. Deve ser fonte de liberdade para todos, nunca de dominação nem de privilégios. É um dever grave e urgente fazê-lo retornar à sua finalidade primeira (Conselho Episcopal Latino-Americano. Conclusões da Conferência de Puebla. 1979.)

Essas concepções orientadoras do exercício pastoral, reforçam um discurso político influenciando os movimentos sociais na América Latina, principalmente os movimentos sociais ligados à questão territorial, como os que lutam por Reforma Agrária e pró-indígenas. Segundo Hannah Arendt, outro fator que influenciou a mudança pastoral foi “a imortalidade atribuída pelo cristianismo à pessoa humana que, em sua singularidade, começa a vida na Terra através do nascimento, levou não somente a um óbvio da alienação extraterrena, mas também a um aumento ainda maior da importância da vida na Terra”¹⁹⁶

As mudanças, ocorridas internamente na Igreja, não eram somente intrínsecas, havia também um “mal estar” sobre as missões junto aos antropólogos, e junto aos próprios indígenas, uma vez que, estas missões eram vistas como elemento colonizador, provocador da destruição cultural desses povos. Exemplificando esse debate foi publicado no *Boletim do CIMI* uma matéria intitulada “*Parecer do índio brasileiro*”,¹⁹⁷ traz o discurso do líder indígena Pareci Daniel Cabixi, em três cartas: uma carta ao Papa João Paulo II, mensagens aos índios participantes de *Puebla* e uma carta ao próprio *Boletim* que dá nome a matéria.

Impedido pela FUNAI de participar da III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano em Puebla Daniel Cabixi escreveu essas cartas para serem lidas no evento. Além de questionar a política indigenista fala sobre a ação missionária da Igreja. Para ele, sua presença em Puebla representaria “um passo a mais dado pela Igreja na sua caminhada pela reevangelização dos povos.”¹⁹⁸ Ele reconhece a mudança de postura da Igreja mas aponta mudanças ainda necessárias:

A Igreja em sua nova visão com respeito aos povos indígenas reconhece que somos dotados de valores puramente cristãos, portanto germens da palavra de cristo. Mas para a Igreja reencarnar nesta nova realidade será necessário despir de muitos conceitos e valores de que está possuída. Não estou querendo ditar conceitos de normas mas dar simplesmente pareceres que irão ser colaboração de minha parte, já que aos poucos os pastores da Igreja terão que contar com a colaboração do povo e das minorias étnicas para a elaboração de planos de trabalho ou seja, caminhos a serem trilhados neste processo de libertação dos povos. Quanto a atuação específica junto aos povos indígenas por parte da Igreja (...) o método de imposição de valores culturais e materiais (...) foram e ainda são em muitas regiões do Brasil, formas de destruição cultural (...) Porque deparamos com padres e bispos simplesmente interessados na salvação da alma do índio deixando em segundo plano o respeito pela dignidade e pela cultura indígena. No conjunto houve um despertar para a

¹⁹⁶ ARENDT, Hannah. “A condição humana.” São Paulo: Forense Universitária, 2002.p.329

¹⁹⁷ BOLETIM DO CIMI Nº 53 de 1979 p. 25 e 26

¹⁹⁸ BOLETIM DO CIMI Nº 53 de 1979 p. 25

grande diferença existente entre as duas sociedades (...) Há uma boa parte de missionários que teoricamente fazem uma boa caminhada ao nosso encontro, mas na prática a grande maioria está de forma viciada a usar métodos colonialistas que mesmo sob as diretrizes da nova opção continua a nos subjugar (BOLETIM DO CIMI Nº 53 de 1979)

Esse discurso, apesar de reconhecer uma mudança teórica por parte da Igreja, salienta que a prática não se modifica tão rapidamente e essa percepção passa a incomodar parte da Igreja (conhecida como a ala progressista), em ter colaborado durante séculos com a colonização dos povos indígenas, procurando ações missionárias que revertissem a situação desses povos. Esse *mal estar* veio da ideologia de libertação dos menos favorecidos, mas veio também do diálogo com os povos indígenas.

A antropologia, também teve um papel importante na mudança de posicionamento das missões católicas. No processo de descolonização dos países da América Latina no século XIX, estudos antropológicos apontam para necessidade de uma valorização dos conhecimentos étnicos em detrimento da cultura colonial, logo o cristianismo passa a ser visto como uma continuidade colonial, visto ser a religião do colonizador.

No documento final das discussões do *Simpósio sobre Contato de Fricção Interétnico na América do Sul*, (organizado por antropólogos da Universidade de Berna, em 1971, convidados pelo Conselho Mundial de Igrejas), conhecida como a *Declaração de Barbados*, a crítica às missões fica evidente.

A Declaração de Barbados repudiava toda ação missionária junto aos povos indígenas, vista como “uma imposição de critérios e padrões alheios às sociedades indígenas dominadas e que encobrem, sob um manto religioso, a exploração econômica e humana das populações indígenas”¹⁹⁹

Neste sentido, missões religiosas contribuiriam para a “colonização e dominação, em conivência com os interesses imperialistas dominantes”²⁰⁰. O documento aconselha que deveria ser feito pelo Estado, missões religiosas e antropólogos um trabalho de libertação dos povos indígenas e o fim de uma visão eurocêntrica, proporcionando a “criação de um estado verdadeiramente multiétnico” no qual cada etnia tivesse “direito à autogestão e à livre escolha de alternativas sociais e culturais”, garantindo assim “o direito de serem e permanecerem elas mesmas, vivendo segundo seus costumes”, e de se organizarem e de se governarem segundo

¹⁹⁹ Declaração de Barbados, 1971 SUESS, Paulo. Em Defesa dos Povos Indígenas. Documentos e Legislação. São Paulo: Edições Loyola, 1980; p.19-26.

²⁰⁰ *Ibidem*

sua própria especificidade cultural”, conservando “o exercício de todos os direitos do cidadão”²⁰¹

O documento reflete que, enquanto não for possível o fim das missões religiosas, seu papel seja o de libertação dos povos indígenas, obedecendo aos seguintes requisitos: fim do etnocídio com a imposição de uma cultura europeia; respeitar a cultura indígena; fim da utilização de mão de obra pelos missionários e em favor de terceiros; fim da apropriação territorial por parte das missões; fim da disputa entre denominações cristãs; fim dos internatos infantis, os deslocamentos para aldeamentos, entre outros.²⁰²

Essas mudanças ideológicas acarretaram modificações nas práticas indigenistas e missionárias, ocorrendo aumento no apoio e uma necessidade de conhecimento da cultura indígena que já não era vista de forma homogênea, pela influência antropológica. Essas mudanças foram debatidas no *Encontro Missionário Latino Americano de Assunção* (Paraguai) em 1972, traçando diretrizes para uma reparação missionária e reconhecendo a instrumentalização da igreja nas práticas colonizadoras. No documento final da 5ª assembleia geral do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), assume-se que as estratégias traçadas no *Encontro em Assunção* são uma resposta às críticas da Declaração de Barbados I, inclusive para “preservar a integridade moral das próprias Igrejas”.²⁰³

Entretanto, o teólogo Paulo Suess afirma que a formação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) não foi uma consequência direta da *Declaração de Barbados*, “porque já havia uma caminhada missionária renovadora anterior. Mas a crítica dos antropólogos serviu como pano de fundo para retomar o diálogo entre a etnologia e a missiologia”²⁰⁴

A Igreja, em diversas ocasiões, se mostrou uma instituição amorfa, capaz de se adequar às circunstâncias. Na busca de enquadramento na modernidade, iniciou o que ficou conhecido como *neocristandade*, que Riolando Azzi conceitua como um movimento de restauração do espaço de influência da Igreja na sociedade: restauração em Cristo, restauração da fé católica; e para isso criou uma nova identidade católica, com atuação de leigos junto à comunidade eclesial²⁰⁵.

A realização do Concílio Vaticano II com posterior e necessária emissão de documentos onde se posiciona a respeito dos mais variados assuntos, desnuda a inclinação em

²⁰¹ Declaração de Barbados, 1971 SUESS, Paulo. Em Defesa dos Povos Indígenas. Documentos e Legislação. São Paulo: Edições Loyola, 1980; p.19-26.

²⁰² *Ibidem*.

²⁰³ Documento final da V Assembleia Geral do CIMI- Itaici, 25-29 de julho de 1983. A caminhada dos onze anos do CIMI. CEDI apud ISA disponível em: <https://documentacao.socioambiental.org/documentos/J1D00077.pdf>

²⁰⁴ SUESS, op.cit. 1980. p. 11

²⁰⁵ AZZI, 1980. p. 21-22

atender os mais diversos anseios, que, em um mundo em plena ebulição, poderiam ser de foros flagrantemente particulares ou de âmbitos mais abrangentes.

Mesmo com essa postura fluida, suas colocações tiveram grande penetração nos diferentes segmentos da sociedade. De uma maneira mais ampla, suas admoestações nunca foram totalmente ignoradas, o que corrobora sua força mesmo diante de assuntos complexos e alheios de sua atribuição primária, ou seja, a pregação do evangelho.

O principal motivo da aceitação dos ideais católicos, no Brasil, por exemplo, consiste no fato de a maioria da população professar essa fé. Segundo o censo de 1940, 95% da população brasileira era católica, no censo de 1950 esse número caiu para 93,5% e em 1960 para 93,1%.²⁰⁶ Mesmo demonstrando uma queda, ainda se constituía maioria da população, sendo assim é natural pressupor que a doutrina e moralidade cristã perpassem diversos setores da sociedade.

2.2 O surgimento de Movimentos sociais nos anos de 1970 e o processo de decolonialidade

O povo que jazia nas trevas viu uma grande luz

Mt.4:16 .apud Suess.2015.p. 18

As mudanças ideológicas, ocorridas na Igreja Católica, fazem parte de um cenário mundial de debates sobre o sistema capitalista e os direitos humanos.

O fim da Segunda Guerra Mundial (1945) criou um cenário de debates sobre novas concepções de poder e produziu transformações nos estudos históricos e antropológicos, com a desarticulação do paradigma racialista e a ascensão do conceito antropológico de cultura, como também questionamentos sobre o modus operandi do capitalismo e a disseminação das desigualdades sociais oriundas desse sistema econômico. Nessa conjuntura, organismos internacionais foram fortalecidos, como a Organização Internacional do Trabalho (OIT) criada em 1919 e outros, foram criados, como a Organização das Nações Unidas em 1945.

A Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948)²⁰⁷, trouxe à tona debates sobre direitos comuns aos seres humanos. Os acordos das sociedades modernas ocidentais passam a ser baseados na “liberdade de pensamento, consciência e religião” e na igualdade de direitos

²⁰⁶ IBGE -Quesito “religião” no censo demográfico de 1950 Documentos Censitários Série C - NÚMERO 8 disponível em <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv84322.pdf>

²⁰⁷ Votada pela Assembleia Geral da Organização das Nações Unidas

universais e naturais como o direito à vida, à liberdade, à igualdade, à participação política, entre outros, independente de qualquer “raça, cor, sexo, religião, opinião política, ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição”²⁰⁸

A partir da década de 1960, a ideia de que os indivíduos são dotados de direitos políticos, sociais, econômicos e culturais aumentou a inserção de diversos atores políticos na esfera pública. O reconhecimento dos direitos das mulheres, dos deficientes físicos, de grupos étnicos, entre outros, deu força argumentativa para reivindicações que exigiam a garantia desses direitos, através de movimentos sociais. Em relação à questão indígena, isso se evidencia pelos movimentos de preservação de sua identidade cultural em contraponto a uma política antes assimilacionista, tanto do ponto de vista estatal quanto do missionário.

Em 1976 foi aprovada em Argel, capital da Argélia, num encontro da *Liga Internacional pelo Direito e pela Libertação*²⁰⁹, a *Declaração Universal dos Direitos dos Povos*, conhecida como *Carta de Argel*. Reconhecendo os direitos coletivos das populações étnicas, à livre determinação como direito coletivo primordial para a realização de uma cidadania plena, o documento enumerava como direitos básicos: “Direito à existência; Direito à autodeterminação política; Direitos econômicos dos povos; Direitos à cultura; Direito ao meio ambiente e aos recursos naturais; e o Direito de ser minoria.”²¹⁰ assinado por mais de oitenta personalidades, como juristas e autoridades de países emergentes, a *Carta* serviu de base para a criação em 1979, do *Tribunal Permanente dos povos*.

Nesse cenário, surgem mobilizações da sociedade civil,²¹¹ através de Organizações não Governamentais (ONGs), e setores formados por intelectuais, como jornalistas, antropólogos, escritores e artistas. Dentre essas organizações, surgiram as ONGs pró-indígenas, como o Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI-1965); a Comissão Pró Índio (CPI-1979); a Associação Nacional de Apoio ao Índio (ANAÍ-1979); entre outras, que atuaram reunindo documentação da história indígena e denunciando violências contra esses povos.

²⁰⁸ Art. 2º da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 - Assembleia Geral das Nações Unidas. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi; VIDAL, Lux Boelitz; FISCHMANN, Roseli (Orgs.). Povos Indígenas e Tolerância. Construindo Práticas de Respeito e Solidariedade. São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 2001. p. 272.

²⁰⁹ Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/herkenhoff/livro4/c10.html>. Acesso: 12/10/19

²¹⁰ MARÉS DE SOUZA FILHO, Carlos Frederico. Direitos Humanos, Direitos dos Povos. Tempo e Presença, São Paulo, dez. 1988. p. 6.

²¹¹ O conceito de sociedade civil entendido aqui na concepção descrita por Gohn como a participação nas políticas públicas da sociedade organizada, exercendo a cidadania em busca de seus direitos, mas também dividindo as responsabilidades.(Gohn, 2004)

O fortalecimento das democracias nos Estados Latino-americanos muda os regimes de cidadania, abrindo espaço para os associativismos políticos e para as redes sociais.

Segundo o sociólogo peruano Aníbal Quijano, as mudanças na América Latina correspondem a um processo de contra-revolução global, em resposta a crises econômicas instaladas mediante ao que ele chama de globalização capitalista, que nas décadas de 1970 e 1980 entrou em crise produzindo miséria e mais desigualdades sociais.²¹² A luta contra as desigualdades mobilizam a sociedade civil através dos movimentos sociais.

Os movimentos sociais não possuem definições concisas, mas essa pesquisa identifica-se com a definição de Maria da Glória Gohn que os conceitua como “ações sociais coletivas de caráter sócio-político e cultural que viabilizam distintas formas da população se organizar e expressar suas demandas.”²¹³ Temos, então, o movimento sindical e operário como grandes exemplos de movimentos sociais, que são chamados de clássicos, em contraponto com os chamados “novos movimentos sociais”, que tinham como demanda temas raciais, de gênero, sexuais e ecológicos com bandeiras de igualdade e liberdade²¹⁴, iniciados na década de 1960.

De acordo com Alain Touraine, um determinado movimento social surge de diversas motivações, que vão além de lutas, rebeliões ou reivindicações. Assim, os movimentos sociais poderiam ser divididos em três tipos: aqueles que buscam interesses coletivos; aqueles que buscam mudanças de um sistema social; e aqueles que buscam soluções para conflitos sociais.

No caso específico dos Movimentos Indígenas, ele entraria em dois sentidos dado por Touraine, pois além de ser um movimento coletivo, os indígenas, ao buscarem um alargamento de sua cidadania através das demarcações de terras, viabilização de ações assistencialistas como saúde e educação, além de preservação de suas culturas, estariam se opondo à maneira “de utilização dos recursos e dos valores culturais, sejam estes de ordem do conhecimento, da economia ou da ética.”²¹⁵ implementada pelo Estado. Esse viés cria uma tensão entre esses grupos étnicos e o Estado, numa disputa política em que as minorias buscam alianças com a sociedade civil na obtenção de direitos. Entende-se por minoria uma parcela da sociedade tanto na questão populacional quanto na representatividade nas esferas de poder.

²¹² QUIJANO, Aníbal. Colonialidade, Poder, Globalização e Democracia. Revista Novos Rumos, São Paulo, Ano 17. n. 37, 2002. p. 14.

²¹³ GOHN, Maria da Glória (Org.) Movimentos Sociais no início do século XXI: antigos e novos atores sociais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003. p. 13.

²¹⁴ GOHN, Maria da Glória. Teorias dos Movimentos Sociais. Paradigmas clássicos e contemporâneos. São Paulo: Loyola, 1997. p. 283.

²¹⁵ TOURAINE, Alain. Palavra e Sangue: política e sociedade na América Latina. São Paulo: Ed. UNICAMP, 1989.

A categoria minoria fica bem elucidada na exposição da Antropóloga Manuela Carneiro da Cunha no painel temático da Subcomissão, como “aqueles que não têm força majoritária no país, quer dizer, qual é o papel que se deve dar àqueles estratos populacionais. É este o sentido verdadeiro de minorias: não é um sentido demográfico”.²¹⁶ Um estudo da ONU de 1979, intitulado “*Study on the rights of persons belonging to ethnic, religious and linguistic minorities*”²¹⁷

Un grupo numéricamente inferior al resto de la población de un Estado, en situación no dominante, cuyos miembros, súbditos de un Estado, poseen desde el punto de vista étnico, religioso o lingüístico una característica que difiere de las del resto de la población y manifiesta incluso de modo implícito un sentimiento de solidaridad con objeto de conservar su cultura, sus tradiciones, su religión o su idioma. (DOC. E/CN.4/Sub 2/384/ apud WILHELM, Marco Aparício, 2006. p. 403.)

A *Declaração de San José*, da ONU, advinda de uma reunião convocada pela UNESCO (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura) em 1981, que debateu sobre etnocídio e etnodesenvolvimento na América Latina, reafirmou o direito à diferença cultural sem perda de direitos civis. Segundo tal declaração, além do genocídio vivido pelos povos originários, a morte cultural (etnocídio) também constitui um “delito internacional” e reforça a legitimidade cultural, tendo o etnodesenvolvimento como um “direito inalienável dos grupos indígenas”²¹⁸ e, dever dos Estados nacionais promovê-lo.

De acordo com Deborah Yashar, as reformas neoliberais adotadas nos estados latino-americanos acarretaram consequências dramáticas para os povos indígenas, com a falta de espaços políticos e consolidação da perda de seus territórios e recursos naturais, não tendo o mínimo de proteção por parte dos Estados pertencentes. Com as reformas neoliberais, os Estados “privatizaram mercados de terra, liberalizaram preços agrícolas, eliminaram os subsídios agrícolas e diminuíram programas de crédito”²¹⁹

Em resposta a esse embate dos povos indígenas com o agronegócio, iniciou-se internacionalmente um movimento ecológico que coloca os indígenas como porta-vozes de uma política preservacionista contrária a atividades agropecuárias.

Segundo o antropólogo Bruce Albert, esse ideário de “protetores da natureza” é o espelho da ideia de primitivismo delegada a esses povos, mesmo repleta de boas intenções de

²¹⁶ Exposição da Antropóloga Manuela Carneiro da Cunha em painel temático da Subcomissão do Negro, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias. BRASIL. Assembléia Nacional Constituinte. (Atas Das Comissões) VII – Comissão da Ordem Social. Brasília, Senado Federal. Centro Gráfico do Senado Federal, 1987.

²¹⁷ Disponível in: <https://undocs.org/en/E/CN.4/Sub.2/384/Rev.1> acesso:20/08/2019

²¹⁸ Declaração de San José, 1981 Apud Cardoso de Oliveira, Roberto in A Declaração de São José foi publicada por Roberto Cardoso de Oliveira no Anuário Antropológico 81 (1983: 13- 20).

²¹⁹ YASHAR, Deborah J. “Democracy, Indigenous Movements...”. Op. Cit., p.85.

ambientalistas e etnoecologistas, ou as das indústrias farmacêuticas interessadas na biodiversidade amazônica.²²⁰

O *etnodesenvolvimento* seria o desenvolvimento utilizando os saberes étnicos, porém, os projetos que objetivam tal ação são baseados em saberes não-indígenas, com burocracia e prazos que fogem puro e simplesmente dos saberes étnicos. Essa crítica do antropólogo Bruce Albert difere da do antropólogo Antônio Carlos de Souza Lima que entende o *etnodesenvolvimento* como a valorização dos saberes indígenas, e o respeito ao seu modo de vida, propondo a autonomia desses povos:²²¹ uma forma do “desenvolvimento de grupos étnicos no interior de sociedades mais amplas”²²²

Entretanto, a valorização desse saber perpassa pela ideia apresentada por Albert, de que esses povos teriam uma relação mais próxima com a natureza e que podem se inserir no mercado global, preservando-a. Como bem exemplificado o antropólogo Sidnei Peres

Com a expansão mundial do campo político e ideológico ambientalista, o “índio” será tratado como defensor por excelência do meio ambiente. Quando a noção de desenvolvimento sustentável passou para o primeiro plano no agendado movimento ecológico, os povos indígenas – principalmente aqueles que vivem nas florestas tropicais – ampliaram sua visibilidade pública como “heróis ecológicos”, “guardiões da biodiversidade” [...] Mediadores indígenas e indigenistas incorporaram a agenda e a linguagem ambientalistas e constituíram o elo de ligação entre as demandas de conservação da natureza e as defesas dos direitos humanos, conectando lutas locais e globais e fundindo noções de “cultura”, “política” e natureza no bojo de associações inéditas entre a sociedade civil, estado e mercado (PERES, 2003. p. 29-30).

Assim, as populações indígenas da Amazônia alcançaram uma visibilidade maior do que o resto do país devido à riqueza que o bioma amazônico representa e na defesa de que a preservação desse espaço rico em oxigênio é importante para reverter problemas como o Efeito Estufa e para balancear a produção de dióxido de carbono (CO₂) para regulação da temperatura, fatores os quais o desenvolvimento de uma economia de mercado proporciona de forma crescente, sendo um problema em escala global.

Além disso, a Amazônia é considerada a maior reserva de biodiversidade do planeta, constituindo-se um local privilegiado para o desenvolvimento de engenharia genética e biotecnologia. Desta forma, ela se tornou uma região estratégica visada internacionalmente como capital natural, entendida como a valorização da natureza para fonte de informação e da decodificação de novas tecnologias para uso atual e futuro.²²³

²²⁰ ALBERT, Bruce. op. cit. 2002, p.18

²²¹ SOUZA LIMA, Antônio Carlos. 2002, p.20

²²² STAVENHAGEN, Rodolfo. “Etnodesenvolvimento: uma dimensão ignorada no pensamento desenvolvimentista”. Anuário Antropológico/84. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1985 p.41

²²³ BECKER, 2009, p.35

As pressões internacionais que países amazônicos enfrentam para preservação desse novo Eldorado resultaram em políticas preservacionistas com apoio financeiro e técnico internacional que visam o fim de atividades predatórias. Assim, esta influência não visa a “apropriação direta dos territórios, mas sim o poder de influir na decisão dos Estados sobre seu uso”²²⁴ tendo o capital natural amazônico a riqueza pretendida. Segundo Manuela Carneiro da Cunha,

há pelo menos umas 250 mil espécies vegetais, das quais cerca de 150 são bastante usadas como alimento;(...) Daí decorre a importância estratégica fundamental de bancos genéticos e de sementes que permitam novos pontos de partida (CARNEIRO DA CUNHA, 2012, p.133).

Preservar a cultura desses povos entrou para agenda de instituições supranacionais (Banco mundial, Banco Interamericano de Desenvolvimento, Organização das Nações Unidas, ONGs ambientalistas, entre outras), utilizando o conhecimento acumulado pelos povos indígenas em prol de um desenvolvimento que engrandeça o país como uma nação pluriétnica. No entanto é necessário refletir que os povos indígenas não são naturalmente “guardiões” da natureza, seria ingênuo pensar assim.

Se o mundo está preocupado com a emissão de carbono e com a conservação ambiental, e vemos iniciativas como as do Fundo Global de Meio Ambiente, ligado ao Banco Mundial, que compensam países que protelam a exploração imediata, e tendo cada vez mais criações de Reservas ambientais em áreas indígenas, é de suma importância acordos com povos indígenas para que haja um desenvolvimento econômico sustentável.

Não há dúvidas de que essa perspectiva da nova configuração política mundial foi de suma importância para os povos indígenas que ocupam essa região, principalmente por instituições como o do Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID), voltado para a América Latina e Caribe que procura fomentar projetos que integrem populações tradicionais à economia de mercado, tornando-se mais um instrumento para a reafirmação desses povos:

Los procesos de negación de la cultura originaria y de asimilación a la sociedad occidental contribuyeron al empobrecimiento, y a la destrucción del patrimonio, de la dignidad y de la autoestima de los pueblos indígenas, así como a la generación de conflictos dentro y entre éstos y otros sectores de la población, a la migración rural-urbana, a la pérdida de conocimientos y prácticas ancestrales, y a la exclusión de su participación política como sujetos sociales de derecho dentro de los Estados (BANCO INTERAMERICANO DE DESARROLLO. Política Operativa, p.19 apud LACERDA, 2014, p.)

A questão ambientalista é também uma questão política que deu visibilidade aos povos originários para que pudessem reivindicar o uso de seus territórios conforme suas tradições e

²²⁴ *Ibidem.* p. 34

direitos civis e sociais dentro do Estado que ocupam, logo o *etnodesenvolvimento* “vai emergindo no cenário internacional e nacional como uma alternativa à idéia de que os povos indígenas são um obstáculo ao desenvolvimento nacional”²²⁵

Segundo Deborah Yashar, os povos indígenas se mobilizam por um tratamento igualitário e pela sua autonomia²²⁶. Eles “estão contestando os termos da cidadania” dentro do “Estado multinacional.”²²⁷

Diante desse cenário propício, os Movimentos Indígenas têm por objetivo não a queda do sistema capitalista, mas uma inserção nele sem a perda étnica; fazer parte do Estado para obtenção de uma cidadania e ter uma real representatividade. De acordo com Melucci, esse tipo de mobilização é

estruturalmente ambivalente porque exprime o duplo significado dos termos representação e participação. A representação é a apresentação, capacidade de dar voz a demandas e interesses, mas é também representação, imagem e fantasma de uma realidade que permanece diversa e nunca inteiramente ouvida. Assim, a participação significa, contemporaneamente, tomar parte, isto é, agir para promover os interesses e as necessidades de um ator; mas também fazer parte, reconhecer o pertencimento a um sistema, identificar-se com os “interesses gerais” da comunidade. Essa ambivalência insuperável do “político” não é uma ameaça, mas a condição para a ação criativa. (MELUCCI, 2001; p.139)

Sendo assim, essa participação tem diferentes significados. O ensejo de uma autonomia para os Movimentos Indígenas, para o Estado significa incorporar essas populações nos programas governamentais. O antropólogo Ricardo Verdum, em sua tese intitulada “*Etnodesenvolvimento: Nova/Velha utopia do Indigenismo*” defende a tese de que a política integracionista não saiu de cena, apenas ganhou novas roupagens, mesmo com novos mecanismos que garantam a pluralidade cultural

há uma intenção de fazer com que cada um deles se converta em promotor da sua própria integração, “por vontade própria”, estejam eles convencidos ou não da superioridade da “cultura nacional”, cada vez mais globalizada e impregnada de valores e relações sujeitas à lógica da acumulação do capital (VERDUM, 2006. p. 24)

A política assimilacionista continua principalmente no campo econômico e político. A globalização internacionaliza uma luta política entre inserção e autonomia. A promoção de “produtos indígenas” está relacionada à produção extrativista, como, por exemplo, de sementes, óleos, fibras e criação de peixes ornamentais, muito mais que seus artesanatos (apesar de alguns projetos contemplarem essa produção cultural). Inicia-se, assim, o que a

²²⁵ VERDUM, Ricardo. *Etnodesenvolvimento: Nova/Velha utopia do Indigenismo*. 2006. Tese (Doutorado) - Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas (CEPPAC), Brasília, 2006. p.71

²²⁶ YASHAR, 2005; p. xiv

²²⁷ *Idem*, p.5

geógrafa Bertha Becker chama de “*mercantilização da natureza*” incluindo o “*mercado da vida*”, “*mercado da água*” e “*mercado do ar*”.

O historiador mexicano Charles Hale, também percebe uma vertente neoliberal nas mobilizações indígenas, e os avanços políticos e jurídicos que conquistaram. Ele conceitua como “*multiculturalidade neoliberal*”, em que os direitos étnicos foram apoiados por entidades neoliberais como o Banco Mundial (BM), o Fundo Monetário Internacional (FMI) e o Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID), como uma maneira de resolver suas próprias agendas políticas e econômicas.²²⁸

Assim, o etnodesenvolvimento veio como uma alternativa para a inserção dos povos indígenas na economia mundial. Diante de uma conjuntura política de decolonialidade e busca pela diminuição das desigualdades sociais, garantiu-se um espaço para os grupos étnicos.

2.3 Missões católicas: transformações ou adaptações?

Ide e denunciai

Porantim. 1982 n°4

As mudanças internas da Igreja Católica e as pressões externas contra as missões, resultaram em mudanças substanciais na prática missionária, que passou a prestar assistência às comunidades indígenas sem imposição religiosa.

Benedito Prezias, filósofo e teólogo das missões, após o término da missão colonizadora (que engloba todo o período colonial e imperial), divide em quatro os períodos missionários seguintes: a missão tradicionalista (1939-1965); a missão de transição, período que envolve o questionamento da missão tradicional (1965-1971); a missão inculturada ou da denúncia profética (1972-1987), período analisado nessa tese; e a missão do diálogo inter-religioso (a partir de 1987)²²⁹.

Concomitante às missões tradicionais, iniciam-se duas experiências missionárias inovadoras: a Missão Anchieta e as Irmãs de Jesus de Charles de Foucauld.

A Missão Anchieta, iniciada pela Companhia de Jesus nos anos de 1930 no sul do país, tinha uma atuação tradicional de integração do indígena. Entretanto, no final dos anos 1960, essa mesma ordem cria a Operação Anchieta (OPAN), num viés de promoção da causa indígena e contrária à assimilação.

²²⁸ HALE, Charles. “Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala.” 2002

²²⁹ PREZIAS, Benedito. “Caminhando na Luta e na Esperança” Ed. Loyola.2003. p. 29-8

O objetivo da OPAN foi exposto no *Diretório indígena* redigido pelo padre Adalberto Holanda Pereira, que servia como base para as práticas dos missionários da instituição, religiosos e leigos, dando início a uma nova maneira de ver o indígena, inclusive cessando a generalização do termo índio: “não queremos igualar o índio a nós, mas prepará-lo para viver conosco, permanecendo ele diferente. Não existe o índio, um igualzinho ao outro. Existem populações indígenas e os índios, pessoas e indivíduos”.²³⁰

Segundo Benedito Prezida, a indicação de se conhecer antropologicamente os grupos trabalhados foi uma mudança substancial, feita pelo *Diretório indígena*, que afastava essa missão da prática tradicional.²³¹

As Irmãzinhas de Jesus de Charles de Foucauld, desde 1952, atuam junto ao povo Tapirapé, próximo ao Rio Araguaia. Seguindo a missiologia de Charles de Foucauld: “*escutar, compreender, amar, e testemunhar através da vida,*”²³² objetivavam conviver e partilhar antes de anunciar o evangelho, conhecida como *missão calada*. Como nos conta Benedito Prezida, a luta pela terra e pela saúde indígena tornou a atuação da Irmãzinha de Jesus alvo de denúncia por incitarem os índios à guerra. A partilha de vida, a solidariedade, o cuidado com a vida e a luta pela terra revolucionaram o perfil das missões até então.

Segundo Paulo Suess, a *inculturação* iniciou-se na prática pastoral como demonstrada nos exemplos acima. Essa postura só foi possível pela existência de uma corrente doutrinária contrária às das missões tradicionais. Como elucidada o autor, baseado na declaração *Nostra aetate* (1965), coexistiam duas doutrinas ideológicas no interior da Igreja Católica:

Uma declara que as ‘religiões não-cristãs se encontram fora da história da salvação’ e nada podem acrescentar ao cristianismo qualitativamente já feito, verdadeiro e único. A outra corrente admite encontrar nas culturas não-cristãs uma ‘preparação evangélica’, ‘sementes do verbo’ e ‘lampejos da verdade’ (Grifo meu) (SUESS, 2015. p.118)

Logo, a *inculturação* é uma postura missionária que orienta seus agentes a se despirem de seus valores culturais e os incentiva a conhecer de perto a vida, a cultura e os problemas das comunidades em que estiverem inseridos. A “*inculturação do Evangelho é um imperativo do seguimento de Jesus e é necessária para restaurar o rosto desfigurado do mundo*”.²³³

Desta forma, as missões iniciaram uma política de proteção dos povos indígenas, unida à militância dos antropólogos, suscitando um debate internacional em torno da temática

²³⁰ *Diretório indígena*. Apud BEOZZO, José Oscar. “Leis e Regimentos das missões. Política indigenista no Brasil”. São Paulo. Ed. Loyola. 1983 p.210

²³¹ PREZIDA, Benedito. “Caminhando na Luta e na Esperança”. Ed. Loyola.2003. p.46

²³² *Idem*.p.42

²³³ Conferência de São Domingos apud Suess, Paulo “Introdução à teologia da missão”. Petrópolis. Ed. vozes. 2015. p.163

indígena sobre a necessidade de proteção desses povos, devido ao grande índice de mortalidade por doenças, invasões de seus territórios e interiorização desenvolvimentista.

A igualdade de direitos não significava mais igualdade de “modos de viver”. As diferenças, antes inadmissíveis, expressão de uma política assimilacionista nas atuações junto aos indígenas, tanto estatal quanto missionária, trabalhavam, agora, para a integração, iniciando um movimento contrário de proteção das diferenças agora vistas como direito.

A intervenção estatal, de forma sistemática, principalmente na Amazônia, inicia-se no período da história republicana conhecido como Estado Novo (1937). Com o movimento de interiorização, conhecido como *A Marcha para o Oeste*, e posteriormente, com a criação em 1944, da Fundação Brasil Central (a qual pertenciam os irmãos Cláudio, Orlando e Leonardo Villas Boas), objetivando numa expansão para ocupação do território, com tecnologia e desenvolvimento econômico para a região, os sertanistas utilizaram técnicas rondonianas e obtiveram fama internacional, conhecidos pelo projeto do Parque Indígena do Xingu e pela defesa da ação demarcatória, para a sobrevivência física e cultural dos povos indígenas.

Tais objetivos são parcialmente alcançados no governo Juscelino Kubitschek, na década de 1960, alavancando a interiorização com a construção das rodovias Belém-Brasília e Acre-Brasília dentro do plano governamental “*Cinquenta anos em Cinco*,”²³⁴ culminando, com a criação nos anos de 1970, da Zona Franca de Manaus como polo industrial, ocasionando um aumento populacional na região. Nesta mesma década, tem início a construção das BR-210 (Perimetral Norte) e BR-230 (Transamazônica) que foram responsáveis pela morte de centenas de indígenas e pelo remanejamento de comunidades inteiras. É interessante notar que exatamente nesse período inicia-se a atuação da FUNAI na Amazônia, com a Ajudância Solimões (AJUSOL), justamente para mediar as relações de conflito criadas pelo avanço desenvolvimentista. Entretanto, muito mais do que preservar a sobrevivência dos povos indígenas, o papel desempenhado pela instituição era muito mais de controle dessas populações para manutenção das fronteiras e facilitar a ocupação territorial na área amazônica.

A Lei nº 5.371²³⁵ de 5 de dezembro de 1967, cria a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e descreve a finalidade do órgão:

- a) respeito à pessoa do índio e as instituições e comunidades tribais;
- b) garantia à posse permanente das terras que habitam e ao usufruto exclusivo dos recursos naturais e de todas as utilidades nela existentes;

²³⁴ BECKER, Bertha K. “Amazônia. Geopolítica na virada do III milênio”. Rio de Janeiro, Garamond, 2009. p.25

²³⁵ Lei nº 5.371 de 5 de dezembro de 1967 que cria a FUNAI. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/1950-1969/L5371.htm. Acesso em: 12/10/

- c) preservação do equilíbrio biológico e cultural do índio, no seu contacto com a sociedade nacional;
- d) resguardo à aculturação espontânea do índio, de forma a que sua evolução socioeconômica se processe a salvo de mudanças bruscas. (Art. 1. Lei nº 5.371 de 5 de dezembro de 1967)

Complementando essa lei, que deveria promover “a emancipação econômica das tribos” e “o acréscimo do patrimônio rentável”²³⁶, foram criados decretos que regulamentam a política indigenista demarcatória²³⁷ deste período, baseados também, na Lei nº6001 de 1973, conhecido como *Estatuto do índio*. Com objetivo de regulamentar a política indigenista, a lei dava brechas a intervenções em terras indígenas em nome do “desenvolvimento” e “segurança nacional” (art.20º), através da gerência de seus territórios.

Observa-se nesses decretos, poucas mudanças textuais, mas uma crescente preocupação na diversidade técnica para a demarcação. Uma equipe técnica cada vez mais especializada, em 1976 era composta por “antropólogo e engenheiro ou agrimensor.”²³⁸ No decreto de 1987,

além do coordenador que será um antropólogo, sertanista ou indigenista da Funai, compor-se-á de representantes do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA, de órgão fundiário estadual e de outros órgãos federais, estaduais e municipais, julgados convenientes, a juízo da Funai.(artigo 2 do Decreto 94.945 de 23/09/87)

Essa preocupação em pertencer à equipe demarcatória de representantes do INCRA, e de instâncias locais e federais demonstra uma tentativa em mediar os conflitos gerados por essas demarcações. A criação de rotas de rodovias e instalações de hidroelétricas que perpassassem terras indígenas desenvolveu uma imagem do entrave ao progresso, empecilho frente ao desenvolvimento nacional.

A FUNAI, como elucida Antônio Carlos de Souza Lima,

em pouco tempo a Funai viu-se engajada, [...] na cruenta expansão sobre a Amazônia e nos planos desenvolvimentistas de integração nacional, cujos impactos sobre os povos indígenas foram internacionalmente denunciados ao longo dos anos 1970 e 1980, somando-se a tantas outras iniquidades perpetradas em nome do futuro do Brasil (SOUZA LIMA, 2010. p. 31)

Neste sentido, as missões tradicionais como as salesianas, franciscanas e protestantes ganham apoio do governo, num “trinômio que se tornou clássico: FAB-Missões-Índio”²³⁹ numa cooperação para integração dos indígenas. Entretanto, vozes importantes deram destaque às missões católicas diferenciadas, lutando junto aos povos indígenas para sua sobrevivência. A Igreja Católica iniciou com a atuação de alguns clérigos, uma política

²³⁶ Art.3 Lei nº 5.371

²³⁷ Decretos: 76.999 de 8/1/76; 88.118 de 23/2/83; 94.945 de 23/09/87

²³⁸ Artigo 1 do Decreto 76.999 de 8/1/76

²³⁹ PREZIA, op.cit. 2003 p.38

missionária de denúncia, tornando-se porta-voz desses povos contra a política indigenista estatal.

Em 1971, Pedro Casaldáliga, bispo da prelazia de São Félix do Araguaia, publica uma carta denunciando os problemas da Amazônia e dos povos indígenas²⁴⁰. Num dos trechos da carta, fica transparente a diferenciação da nova ideologia católica em relação à política indigenista praticada pela FUNAI:

A aculturação rápida, sem se levar em conta os reais interesses dos índios, é proposta pelo próprio Presidente da FUNAI, Gal. Bandeira de Mello, que em suas declarações chegou mesmo a sugerir a extinção do Parque Nacional do Xingu. A preocupação principal do Presidente da FUNAI, que é o órgão específico dedicado ao índio, é o desenvolvimento "nacional", ficando em segundo plano o índio e sua cultura. São palavras suas: "O Parque Nacional do Xingu não pode impedir o progresso do país" (cf. Visão - 25/4/71. pág. 22)." No estágio tecnológico em que se encontra a sociedade nacional, há necessidade de desenvolvimento premente das comunidade indígenas como conjugamento ao esforço integral da política governamental" (id. ib.). "A assistência ao índio deve ser a mais completa possível, mas não pode obstruir o desenvolvimento nacional e os trabalhos para a integração da Amazônia" (O Estado de São Paulo - 22/5/71). E o Ministro do Interior, Sr. Costa Calvacanti: "Tomaremos todos os cuidados com os índios, mas não permitiremos que entrem o avanço do progresso" (cf. Visão - 25/4/71). "O índio tem que ficar no mínimo necessário" (O Estado de São Paulo - 25/4/69). E projeta-se introduzir na FUNAI a mentalidade empresarial, conforme palavras do mesmo Presidente: "As minorias étnicas, como os indígenas brasileiros, se orientadas para um planejamento bem definido, tornar-se-ão fatores do progresso e da integração nacional, como produtores de bens" (cf. Visão - 25/4/71). E por isto muitos "fazendeiros da região acreditam que poderão conviver pacificamente com os índios. Pensam mesmo em empregá-los como seus trabalhadores "por um salário justo" (Casaldáliga.Carta Pastoral-São Félix do Araguaia- 1971.p 18)

Fica evidente no discurso de representantes da FUNAI, expostos na carta pastoral, que o projeto para o indígena é a de incorporação, mas sem autonomia ou participação nas instâncias decisórias. A política indigenista propõe (e observa-se isso em diversos momentos históricos) a utilização de mão de obra desses povos.

Diante dessa política desfavorável aos indígenas, a caridade passa ser a mola propulsora no amparo aos povos indígenas na busca de justiça social. Como incentivadas na encíclica *Master e Magistra*, as ações sociais devem fazer parte da identidade cristã. Na prática dessa nova cristandade, três verbos tornam-se pilares da atividade missionária: “ver, julgar e agir.”²⁴¹ Avaliar o problema, julgar a forma de resolvê-lo à luz da doutrina cristã, e agir para transformá-la. Essa tríade foi a metodologia das missões *inculturadas*. Como conceitua Paulo Suess

²⁴⁰ CASALDÁLIGA, Pedro. Uma Igreja da Amazônia em Conflito com o Latifúndio e a Marginalização Social. Carta Pastoral, 10 de Outubro de 1971. Disponível em: http://www.servicioskoinonia.org/Casaldaliga/cartas/1971_CartaPastoral.pdf. Acesso em: 08/10/2018

²⁴¹ Encíclica *Master e Magistra* in: http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html parágrafo 236

A missão é missão de uma comunidade eclesial em defesa da vida. Por isso, envolve a imagem de Deus. É a luta por algo absoluto. Essa missão, porém, não envolve somente uma imagem abstrata de Deus, mas um Deus Emanuel, um Deus Conosco, que se encarnou no mundo. A missão é histórica, com passado, presente e futuro, e é ambivalente, com santos e pecadores. (grifo meu) (Suess, 2015.p.17)

A missão deve então considerar todas as faces da vida humana: espiritual, material, social e política. Fazendo uma reparação histórica junto aos povos indígenas.

Segundo Paulo Suess, a missão pode ser pensada como libertação e participação. O teólogo divide a prática missionária em cinco dimensões: “*contemplação, indignação, visão, ruptura e articulação*”²⁴², uma alternativa à colonização, pois, a exclusão dos pobres iria contra os princípios cristãos.

Paulo Suess revela um *mal estar* missionário que deve ser reparado, pois “nas sandálias da comunidade missionária há poeira e sangue; nas suas roupas, o ‘cheiro de ovelha’; em sua vida a necessidade de conversão permanente; em seus corações, o desejo de perdoar e ser perdoado.”²⁴³ Esse *mal estar* embasou a atuação dos missionários junto aos indígenas, “A tarefa prioritária da missão não é funcional, mas relacional”²⁴⁴. Nesse sentido a memória seria um instrumento decisivo para a construção de uma identidade, para “cicatrizas as feridas” e gerar uma mobilização de resistência contra o poder colonial. O papel da missão passa a ser de conscientizar esses povos do seu lugar histórico no mundo através do testemunho estimulado por uma evangelização implícita levando a mensagem cristã.²⁴⁵

2.4 Teologia e embates

A Teologia da Libertação direcionou vários movimentos sociais no Brasil, como por exemplo, o Movimento dos *Sem Terra* (MST), a *Central Única dos Trabalhadores* (CUT), o surgimento do Partido dos Trabalhadores (PT), e o CIMI (objeto de nosso estudo).

Através de “uma evangelização engajada em favor dos excluídos e marginalizados, sintetizada pelo termo ‘opção pelos pobres’, que pressupunha um modelo de mobilização social para promoção humana”²⁴⁶, a Teologia da Libertação teve amplo espaço nos Movimentos Sociais de forma geral.

De acordo com o historiador Michael Lowy, essa teologia não estaria restrita às ações da Igreja, mas além do religioso, alcançaria também o político e social com a participação de leigos.

²⁴² SUESS, Paulo. “Impulsos e intervenções. Atualidade da Missão”. São Paulo. Ed. Paullus.2012. p.18

²⁴³ SUESS, Paulo. “Introdução à teologia da missão”. Petrópolis. Ed. vozes. 2015. p.17

²⁴⁴ SUESS, Paulo. “Impulsos e intervenções. Atualidade da Missão”. São Paulo. Ed. Paullus.2012. p. 22

²⁴⁵ *Ibidem*. p.33

²⁴⁶ PERES. op. cit 2003,p.117

Para ele, a Teologia da Libertação é um movimento “muito mais profundo e amplo que uma mera corrente teológica: na verdade, ele é um vasto movimento social (...) com consequências políticas de grande alcance”²⁴⁷ uma vez que,

A Igreja brasileira é um caso único na América Latina, na medida em que é a única Igreja no continente sobre a qual a teologia da libertação e seus seguidores das pastorais conseguiram exercer uma influência decisiva. A importância desse fato é evidente, se considerarmos que a Igreja brasileira é a maior Igreja católica do mundo. Além disso, os novos movimentos populares (...) são até certo ponto produto da atividade comunitária de cristãos dedicados, agentes leigos das pastorais e comunidades de base também cristãs (Lowy, 2000. p 135).

Pode-se dizer, que a Conferência Episcopal em Puebla lançou as bases para a teorização de uma prática de ações para promoção da justiça social dos menos favorecidos, tendo no peruano Gustavo Gutiérrez, um dos principais teólogos dessa corrente²⁴⁸. Em seu livro “A teologia da libertação,” de 1972, lança os preceitos desenvolvidos no decorrer dos anos e da prática missionária, que já era praticada antes de ser teorizada. Ele conceitua a *Teologia da Libertação* como

uma teologia da salvação nas condições concretas, históricas e políticas de hoje [...] optar pelo pobre é optar por uma classe social contra outra. Tomar consciência do fato do confronto entre classes sociais e tomar partido pelos desapossados. Optar pelo pobre é entrar no mundo da classe social explorada, de seus valores, de suas categorias culturais. É fazer-se solidário com seus interesses e com suas lutas. (GUTIERREZ, 1986.p.256)

Para ele, não se pode separar o político e social do espiritual pois

não há duas realidades, a temporal e a espiritual. Existe somente uma história, e é nessa história humana e temporal que a Redenção e o Reino de Deus devem ser realizados. A idéia não é esperar passivamente pela salvação que viria dos céus”.(Gutiérrez,1974, apud Lowy, 2000, p. 78)

Inserindo a Igreja na realidade do mundo, a *Teologia da Libertação* não se constituiu teologia oficial da Igreja Católica, elaborada por grupos periféricos ligados à ala progressista da Igreja e influenciados por teorias sociais dos anos de 1960, que deixaram suas marcas nas conferências latino-americanas, questionando o papel da Igreja diante dos desafios contemporâneos, buscando mudanças.

A convergência entre cristianismo e marxismo seriam as bases da *Teologia da Libertação*, junção da exegese bíblica com a análise marxista da realidade. Segundo Michael Lowy, a cultura cristã e a marxista contém pontos comuns: valorização do pobre,

²⁴⁷ LOWY, Michael. “A guerra dos deuses: religião e política na América latina.” Petrópolis. Ed. Vozes.2000.p.57

²⁴⁸ Outros teólogos se destacaram nessa corrente como: Jon Sobrino, Leonardo e Clodovis Boff , Frei Betto, Henrique Dussel, Joseph Comblin, João Batista Libânio, entre outros. Entre os bispos militantes destacam-se Pedro Casaldáliga e Paulo Arns

universalismo, crítica ao individualismo, anticapitalismo, valorização da comunidade, justiça e liberdade²⁴⁹.

A ideia de protagonismo também se encontra nas duas teorias. Somente uma mudança radical das estruturas, realizada pelos próprios envolvidos, traria uma mudança real e justa. Essa influência, não é corroborada por todos os teólogos da Teologia da Libertação, que aceitam a libertação somente através dos ensinamentos de Cristo²⁵⁰, mas ainda assim, ela é admitida por outros. Nas palavras dos irmãos Leonardo e Clodovis Boff, o marxismo

Tem ajudado a esclarecer e a enriquecer certas noções maiores da teologia: povo, pobre, história, e mesmo práxis e política. Isto não quer dizer que se tenha reduzido o conteúdo teológico dessas noções ao interior da forma marxista. Ao contrário, tem-se separado o conteúdo teórico válido (isto é, de acordo com a realidade) de noções marxistas no interior do horizonte teológico (Boff, apud Lowy, 1991, p. 103)

Esses teólogos, vistos como radicais por parte do clero conservador, sofreram sanções e foram combatidos teologicamente. Em dois importantes documentos²⁵¹, o então cardeal Joseph Ratzinger, prefeito da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, exprime sua indignação, acusando os teólogos da libertação de heresia, uma vez que utilizavam princípios marxistas. A sutileza das novas interpretações cristãs dificultaria sua inclusão como heresia, uma vez que “os seus arautos continuam a usar a linguagem ascética e dogmática da Igreja, embora em chave nova. Isto dá aos observadores a impressão de que estão diante do patrimônio da fé acrescido de algumas afirmações religiosas que não podem ser perigosas.”²⁵² Sendo assim, o citado cardeal afirma a Teologia da Libertação em sua vertente mais radical é anticristã:

[...] na medida, porém, em que tais correntes se mantêm marxistas, continuam vinculadas a teses fundamentais incompatíveis com a concepção cristã do homem e da sociedade. Por conseguinte, quem pretende integrar em sua síntese teológica tal elemento do marxismo dependente do ateísmo e do materialismo, comete desastrosas contradições. (RATZINGER. Instrução Sobre Alguns Aspectos da Teologia da Libertação. 1984)

²⁴⁹ LOWY, op. cit. 2000

²⁵⁰ Paulo Suess, por exemplo, afirma que a origem da missão é bíblica, e vertical (de Deus para o homem - *missio Dei*). O princípio bíblico de comunidade e o exemplo de Cristo são a base da missão e da *opção pelos pobres*. (Suess, Paulo. “Introdução à teologia da missão”. Petrópolis. Ed. vozes. 2015. p.51-52)

²⁵¹ “Instrução Sobre Alguns Aspectos da Teologia da Libertação” e “Eu Vos Explico a Teologia da Libertação” (ambos em 1984)

²⁵² RATZINGER, Joseph. “Eu voz explico a Teologia da Libertação” disponível em <https://cleofas.com.br/eu-vos-explico-o-que-e-a-teologia-da-libertacao/> acesso em :10/02/2019

Nas palavras de Gutiérrez, essa “grande despreocupação com as tarefas temporais”²⁵³ deveria ser transformada na participação da Igreja na política e na sociedade, seguindo o exemplo de Jesus, trazendo a “boa nova” e o “reino de Deus” para os mais necessitados.

A evangelização deveria ser global, abrangendo o mundo material em “favor da libertação integral de todo o homem e do homem todo.”²⁵⁴ Essa libertação enseja um protagonismo dos menos favorecidos, atores de sua própria história, em busca de emancipação econômica, social, política e cultural.²⁵⁵

Como reforça Gustavo Gutiérrez, o “interlocutor da teologia da libertação é a não-pessoa, ou seja, aqueles que não são considerados seres humanos pela atual ordem social: classes exploradas, raças marginalizadas, culturas desprezadas.”²⁵⁶

O que é reforçado em João Batista Libânio, para o qual a *Teologia da Libertação* é a junção da fé cristã com a temática da libertação num contexto opressor vivenciado na América Latina.²⁵⁷ Desta forma, qualquer elemento de opressão deveria ser combatido, seja econômico, social ou cultural. Assim temos na terra um dos pilares da *Teologia da Libertação* em busca de dignidade e autonomia aos menos favorecidos.

Diante desse contexto, as missões sofreram alterações, uma vez que, como revela a *Declaração de Barbados*, eram tidas como elementos de dominação da cultura ocidental sob a indígena. Assim, as causas materiais acabam tomando espaço na atuação dos missionários, numa tentativa de desfazer esse *mal estar* das missões.

Entretanto, toda a preocupação com as causas temporais não significava que não havia a questão religiosa. O objetivo de evangelização estava presente. Em 1975, o CIMI publica através do seu *Boletim*, assinado pelo então secretário-executivo, padre Antônio Iasi, uma matéria sobre a teoria e a prática pastoral indigenista. Além de implantar abordagens antropológicas sobre cultura, ele elucida o papel da evangelização junto a esses povos.

Interessante perceber que ele acredita que o ganho das lideranças seja mais profícuo para a evangelização do que a prática missionária tradicional de ensinar as crianças em internatos. Para ele, o cristianismo em sociedades coletivas somente faria sentido se aceito de forma coletiva e não individual, logo se fazia necessária a conversão dos líderes ou pessoas que exerçam influência sob o grupo,

²⁵³ GUTIÉRREZ, Gustavo. “A força histórica dos pobres”. Petrópolis: Vozes, 1981. p. 12

²⁵⁴ BOFF, Leonardo. Boff, Clodovis. “Como fazer Teologia da Libertação.” São Paulo. Vozes, 1986. p. 19-20.

²⁵⁵ O interessante para a presente tese é entender como a Teologia da Libertação utilizou conceitos marxistas para a compreensão da realidade, e não como o marxismo pensava a religião.

²⁵⁶ GUTIÉRREZ, Gustavo. “Práxis de libertação e fé Cristã.” In: Gutierrez, Gustavo (Org.). Teologia da Libertação. Petrópolis: Vozes, 1986.p.256

²⁵⁷ LIBÂNIO, João Batista. “Introdução à teologia. Perfil, enfoques, tarefas.” São Paulo: Loyola, 2001.p. 167

Quanto ao embate religioso com os indígenas, seu discurso traz uma ideia de superioridade da cultura ocidental e cristã:

a ação pastoral, respeitando profundamente a dimensão religiosa, ‘as sementes do verbo’ das culturas indígenas deve com suma prudência dessacralizar a cultura, isto é, indicar quando possível as causas naturais dos fenômenos naturais, distinguindo os dois mundos: o sobrenatural e o natural, dando a cada um sua verdadeira dimensão. Não só os conhecimentos científicos dos índios são limitados, mas também os conhecimentos religiosos. (BOLETIM DO CIMI.1975.nº23 p.19 a 21)

Essa publicação é exemplar para entender que a dimensão religiosa, por mais que recheada de ideologias temporais, não pode se esquecer dos objetivos, salvíficos e míticos, do cristianismo.

Longe de ser unânime, a evangelização para a conversão ao cristianismo, como objetivo principal das missões, sofre críticas. Para o teólogo Paulo Suess, racionalizar as questões religiosas dos indígenas, dizendo, por exemplo, “que a doença não é castigo de Deus nem vingança do inimigo”, enfraqueceria sua cultura e posteriormente sua luta. Seria contraditório pregar a preservação étnica e usar argumentos ocidentais, científicos e religiosos como explicação de mundo.²⁵⁸

Cristianizar os povos indígenas seria promover a sobrevivência física em detrimento da destruição cultural.²⁵⁹ Essa ambiguidade é complexa, pois esse discurso reflete um distanciamento impossível numa relação de contato dessas duas culturas. É uma ilusão pensar que a presença de um missionário não seria um elemento ocidentalizante na cultura indígena.

Desta forma, com as mudanças debatidas nesse capítulo, tanto nos estudos das ciências sociais, como conciliares, exigiram da Igreja uma modernização e enquadramento na atuação das missões católicas. E nesse momento temos a criação do Conselho indigenista Missionário (CIMI).

²⁵⁸SUESS, Paulo. *Revista Eclesiástica Brasileira*. REB. 1988 p.668

²⁵⁹ SUESS, Paulo. PORANTIM. abril de 1980. p. 9

3 O CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO: ORIGENS E ATUAÇÕES.

Neste capítulo, apresenta-se a trajetória do Conselho Indigenista Missionário junto aos povos indígenas, nas décadas de 1970 e 1980, sendo o contexto para o surgimento da instituição debatido no capítulo anterior. O surgimento do CIMI se fez necessário para gerir a crise identitária das missões, entretanto sua atuação seguiu um caráter militante e percebe-se isso em suas publicações e documentos, tendo o protagonismo indígena como prioridade.

As chamadas *assembleias indígenas*, promovidas pelo CIMI, deram início a uma política indígena estruturada, podendo ser considerado o elemento fundador dos Movimentos Indígenas a partir desse período.

O objetivo principal desse capítulo é analisar como, através da prática pastoral do CIMI, foi formulada a política da instituição, com conflitos, ambiguidades e fortalecimento dos Movimentos Indígenas.

3.1 O Conselho Indigenista Missionário

O Conselho Indigenista Missionário (CIMI) foi criado em 23 de abril de 1972 no 3º Encontro de Estudos sobre a Pastoral Indígena promovido pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), atendendo a uma crescente preocupação com os problemas sociais por parte de setores progressistas da Igreja Católica. Esse encontro aconteceu em Brasília, na sede do *Anthropos do Brasil*, entidade científica ligada à *Sociedade do Verbo Divino*, ligação que reflete a preocupação com as novas diretrizes missionárias, ancoradas em outras bases científicas e não somente pela teologia.

O CIMI congrega missionários, leigos e religiosos, divididos em 11 regionais e um Secretariado Nacional, em Brasília, que tem o papel de articular diversas instâncias no país, além de disponibilizar assessoria em diferentes áreas aos missionários, indígenas e organizações.²⁶⁰

O CIMI, englobava em sua direção, padres conservadores e progressistas, entretanto na maiorias das vezes foi presidida por padres considerados progressistas.²⁶¹

Em sua primeira formação, o CIMI tinha, em seu quadro, salesianos, jesuítas e dominicanos. De acordo com o teólogo Paulo Suess, o Conselho tinha uma estrutura clerical

²⁶⁰ Disponível em: <http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=paginas&conteudo_id=5685&action=read>. Acesso em 17 de maio de 2019

²⁶¹ O primeiro presidente do CIMI foi o Padre Ângelo Venturelli que era salesiano. De 1975 até D.Tomás Balduino-dominicano, seguido de outros bispos da ala progressista (Suess,1989)

verticalizada que, através da prática e do engajamento junto à pastoral da Terra e às Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), assumiu uma identidade cada vez mais progressista.²⁶² Desde a sua criação, em 1972 até 1977, ano da criação do Estatuto da instituição, o CIMI manteve certa autonomia política²⁶³.

Imbuídos de realizar missões dentro dos novos posicionamentos políticos e sociais da Igreja Católica, o órgão investiu na formação dos missionários e leigos do seu quadro de funcionários, oferecendo cursos de indigenismo que englobavam estudos de linguística, teologia, história, antropologia, educação e legislação. Essa instrumentalização foi algo relevante no trabalho com os povos indígenas, de acordo com o historiador José Ribamar Bessa Freire, que ministrou cursos sobre a Amazônia e as populações indígenas para religiosos e lideranças indígenas que integrariam o CIMI-NORTE.²⁶⁴ Através desse diálogo entre indígenas, missionários e intelectuais, o pensamento desenvolvido nas décadas de 1960 e 1970 nas ciências sociais começou a ser colocados em prática. Logo, conceitos como aculturação foram desfeitos, transformando tanto a prática pastoral como a visão indígena sobre si mesmo, e como poderiam interagir de forma jurídica e midiática frente à sociedade majoritária.

Assim, a finalidade do CIMI era:

- a) promover a pastoral indigenista;
- b) desenvolver a formação teológica, antropológica e técnica dos missionários, por meio de cursos de especialização;
- c) desenvolver um trabalho e conscientização do povo brasileiro a respeito da situação e problemas do índio;
- d) servir de órgão de relacionamento entre as missões católicas indígenas, de um lado, e a CNBB, órgãos governamentais (especialmente a FUNAI) e as missões de diferentes credos religiosos, de outro;
- e) assessorar juridicamente os missionários na defesa das terras e dos patrimônios indígenas;
- f) planejar, de acordo com a CNBB, a realização de Encontros de Estudos sobre Pastoral Indígena, com a periodicidade mínima de dois anos. (BOLETIM do CIMI 1973. Nº03)

O estudo de realidades diferentes, de acordo com as histórias locais também foi de suma importância para escolha de estratégias de ação pastoral. Estudos como do antropólogo Fredrick Barth foram importantes na quebra de conceitos de aculturação, pois procura tirar a dimensão reducionista dos estudos étnicos que leva a conceitos como o de “perda” cultural. Para ele, grupos étnicos são uma forma de organização social, que, através das escolhas de valores sociais e culturais, constroem suas identidades. São os próprios atores sociais que

²⁶² SUESS, Paulo. “A causa indígena na caminhada e a proposta do CIMI:1972-1989”. 1989.p.5,6

²⁶³ OLIVEIRA, op. cit .2006. p.150

²⁶⁴ Entrevista concedida a Ana de Melo, em 22 de outubro de 2019, Rio de Janeiro

escolhem quais os sinais diacríticos relevantes, ou seja, os sinais que os diferencia dos outros grupos.

Para Barth a observação das fronteiras étnicas é primordial, e, para a análise dessas relações, torna-se relevante “o exame dos agentes de mudança: quais estratégias se abrem e são interessantes para eles, e quais são as implicações organizacionais das diferentes escolhas que eles venham a realizar?”²⁶⁵

É na interação que se compõe os elementos identitários, fazendo com que as relações interétnicas sejam vistas como relações políticas. E essa abertura culturalista abriu espaço para a mudança na relação com os povos indígenas. A instrumentalização de missionários e de indígenas para se situarem nas leis que os amparam, nos estudos que renovam todo um arcabolo teórico para o trato das questões dos povos indígenas, foi relevante e um caminho que os indígenas souberam acolher e politizar. Estudo de casos de outros povos na América Latina despertou uma consciência de unidade, de uma causa comum na luta dos povos indígenas em serem ouvidos e respeitados e para isso demonstrou ser fundamental aprender a língua, os códigos de leis que regem a sociedade não indígena para atuarem de forma jurídica, sem abandonar sua cultura. Entender o mundo não indígena e atuar nele se tornou uma questão de sobrevivência e os que entenderam isso falavam por seus povos e por aqueles que ainda não estavam nesse estágio de mediação. A consciência de coexistência e que a instrumentalização era o caminho foi ocorrendo conforme foi sendo feito, e reafirmando cada vez mais essa necessidade.

Figura 1 - Curso indigenista CIMI-Norte Fonte: Boletim do CIMI N°39 1977



Em poucos anos, o CIMI era reconhecido como autoridade indigenista dentro da Igreja. Exemplo disso foi a participação, em 1977, no *II Simpósio sobre Fricção Interétnica*

²⁶⁵ BARTH, Frederick. “Os grupos étnicos e suas fronteiras” In: Lask, Tomke (org). *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas* RJ. Contracapa, 2000. p.60

realizado em Barbados, que contou também com representantes indígenas. *Barbados II*, como ficou conhecido, foi proposto por americanistas e contou com o apoio do Conselho Mundial das Igrejas (CMI) e com o Centro antropológico de documentação da América Latina (CADAL).

O Simpósio contou com 33 participantes: 18 eram indígenas, 13 antropólogos, 1 missionário e 1 missionária leiga.²⁶⁶ De acordo com o relatório do encontro feito no *Boletim do CIMI*, os indígenas presentes não concordaram com a pauta proposta e negociaram que as reuniões diurnas seriam em conjunto e as noturnas apenas com indígenas.²⁶⁷ Apesar de 5 participantes do Brasil (4 antropólogos e 1 missionário), nenhum indígena brasileiro participou do evento. Padre Thomaz de Aquino Lisboa foi o representante do CIMI e único missionário presente no evento, o que demonstra o intercâmbio da instituição com os meios acadêmicos.

A proposta principal no Documento final de *Barbados II* seria a união dos povos indígenas e para isso as estratégias utilizadas seriam: organização política; busca de uma ideologia consistente; método de trabalho politizador; um elemento aglutinador em todo o processo de libertação; conservar os idiomas de cada etnia, assim como elementos culturais, mas sem deixar de proporcionar o diálogo interétnico; e, apoio para a visibilidade internacional. Pode-se afirmar que essas diretrizes reforçaram a atuação do CIMI, que desde *Barbados I* já buscava um enquadramento dentro das novas concepções antropológicas.

Desde sua fundação, o CIMI já revelava a predominância do seu caráter político:

Este Conselho funcionará em Brasília, como representante das missões em assuntos jurídicos e relacionamento com a FUNAI e outros órgãos governamentais, religiosos ou científicos e velará pela formação de novos missionários e pela preservação do patrimônio cultural indígena (Estatuto do CIMI apud PREZIA, 2003. p. 227).

Assim, a atuação religiosa passa, de acordo com o contexto latino-americano - debatido no segundo capítulo, a ser mais crítica diante da realidade dos povos indígenas e a tencionar uma nova proposta de evangelização. No 1º Encontro pan-amazônico de pastoral indígena em 1977,²⁶⁸ são reconhecidas três linhas pastorais: a “tradicional doutrinadora e sacramentalista, a desenvolvimentista-paternalista e a encarnacionista libertadora,”²⁶⁹ em que o missionário deveria se comprometer com o mundo e com a história, tomando uma posição

²⁶⁶ BOLETIM do CIMI. Nº39 Julho/agosto de 1977

²⁶⁷ BOLETIM do CIMI. Nº39 Julho/agosto de 1977

²⁶⁸ Encontro proposto pelo Departamento de missões do Conselho Episcopal Latino Americano (CELAM) ocorrido nos dias 20 a 25 de junho em Manaus, reunindo povos dos países que ocupam a Amazônia.

²⁶⁹ BOLETIM do CIMI. Nº39 Julho/agosto de 1977

crítica das estruturas sociais e econômicas brasileiras.²⁷⁰ Inserindo-se nessa última, o CIMI procurou em suas ações pensar na sua prática de forma mais consciente para que não incorresse o risco de ter atitudes paternalistas. O Documento final desse encontro é separado em ações dos indígenas, da Igreja e dos missionários. Interessante ressaltar que a missão é vista, nesse documento, como um instrumento político para os indígenas. Aos missionários, caberia realizar “uma profunda conversão evangélica às culturas e aos povos indígenas,”²⁷¹ logo a missão como encarnação deveria servir para libertação deles, conscientizando-os dos seus direitos para a quebra com o pensamento colonial e tutelar imposto.

Embalados nesse ideário, o CIMI propunha as seguintes metas: *a luta pela terra, a autodeterminação, respeito efetivo a cultura, a transformação sociopolítica global e o ecumenismo com diálogo religioso,*²⁷² constituindo-se um grande aliado na promoção da causa indígena, dando visibilidade a esses povos.

Os objetivos principais, de acordo com os documentos finais das assembleias da instituição, eram o apoio na luta direta pelas demarcações de terras, recuperação de terras, participação indígenas nas demarcações e vigilância dos limites demarcados, (principal reivindicação dos indígenas). A terra, elemento de embates que perpassam toda a história indígena, sendo motivo de disputa desde tempos coloniais, torna-se aspecto primordial para justiça social junto aos povos indígenas. Para o teólogo Paulo Suess,

Um povo tribal é extremamente vulnerável a partir de seu território. A questão da terra é o nó para o qual convergem todas as questões de vida dos povos indígenas. A boa notícia da salvação, que extrapola a questão da terra, não responde às más notícias. (...) A terra dos índios é concebida como espaço, tridimensional, chão cultural, referência básica dos seus valores, lugares dos seus mitos, campos da sua história. A terra é a mãe, onde nasceram e repousam seus antepassados. Terra e Religião são a pedra angular e a amarração de todas as questões parciais da sua vida. Na visão integral dos povos indígenas, a terra é um dado religioso e, por causa disso, a defesa da terra faz parte da própria evangelização. (SUESS, 1985. p. 76-77)

A relação do indígena com seu território formula uma ideia de “povos da natureza” e relega a uma visão de primitivismo, que é cultivado no imaginário da sociedade. Como elucida Manuela Carneiro da Cunha, “as sociedades indígenas de hoje não são, portanto o produto da natureza, antes suas relações com o meio ambiente são mediatizadas pela história”.²⁷³ Logo, a luta para demarcações e retomadas de territórios são vertentes políticas e

²⁷⁰ RUFINO, Marcos. “O código da Cultura: O CIMI no debate da inculturação”. 2006. p. 249

²⁷¹ 1º Encontro pan-amazônico de pastoral indígena. BOLETIM do CIMI. Nº39 Julho/agosto de 1977

²⁷² Relatório da Assembleia Geral do CIMI de 1977 Apud Suess, op.cit. 1989. p.31-38

²⁷³ CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Introdução a uma História Indígena. In: _____ (Org.) História dos Índios no Brasil. São Paulo: Cia da Letras; Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992. p. 12.

históricas e não apenas culturais, entretanto essa imagem de protetores da natureza foi muito utilizada de forma midiática para dar visibilidade a esses povos.

O protagonismo indígena também foi uma preocupação que ocupou as pautas das assembleias do CIMI, que pretendia colocar em favor dos indígenas “um adequado instrumental de análise da realidade, a transformação crescente da escola, uma assessoria nos planos políticos, jurídico, sanitário, educacional e de tecnologias alternativas, apoiando sua autonomia econômica e sua afirmação cultural e política”.²⁷⁴

E para que essas ações fossem eficazes, a missão deveria seguir a teologia da *encarnação*, em contraponto com as tradicionais que, para o CIMI, reforçavam a missão como elemento colonizador e de repressão cultural, como debatido em *Barbados I e II* e em outros encontros como o *1º Encontro pan-amazônico da pastoral indígena*, citados anteriormente. Por esse prisma, o diálogo religioso e o ecumenismo foram primordiais para uma nova postura por parte da Igreja Católica “e não algo periférico ou optativo”.²⁷⁵

Através de equipes volantes de missionários e dos bispos das prelazias onde haviam comunidades indígenas, obtinham-se levantamentos sobre a realidade desses povos no Brasil,²⁷⁶ derivando a formulação de materiais impressos e audiovisuais de campanha de difusão da cultura indígena e de denúncias da situação desses povos - tanto para o governo como para a mídia nacional e internacional. Essas campanhas foram tomando vulto e a documentação do CIMI passou a ser vista como uma fonte respeitável para a obtenção de informações extraoficiais sobre os indígenas.²⁷⁷

Em 25 dezembro de 1973, em resposta ao *Estatuto do Índio*,²⁷⁸ publicado em 19 de dezembro do mesmo ano, foi lançado um manifesto, redigido pelo CIMI, intitulado: “*Y Juca-Pirama. O índio: aquele que deve morrer*”. O documento denunciava a situação dos povos indígenas no Brasil, a política destinada a eles, e o papel do CIMI na solução da questão indígena, e contou com 12 assinaturas de bispos e padres - da região Norte e Centro-oeste do Brasil.

O documento foi uma crítica direta à política governamental destinada aos indígenas e apelava para o vigésimo quinto aniversário da *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, redigida pela ONU, como uma forma de conscientizar contra a política indigenista realizada

²⁷⁴ Relatório da Assembleia Geral do CIMI de 1977 Apud Suess, op.cit. 1989. p.31-38

²⁷⁵ Relatório da Assembleia Geral do CIMI de 1977 Apud Suess, op.cit. 1989. p.31-38 Um parceiro importante do CIMI foi a Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil (IECLB). Oliveira, op.cit. 2006. p. 151

²⁷⁶ SUESS. “A causa indígena na caminhada e a proposta do CIMI: 1972-1989.” 1989. p. 08.

²⁷⁷ MATOS, Maria Helena Ortolan. O Processo de criação e Consolidação do Movimento Pan-indígena no Brasil (1970-1980). 1997. 357pp. Dissertação (Mestrado em Antropologia) _ UnB, Brasília.

²⁷⁸ Lei nº 6001, de 19 de dezembro de 1973

no Brasil, a qual eles chamaram de “política de extermínio”. A maior parte do manifesto é destinada a denunciar a situação dos povos indígenas em todo território nacional. Na quarta e última parte, intitulada *Caminhos de esperança*, há duas perguntas inquietantes: “*O que seria o Brasil, se contasse positivamente com o índio?*” e “*O que seria da nossa Igreja, se contasse positivamente com o índio?*” Essas perguntas são respondidas citando o dominicano Bartolomeu de Las Casas:

Estamos convencidos, como o grande precursor Bartolomeu de Las Casas, de que ‘muitas lições eles nos podem dar, não só pela vida monástica, mas também para a vida econômica ou política e poderiam até ensinar-nos os bons costumes’. Seria trair o evangelho, reduzi-lo a instrumento de uma sociedade que ‘se desumaniza.’[...] Sem assumir a visão idílica de Rousseau, sentimos a urgente necessidade de reconhecer e publicar certos valores que são mais humanos, e, assim, mais evangélicos que os nossos, ‘civilizados’, e constituem uma verdadeira contestação à nossa sociedade. (*Y Juca-Pirama. O índio: aquele que deve morrer* apud Prezlia 2003. p.139-140)

O texto segue enumerando, em sete parágrafos, exemplos da aproximação da cultura indígena com a teologia cristã, como o uso coletivo da terra, produção sem buscar excedentes ou lucro, falta de privilégios e ascensão social, educação libertária, autoridade compartilhada, harmonia com a natureza, e, por último, a naturalização do sexo e respeito a ele sem “idolatria”. Baseando-se nesses pontos, a vida missionária de se doar ao outro, abstendo-se de desejos individuais, encontrava pontos comuns no modo de viver coletivo dos indígenas.

Sendo assim, o trabalho missionário deveria ser feito “com os índios e nunca para os índios”, respeitando sua cultura e vontade. Logo, “atrair”, “pacificar” e “civilizar”- palavras utilizadas no *Estatuto do Índio* e reproduzidas no Manifesto - iriam contra os interesses indígenas, e o compromisso missionário seria não colaborar com o projeto indigenista, pois seria uma forma de favorecer o “avanço dos latifundiários e dos exploradores de minérios ou outras riquezas.”²⁷⁹

Desta forma, esse discurso rompe com uma tradição missionária de apoio à política estatal, como debatemos no primeiro capítulo. A missão que tanto serviu para ensinar os padrões culturais não indígenas, trabalhando para a inclusão do indígena na sociedade circundante, nesse momento rompe publicamente com essa aliança e passa a trabalhar para ensinar os padrões não indígenas sim, mas com o objetivo de que eles exerçam seu direito de viver conforme sua cultura dentro dos seus territórios.

Dentro desse embate político entre o CIMI e a política governamental, a instituição sofreu sanções e represálias. Houve proibição, de missionários e bispos do CIMI, de entrarem

²⁷⁹ Bispos e missionários da Amazônia. ‘Y-Juca Pirama. O índio: aquele que deve morrer’. 25 de dezembro de 1973. apud Prezlia. 2003. p. 119-145

nas áreas indígenas e ataque de militares ao trabalho do CIMI.²⁸⁰ De acordo com Benedito Prezida, até dentro do CIMI o documento sofreu críticas e não foi publicado como documento oficial- inclusive não foi publicado no *Boletim do CIMI* - e sim um documento de urgência, assumido pelos padres e missionários que o assinaram, tendo sua divulgação três meses depois de redigido, pois tiveram dificuldade até em encontrar uma gráfica que aceitasse reproduzir.²⁸¹

O título do manifesto foi inspirado na obra homônima de Gonçalves Dias, que em Tupi significaria “o que há de ser morto, o que é digno de ser morto”, que conta a história de um indígena sobrevivente de uma tribo que iria passar por um ritual antropofágico. Nesse poema, Gonçalves Dias, poeta e etnógrafo, faz menção ao modo de vida dos indígenas, mostrando certa estrutura e organização social, entretanto desenha uma cultura devastada:

Andei longes terras,
Lidei cruas guerras,
Vaguei pelas serras
Dos vis Aimorés;
Vi lutas de bravos,
Vi fortes — escravos!
De estranhos ignavos
Calcados aos pés.

E os campos talados,
E os arcos quebrados,
E os piagas coitados
Sem seus maracás;
E os meigos cantores,
Servindo a senhores,
Que vinham traidores,
Com mostras de paz”.
(Gonçalves Dias-I Juca-Pirama. Canto IV)

No trecho aqui reproduzido, observa-se que ele delega aos indígenas o título de vencidos, tornaram-se escravos, os pajés perderam seu poder, suas armas foram quebradas e foram enganados pelo europeu. Nesta mesma linha, o manifesto denuncia a situação dos indígenas como “vítimas de todas as injustiças” e critica a política indigenista “por ser mais política do que indigenista”²⁸²

No manifesto, pode-se perceber também a ideologia desenvolvida pela Igreja Católica numa nova concepção de cristianismo. O respeito à cultura e ao modo de viver indígena já não se mostram como empecilho para a evangelização:

²⁸⁰ OLIVEIRA, João Pacheco de. op. cit., 2006, p.189.

²⁸¹ PREZIA, op.cit. 2003, p. 62

²⁸² Y- Juca- Pirama – o índio: aquele que deve morrer-1973. Apud PREZIA. op.cit. 2003

É preciso o despojamento da cultura para entender o índio, nosso irmão. Se a comunhão com o próximo, o amor, é o núcleo da mensagem evangélica, antes de qualquer proclamação verbal, de ser atitude de vida. Só através de um processo de encarnação no seio dos povos indígenas, assumindo sua cultura, seu estilo de viver e de pensar, poderá ser demonstrada, de modo convincente, a transcendência do Evangelho tão afirmada teoricamente e tão negada na prática, pelas imposições de um rígido legalismo. (Y Juca-Pirama. O índio: aquele que deve morrer-CIMI-Nacional, p.73,1973)

Benedito Prezias, afirma que esse documento, “ofuscou a aprovação do Estatuto do Índio,” inclusive internacionalmente, pois segundo ele, o objetivo do governo em criar uma legislação específica para os povos indígenas era aplacar as críticas internacionais sobre a política indigenista,²⁸³ porém as críticas do Y Juca Pirama - Índio aquele que deve morrer-revelaram aspectos de uma política assimilacionista e não protecionista.

Seguindo o caminho da teologia encarnacionista, o CIMI iniciou sua militância, que foi na direção contrária à política indigenista oficial, iniciando uma campanha de mobilização da sociedade civil em favor da causa indígena.

Nesse sentido, o CIMI foi uma peça de ruptura com a evangelização tradicional, que tinha o caráter evolucionista e civilizatório. Além disso, criticando as missões em seu sentido de dominação que impunha o modo não indígena de vida, o CIMI seguiu a ideologia em que percebia o modo comunitário mais próximo do cristão do que o capitalista, como ressaltado por Dom Pedro Casaldáliga:

por outro lado, em uma convergência maravilhosa na qual se conjugariam o evangelho e a nova sociedade, que seria muito mais evangélica, muito mais simples, muito mais harmoniosa do homem consigo, com a natureza e com outros homens e irmãos (entre os índios não há neuróticos, não há loucos) me parece que nos apontaria à Igreja o modo e a maneira de encarnar-mos com o povo, que tem as características do índio mas não tem a paz e a felicidade do índio, e que perdeu inclusive, o sentido comunitário que o índio ainda tem (Pedro Casaldáliga- “Na procura do reino” 1988. p.7)

Em 1978, o CIMI iniciou um trabalho de divulgação da cultura, questões sociais, políticas e econômicas indígenas através do periódico *Porantim*, ainda em circulação.

O jornalista e historiador José Bessa, criador e primeiro redator-chefe do periódico, viu na criação do CIMI -Norte uma maneira de militar ao retornar ao Brasil do exílio no Peru, no final do regime militar. Em entrevista, Bessa fala que os primeiros exemplares do jornal proposto por ele, e aceito pelo CIMI, eram feitos em sua casa de forma artesanal, reproduzidos em mimeógrafo até o oitavo exemplar, e distribuídos em seu carro. Segundo ele,

²⁸³ PREZIA. op. cit. 2003, p. 62 – 63

o “o jornal era panfletário, um jornal passional e um jornal que por ser panfletário e passional às vezes a gente errava, porque estava no sufoco e na luta que não dava pra contemporizar”²⁸⁴ Diferente da grande mídia, o jornal procura divulgar a cultura indígena e iniciativas em busca da autonomia desses povos, recebendo notícias de diferentes partes do país.

Era uma luta muito grande contra o projeto de emancipação, contra a política da ditadura, pela demarcação das terras indígenas, mas também por dar visibilidade aos índios, por dar visibilidade as suas culturas, a sua língua, para que, pelo menos o leitor do nosso jornal, entendesse a diversidade da sociedade brasileira, para que ele entendesse também que os índios no Brasil não são aqueles índios que o Pero vaz de Caminha encontrou. (BESSA FREIRE. Entrevista. concedida a Ana de Melo, em 22 de outubro de 2019, Rio de Janeiro)

Em seu primeiro exemplar, fica explícito o significado e objetivo ao qual o periódico se destina. O nome vem do Maué antigo e significa “remo pequeno”, que servia tanto como arma de guerra, remo e guardião de memória coletiva. Assim também o periódico pretendia ser “Porantim-instrumento de trabalho, Porantim-arma de combate, Porantim-história e em consequência duas vezes arma, porque memória coletiva.”²⁸⁵ Sendo claro esses objetivos, o boletim buscava ser

“informativo, divulgando notícias relacionadas ao trabalho missionário e a situação dos índios e formativo publicando alguns trabalhos na área de antropologia, linguística e etc. Que possam servir de instrumento de análise científica e de ação, a fim de que a pastoral indígena possa ser executada em forma mais eficaz. Portanto, Porantim-instrumento de trabalho, arma e memória” (PORANTIM, nº1 maio de 1978)

Os primeiros exemplares do *Porantim* propunham-se a fazer a contraversão de alguns recortes de notícias jornalísticas sobre os indígenas. Desde os primeiros exemplares, tem como principais assuntos, o debate sobre o projeto de emancipação indígena e demarcação de terras. A partir do terceiro exemplar, além da coluna “Deu nos jornais”, onde rebatia as notícias de jornais de grande circulação, inicia-se notícias de primeira mão e debates das questões indígenas, como terra, saúde, educação e o questionamento de suas identidades, ouvindo os indígenas e suas opiniões. De acordo com José Ribamar Bessa, as notícias vinham de vários lugares do Brasil, inclusive em “papel de pão” e a equipe do *Porantim* dava o tratamento jornalístico.²⁸⁶

²⁸⁴ Entrevista concedida a Ana de Melo, em 22 de outubro de 2019, Rio de Janeiro

²⁸⁵ PORANTIM, nº1 maio de 1978 disponível

em:<http://www.docvirt.com/docreader.net/docreader.aspx?bib=HemeroIndio&PagFis=4381> acesso em: 12 de maio de 2019

²⁸⁶ Entrevista concedida a Ana de Melo, em 22 de outubro de 2019, Rio de Janeiro

Um tema bastante debatido na época pela sociedade civil, no *Porantim*, e no *Boletim do CIMI*, foi o projeto de emancipação.²⁸⁷ Em nota (ANEXO A) o CIMI ressalta o repúdio à emancipação, de ‘associações, entidades científicas, religiosas, personalidades interessadas nas questões indígenas e os próprios índios’²⁸⁸ demonstrando o apoio de uma parcela da população. Exemplos desse apoio são as charges do cartunista Henfil²⁸⁹ e um poema do cordelista de Antônio Gonçalves da Silva, conhecido como Patativa do Assaré: “[...] Vamos defender os índios/ pois o índio é nosso irmão/ quem o tratar com amor/ tem do mesmo proteção/ leiam o padre Rodolfo/e o famoso índio Simão.”²⁹⁰

Figura 2 - Charge Mário Adolfo
Porantim nº06 de 1979



Fonte: Figura 3 - charge Henfil. Fonte: Bol.do Cimi nº54 de 1979



Para o antropólogo Júlio Cesar Melatti, a intenção do governo era clara:

Em 1977 o governo desencadeou uma campanha para promover a emancipação dos índios, que foi vivamente repudiada pela sociedade civil e pelos próprios indígenas, uma vez que não pairava dúvidas que o principal alvo era a liberação das terras das comunidades emancipadas, de modo a facilitar sua compra pelos não-índios, além de afastar do órgão governamental indigenista aqueles líderes indígenas mais reivindicativo (MELATTI, 2007,p. 272)

²⁸⁷ PORANTIM nº 2,4 de 1978 e 6,7, de 1979. BOLETIM do CIMI: nº 44, 53, 54

²⁸⁸ BOLETIM do CIMI nº44 1979

²⁸⁹ BOLETIM do CIMI 1979, nº53. p. 35 e 36, nº54, p. 40. nº55 p. 41. nº56, p.41, nº57 p. 48. nº59 p.35

²⁹⁰ BOLETIM do CIMI, 1979, nº59 p. 24 O cordel se refere ao Padre Rodolfo Lunkenbein e ao Bororo Simão Cristino que foram assassinados na missão salesiana de Meruri, no Mato Grosso, em 15 de julho de 1976- um pouco da biografia desses dois personagens se encontra no BOLETIM do CIMI Nº30 julho de 1976. p. 34 a 36. PORANTIM Nº10 de agosto de 1979

No mesmo ano, o *Porantim* reproduz uma entrevista do ministro do interior Maurício Rangel Reis na qual além de expor o plano de emancipação, critica as missões:

A posição da Igreja Católica é sonhadora, feudal e atrasada com relação aos índios (...) nunca vi uma missão religiosa cuidando do índio para que ele progrida; as missões só querem catequizar as tribos, enquanto o índio continua miserável por toda vida (...) não reconheço o CIMI como porta-voz de coisa nenhuma, e nem como órgão capaz de contribuir para qualquer coisa (PORANTIM. Nº34 1977)

A declaração de Rangel Reis demonstra a contrariedade sobre a atuação do CIMI que iria na contramão da política indigenista brasileira.

O Projeto se referia aos artigos 9º ao 11º do Estatuto do Índio que regulamentava as regras para emancipação individual ou coletiva dos indígenas. Segundo a proposta do Ministro do Interior Rangel Reis, o então presidente Geisel assinaria o decreto fazendo valer o artigo 11º que via a possibilidade de emancipação para grupos indígenas que estivessem em “plena integração na comunhão nacional”²⁹¹. Esse projeto se assemelha, como exposto nas reportagens do CIMI, ao projeto do Diretório pombalino, objetivando integração para a criação de uma unidade nacional.

Além das reportagens avulsas, no *Porantim* e no *Boletim do CIMI*, dois cadernos específicos foram publicados no *Boletim do CIMI*, analisando o dito projeto. Segundo declaração do Padre Antônio Iaci, “os interessados na fantasmagórica emancipação dos índios estão mais preocupados com a emancipação das terras dos índios,”²⁹² que também ressaltou a elaboração de um projeto de emancipação sem a participação de especialistas, como indigenistas, antropólogos e os próprios indígenas. Os cadernos sobre o projeto emancipacionista realiza um histórico de acontecimentos que culminaram no projeto de emancipação. A reportagem transcreve o discurso do Ministro do interior Rangel Reis: “precisamos deixar de lado o pensamento de que o índio é um ser diferente.”²⁹³ A reportagem ainda enumera as metas do governo para os indígenas:

- a) Integração rápida dos índios e conseqüente emancipação;
- b) Abolição do ensino bilíngüe;
- c) Afastar as missões religiosas;
- d) Em 10 anos reduzir para 20 mil, os 220 mil índios existentes no Brasil;
- e) Em 30 anos todos estarem integrados na sociedade nacional.

As metas demonstram claramente o ideal assimilacionista, sendo considerado um

²⁹¹ Idem. Art.11º

²⁹² Ibidem

²⁹³ BOLETIM do CIMI, nº54 1979

genocídio sem uso de armas, ou uma arma diferente: “a fria letra da lei”²⁹⁴ através da “destribalização”. Separando os indígenas entre emancipados e não-emancipados seria fácil enfraquecer os povos indígenas na luta por demarcações.

O periódico relata também as ações indígenas em prol do debate e ressalta a falta de espaço para os próprios indígenas, que seriam os mais interessados na questão. Um documento assinado por 23 lideranças indígenas, debatido amplamente na 12ª *assembleia indígena* em Goiás em 1978, foi entregue no Palácio do Planalto, para o ministro do interior Rangel Reis, idealizador do projeto de emancipação, uma vez que a FUNAI era um órgão ligado ao ministério do interior.

O documento intitulado “*Depoimentos e exigências da assembleia dos chefes indígenas*”²⁹⁵, era unânime contra o projeto de emancipação, alegando que num momento onde o *Estatuto do índio*²⁹⁶ não havia sido posto em prática, emancipar os índios baseado em conceitos de acordo com o grau de contato seria uma forma de expropriação de suas terras. Expirava-se, assim, o prazo de cinco anos para as demarcações das terras indígenas e o projeto de emancipação desobrigaria o governo da demarcação.

O apoio da sociedade civil contra o projeto de emancipação foi de grande importância para os Movimentos Indígenas, fortalecendo as articulações diante de uma ameaça explícita:

Entre os anos de 1978 e 1980, as lutas contra os projetos do regime militar de emancipação compulsória dos índios, e de definição de “critérios de identidade étnica”, acabaram representando um marco histórico no processo de articulação entre o recém-formado movimento indígena, e as forças progressistas de apoio à causa indígena (LACERDA, 2008.p.30)

Em novembro de 1978, aconteceu, na Universidade Católica de São Paulo, o Ato Público com presença estimada de 2 mil pessoas, entre juristas, antropólogos, religiosos, universitários, artistas, bispos e representantes indígenas. Esse ato foi a resposta da sociedade civil ao anúncio da assinatura do decreto de emancipação. O documento final desse ato reitera o discurso do documento final redigido por antropólogos, em agosto desse mesmo ano, na reunião de antropólogos na Associação Nacional de Cientistas Sociais, mesma instituição que organizou o Ato Público.²⁹⁷

Esse debate foi profícuo e a emancipação não ocorreu. Segundo Alcida Ramos, os indígenas não quiseram abrir mão de suas identidades, e esse debate foi um impulso para uma

²⁹⁴ BOLETIM do CIMI, nº54 1979

²⁹⁵ *Idem*

²⁹⁶ Lei nº 6.001, DE 19 de dezembro de 1973.

²⁹⁷ BOLETIM DO CIMI. 1979 Nº 54

articulação dos povos indígenas que perceberam que “como cidadãos comuns, eles não teriam mais a proteção territorial que lhes fora outorgada quando foram declarados relativamente incapazes. Sob fortes protestos, o decreto foi abortado”²⁹⁸

Figura 4 - Ato contra o projeto de Emancipação em São Paulo.



Fonte: CIMI. *Índio aquele que deve viver*. 2012. Disponível em: https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2017/11/Cimi-40-anos_manifesto-contradecretos-exterminio.pdf

Nos exemplares analisados, tanto no *Porantim* quanto no *Boletim do CIMI* (o primeiro mais informal que o segundo) observa-se a voz dos indígenas em debates, relatos dos conflitos com posseiros, fazendeiros, madeireiros, e nas atas das assembleias nacionais e regionais. Outro assunto relevante são as etnologias de indígenas de várias partes da América, assim como documentos conciliares, pastorais, de encontros indígenas, antropológicos, e legislação. Com o aumento desenvolvimentista das multinacionais com a abertura de estradas e projetos de hidroelétricas, esses periódicos fizeram um importante papel denunciando massacres e epidemias que dizimaram etnias, e a atitude da FUNAI perante tais situações de forma colaborativa com o projeto desenvolvimentista, contrariando os interesses indígenas.

Outra questão bem relevante nesses periódicos são as reportagens apresentando uma versão alternativa àquelas divulgadas na grande mídia. Além de colocarem as versões indígenas de fatos relatados em jornais de grande circulação, na sessão *Deu nos jornais* no *Porantim* e de respostas no *Boletim do CIMI*, os periódicos relatavam fatos omitidos por eles. Essa característica incomodava, como por exemplo, no caso da discordância sobre o número de mortos no caso dos Ianomami do Rio Maiá, na fronteira do Brasil com a Venezuela, mortos por malária e tuberculose. A manchete do *Porantim* anunciava mais de 100 mortos

²⁹⁸ RAMOS, op.cit. 2004, p. 177

com a manchete “*Ninguém sabe pois não foi divulgado: mais de cem índios mortos no rio Maiá. O jornal não deu, nada aconteceu?*”²⁹⁹ A indignação veio das notícias dos jornais de Manaus que, seguindo as informações dadas pela FUNAI, davam o caso das doenças como solucionados, enquanto os hospitais de São Gabriel da Cachoeira estavam lotados registrando as mortes. A FUNAI se pronunciou diante da reportagem do *Porantim*, que foi reproduzida em jornais de grande circulação como a Folha de São Paulo. Segundo o órgão indigenista, seriam no máximo 10 mortos. Um funcionário da FUNAI teria dito que o *Porantim* mentiu não seriam mais de cem mortos, “no mínimo de 72 máximo de 83”³⁰⁰, entretanto os dados oficiais afirmavam bem menos enquanto o posto indígena responsável por esses indígenas estava abandonado. Essas divergências aconteceram em diversos momentos e o *Porantim* dialogava, como veremos no capítulo IV, com jornais de grande circulação.

Diante de sua postura contestadora, o *Porantim* recebeu críticas e, muitas vezes, foi proibido de ser entregue, tanto pela FUNAI quanto por missionários de missões tradicionais. Em 1979, o CIMI publicou na sessão de cartas, uma crítica ao artigo “*Ai de ti São Gabriel*”, de um missionário salesiano do Alto Rio Negro:

O artigo do senhor J.Barbosa, “*Ai de ti São Gabriel*”, [...] causou-me muito nojo. Por favor, peço que não me envie mais o *Porantim*. [...] as metas apresentadas no *Porantim* para nós não tem valor nenhum. Aliás, para nós, o CIMI é como se não existisse.

Lá na cidade é muito fácil criticar, mas aqui em campo missionário é bem outra realidade. Falei e disse em meu nome e em nome daqueles que trabalham comigo na missão do Içana. Felicidade e fim de papo. (Padre Edimar da Silva missionário salesiano encarregado da pastoral das comunidades do rio Açarú. 26/04/1979. PORANTIM Nº9 julho de 1979)

Essa crítica é destinada a uma série de três matérias no *Porantim*, entre agosto de 1978 a abril de 1979 denunciando a situação dos povos indígenas na região de São Gabriel da cachoeira. O título da matéria vem de um personagem indígena idoso, que não dominava o português e que mendigava; por cantar em sua língua cantos indígenas, era considerado louco e repetia em português somente a frase “*ai de ti São Gabriel*”³⁰¹.

A indignação na carta do Padre Edimar, provavelmente, vem da crítica ao trabalho missionário salesiano. A matéria critica a omissão diante dos projetos de levar o *progresso* à São Gabriel, que seria uma área predominantemente indígena. A chegada de sinal de televisão, aeroporto e um hotel de luxo são duramente criticados.

²⁹⁹ PORANTIM n°3 julho de 1978.

³⁰⁰ PORANTIM n°4 agosto/setembro de 1978

³⁰¹ PORANTIM N°3 julho de 1978

Interessante observar que além da preocupação com a preservação física desses povos, a matéria dá ênfase na perda cultural e ironiza que os indígenas

poderão escolher entre digerir os programas ‘educativos’ de Chacrinha ou Flávio Cavalcante, curtir as novelas altamente exemplares da nossa TV ou acompanhar os seriados policiais de violência americana. Tudo isto entremeado de anúncios de detergentes, móveis, carros, e outros cacarecos da sociedade de consumo com seus apelos para compra (PORANTIM N°3 julho de 1978)

A ideia de que seria possível o isolamento cultural e que o contato com elementos não indígenas traria uma aculturação, como se a missão e o comércio não trouxessem, seria uma ilusão missionária, como se fosse possível um isolamento desses povos. Logo, o ideal de pureza étnica está presente. O progresso não é visto como uma ferramenta que poderia ser utilizada como estratégia de luta, uma vez que o contato é inevitável, o que é ambíguo se em outros exemplares, o diálogo com operários é incentivado.³⁰²

Outra reportagem que indignou o padre salesiano foi o resultado do *II encontro pastoral indígena* da Região CIMI-NORTE I. Ela explicita as linhas de ação para o ano de 1979. Dentre as metas, estavam o estudo local da questão indígena, denunciar invasões, promover a autodeterminação, aprender a língua e incentivar escolas bilíngues.³⁰³ Essa cobrança na mudança da prática pastoral, juntamente com as reportagens, que denunciavam que os missionários salesianos de São Gabriel não estavam tomando a atitude em impedir a chegada do “progresso”, criou divergência e como explicitou padre Edimar, ele seguia as diretrizes do bispo de sua prelazia e não do CIMI.³⁰⁴

Esse debate é importante porque entende-se que ele reflete a prática conflituosa das missões. A coexistência de vários ideais de missão e a busca do CIMI de enquadramento nas novas diretrizes da Igreja Católica, não se deram de forma harmoniosa, pelo contrário, ela foi conflituosa em vários âmbitos: no interno, com outras missões, com o Estado e com os próprios indígenas.

Em relação aos conflitos com indígenas, é mister admitir a importância das ações do CIMI na promoção da causa indígena e fortalecimento dos Movimentos Indígenas, porém isso não significa ausência de confronto.

Em 1989, O líder indígena Ailton Krenak concede uma entrevista ao padre Mario Fioravanti, usada em sua dissertação intitulada “*ÍNDIO-CIMI ou CIMI-ÍNDIO? A razão crítica de uma ‘nova’ perspectiva interétnica e missionária.*” O acesso a esse texto, chegou para essa pesquisa, pela indicação do próprio Ailton Krenak ao ser procurado para uma

³⁰² PORANTIM N°7 abril de 1979

³⁰³ PORANTIM. N°7 abril de 1979

³⁰⁴ PORANTIM. N°9 julho de 1979

entrevista, o que leva a crer que ele ainda comunga das opiniões que tinha sobre o CIMI naquele momento.

Na referida entrevista, Ailton Krenak critica o conceito de missão vinda de uma tradição etnocêntrica e da imagem do indígena criada por ela. Delega uma certa arrogância à religião, que se acha completa e “exporta caridade,” “exporta evangelização”, “exporta o céu”, “exporta bem-estar”: Essa mentalidade, segundo ele, é ocidental e caminhou junto com toda expansão econômica e dominação: “nenhuma tribo do mundo que eu conheça exportou missionários.”³⁰⁵ Assim, a permanência de missionários, desde a época colonial até a contemporaneidade, prova que a visão que eles têm do indígena permanece sendo daquele que precisa ser salvo:

De 79 até a metade da década de 80, acontecia a velha história da miçanga, dos espelinhos da miçanga. De repente o CIMI botava o espelinho na gente, ele olhava o espelinho na gente e via a sua imagem e semelhança. De repente, o CIMI botava o espelinho e não era a imagem e semelhança que eles (os missionários) estavam projetando; eles começaram a buscar como eles iam lidar com isso. Hoje nós estamos muito longe deste retrato falado que eles queriam da gente. (Ailton Krenak. Apud Fioravanti. 1990 p. 296)

O diálogo proposto pelo CIMI, tanto com a Igreja quanto com organismos pró-indígenas, para o fortalecimento dos Movimentos Indígenas, também é criticado por Krenak:

Eu acho que os cristãos inventaram um novo Deus, o Deus da comunicação. E acho, que os teólogos vão acabar afirmando para a gente, que quem não se comunica não se salva. Eu acho que não se tem de comunicar com essa coisa ‘desesperada’. E a comunicação, aliás, para nós tem sido, na maioria das vezes, desastrosa. (Ailton Krenak. Apud Fioravanti. 1990 p.203)

Além da dificuldade de comunicação pela língua e modos de pensar, ele externa uma ideia de que não seria necessária a busca de espaços para o diálogo, como proposto pelo CIMI, pois segundo ele “as pedras se encontram”, ou seja, o diálogo deve acontecer como algo espontâneo e circunstancial e não programado.

Essa visão do líder Krenak não se concretizou, pois nesse período viu-se crescentemente o aumento do diálogo e do apoio de uma rede de relações na arena política. Entretanto é necessário desfazer o pensamento de dualidade entre colonizados e colonizadores e pensar os atores políticos numa situação de contato, realizando “uma sequência articulada de atos”³⁰⁶, com ações politizadas e intencionais.

Nesse sentido o CIMI, mesmo não realizando a missão colonizadora e repudiando esta maneira missionária, evangelizou o indígena em sua maneira de ver o mundo, incentivando a participação política nos moldes não-indígenas e tendo sua militância política como objetivo missionário.

³⁰⁵ KRENAK apud FIORAVANTI. op. cit.1990. p. 297

³⁰⁶ OLIVEIRA, João Pacheco. "O Nosso Governo": os Ticuna e o Poder Tutelar. Marco Zero, São Paulo 1988. p.9

3.2 As assembleias indígenas

O CIMI realizou diversas assembleias de 1973 a 1988 – período estudado nessa tese. As Assembleias eram divididas, naquelas que podemos chamar de indigenistas - formadas pelos bispos, missionários e antropólogos, e as chamadas *Assembleias Indígenas*, voltadas para a promoção do protagonismo indígena e intercâmbio étnico. Essas assembleias podem ser consideradas a base dos Movimentos Indígenas contemporâneos, pois são através delas que o indígena foram inseridos na cena política brasileira, surgindo uma consciência cultural, histórica e de resistência e fortalecimento de um protagonismo que revertesse sua condição de tutelado e subalterno.

As *assembleias* nacionais do CIMI mantiveram as metas propostas desde a primeira: “Terra, cultura, autodeterminação, encarnação, conscientização e pastoral global”³⁰⁷ e foram se aprofundando conforme aconteciam os debates e os desafios impostos pela política indigenista destinada aos povos indígenas, a qual o CIMI iniciou um combate direto.

Quadro 1 - Assembleia Nacionais do CIMI³⁰⁸

Assembleias	Linhas de ação	Data/ local
I assembleia	Terra, cultura, autodeterminação, encarnação, conscientização e pastoral global	Goiânia-1975
II assembleia	Evangelização, autodeterminação, cultura, educação, reuniões e organizações, Estatuto do Índio, conscientização.	Goiânia-1977
III assembleia	evangelização, terra, o CIMI frente à política oficial, autodeterminação, educação e saúde.	Goiânia-1979
IV assembleia	Evangelização e educação, educação indígena, agentes missionários e educação libertadora, propostas de educação sistemática, propostas de educação assistemática, autodeterminação, política indigenista	Cuiabá-1981
V assembleia	Evangelização, autodeterminação, terra, grandes projetos, alianças, agentes de pastoral indígena, estrutura do CIMI	Itaici-1983
VI assembleia	Política indigenista, demarcação, programa de desenvolvimento, saúde, organização indígena, autodeterminação, constituinte, reforma agrária	Goiânia -1985
VII assembleia	Apoio às organizações indígenas, capacitação e articulação dos agentes de pastoral, pastoral indigenista nas Américas	Goiânia -1987

As *assembleias* do CIMI manifestam as linhas pastorais seguidas pela instituição e de como foi gradualmente se envolvendo em questões políticas. O apoio a organizações indígenas e à autodeterminação ocupou grande parte dos documentos finais dessas *assembleias*.

³⁰⁷ PREZIA, 2003. p. 229 a 271

³⁰⁸ *Idem* Assembleias nacionais do CIMI no período pesquisado nessa tese (1975 a 1988)

As *assembleias indígenas* foram iniciadas primeiro que as do CIMI e computadas como nacionais até 1983. Após esse período, encontra-se apenas registro de *assembleias* regionais envolvendo diversas etnias.

Quadro 2 - Assembleias Indígenas nacionais apoiadas pelo CIMI³⁰⁹

Assembleias	Data	local
1º Assembleia	17 a 19 de abril de 1974	Diamantino/ MT
2º Assembleia	8 a 14 de maio de 1975	Missão Cururu/PA
3º Assembleia	2 a 4 de setembro de 1975	Missão Meruri/ MT
4º Assembleia	21 a 22 de outubro 1975	Frederico Westphalen/ RS
5º Assembleia	22 a 23 de setembro 1976	Aldeia Kumarumã/AP
6º Assembleia	29 a 31 de dezembro 1976	Aldeia Nambikwara/MT
7º Assembleia	7 a 9 de janeiro de 1976	Missão Surumu/RR
8º Assembleia	16 a 18 de abril de 1977	São Miguel das Missões /RS
9º Assembleia	7 a 8 de agosto de 1977	Aldeia Tapirapé/MT
10º Assembleia	1 a 3 de setembro de 1977	Dourados/MS
11º Assembleia	15 a 19 de maio de 1978	São Marcos/ MT
12º Assembleia	17 a 19 de dezembro 1979	Goiás/GO
13º Assembleia	12 a 14 de outubro 1979	Ilha de São Pedro/SE
14º Assembleia	26 a 30 de junho de 1980	Brasília/DF
15º Assembleia	8 a 10 de julho de 1980	Manaus/ AM
16º Assembleia	30 de abril a 2 de maio de 1983	Kumarumã/AP

Observa-se que a maior parte das *Assembleias indígenas* foi realizada nas regiões norte e centro-oeste do país, nas quais se concentram a maior parte das populações indígenas e as que estavam enfrentando o avanço desenvolvimentista do governo brasileiro. Logo a união de diversas etnias frente ao perigo eminente era crucial para a sobrevivência desses povos. Assim como as Assembleias do CIMI, das sete ocorridas nesse período, seis foram na região do centro- oeste, mostrando o engajamento nas urgências das questões indígenas.³¹⁰

A 1º Assembleia Indígena foi realizada em 1974 em Diamantina/MT, na sede da Missão Anchieta (OPAN), onde foram debatidos temas como demarcações de terras e estratégias para o fortalecimento entre as etnias.³¹¹ Seguindo os ideais das comunidades eclesiais de base (CEBs), funcionavam como fóruns políticos abertos, sem estrutura burocrática nem forma de ação continuada.³¹²

³⁰⁹ Apud PREZIA 2003

³¹⁰ Das sete assembleias do CIMI apenas uma aconteceu em São Paulo (V assembleia- Itaici-SP) ; 5 em Goiânia e uma em Cuiabá.(fonte: Boletim do CIMI(1973-1981) e Porantim(1978-1988))

³¹¹ De 1974 a 1988, foram realizadas, 7 assembleias indigenistas e 57 Assembleias indígenas regionais apud Prezía, 2003.

³¹² OLIVEIRA, op.cit.2006, p.141

Figura 5 - 1ª Assembleia Indígena. Diamantino/MT. 1974.



Foto: Antônio Carlos Moura. SEDOC-CIMI apud BICALHO, 2010 p.170

O objetivo principal do CIMI, com as *assembleias*, era promover alianças entre diversas etnias para a criação de uma unidade, fortalecendo a luta por direitos, uma vez que identificassem os problemas comuns enfrentados por eles. Desta maneira, “se forja uma consciência comum do destino comum e trágico que os grupos indígenas em seu conjunto estão enfrentando. Pela boca de seus irmãos, eles recebem o relato dramático de um estado de coisas comuns a todos eles: a opressão, a miséria, a exploração, o engodo”³¹³

Logo, segundo a ótica da instituição, esses encontros seriam o palco para a implantação de uma consciência política dos indígenas. Oportunizado por eles, visavam

dar aos chefes indígenas a oportunidade de se encontrarem, se conhecerem e se falarem, com toda liberdade, sem pressão, sem orientação de fora, sobre seus próprios problemas, e descobrindo por si mesmos as soluções, superando assim todo o paternalismo, seja da FUNAI, seja das Missões (1ª ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS, Diamantino-MT, 1974. p. 1)

A crença no trabalho missionário como transformador da realidade, em busca da justiça social, fica clara. A missão passa a ser vista como primordial para a manutenção da vida em comunidade num sistema capitalista que visa cada vez mais o individual. Assim, as *assembleias indígenas* propostas pelo CIMI, não deveriam ter a participação discursiva de integrantes da instituição, estes deveriam observar como simples ouvintes.³¹⁴

O balanço do CIMI da primeira Assembleia foi positivo em busca do empoderamento dos líderes indígenas :

³¹³ BOLETIM do CIMI. 1975 p.79

³¹⁴ BOLETIM do CIMI. Janeiro de 1977.

Os índios vieram para o encontro sem saber muito claramente o objetivo do mesmo. Aliás, para os poucos “civilizados” o Encontro não poderia deixar de ter um objetivo que não fosse o próprio encontro em si mesmo. (...) O resultado foi surpreendente: os índios redescobriram que eles devem ser sujeitos de seus destinos; não é a Funai, nem são as Missões os que resolverão os problemas deles. Mas “nós mesmos”, como afirmaram insistentemente. (BOLETIM do CIMI, 1974 apud Prezina, 2003; p.64)

Essa conscientização estaria embasada na crença que somente através de pressões dos próprios indígenas e com apoio da sociedade civil que o Estado cumpriria seu dever junto a esses povos. Fica evidente, também, que o paternalismo delegado aos povos indígenas pela política oficial, deveria ser combatido. A autodeterminação seria a alternativa contra o paternalismo e a tutela.

A ausência do CIMI na hora da assembleia é interpretada pelo antropólogo Frans Moonen como abandono, já que era algo novo na dinâmica indígena e tinham que lidar com dias de um encontro “sem uma pauta de trabalho, sem um programa, e sem experiência anterior”³¹⁵, em que, em sua maioria, resumia-se nas apresentações de problemáticas locais e possíveis soluções, sem, segundo ele, surgir algo de cunho nacional. Em um ensaio nos *cadernos paraibanos de antropologia*, em 1985, o pesquisador faz um balanço contemporâneo das *assembleias indígenas* e, além da ausência do CIMI, critica a falta de pauta votada anteriormente pelos indígenas e a escolha de líderes, sobre a qual, segundo ele, o Conselho não teria controle. Entretanto não descarta a importância que esses encontros tiveram para os então embrionários Movimentos Indígenas com pautas nacionais.

Por mais que Moonen acreditasse que o discurso do CIMI fosse antipaternalista, ele critica tal posição, inclusive por selecionar as falas ao publicar as atas das *assembleias*. Segundo ele, “os índios disseram muito mais do que o CIMI publicou e não se sabe quem fez esta seleção e quais os critérios usados.”³¹⁶

Discordando dessa visão de Moonen, a antropóloga Maria Helena Ortolan Matos, afirma que ao assumir a incumbência de conscientização dos indígenas, o “CIMI revelou ter a imagem do índio como politicamente ingênuo e desconhecedor de sua própria realidade interétnica”,³¹⁷ mesmo que o discurso pareça contrário.

O líder indígena Daniel Cabixi, através do periódico *Porantim*, faz reflexões sobre as *assembleias indígenas*. Para ele elas serviam como instrumentos de

- a) *Levantamentos de problemas e questionamentos dos mesmos*
- b) *Comunicação entre os diversos grupos através de chefes e lideranças indígenas*

³¹⁵ MOONEN, Frans. “O Movimento Indígena no Brasil: Mito ou Realidade?” p.28 *Cadernos paraibanos de antropologia* In: <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/OLD00048.pdf>

³¹⁶ MOONEN, Frans. “O Movimento Indígena no Brasil: Mito ou Realidade?” p.27 *Cadernos paraibanos de antropologia* In: <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/OLD00048.pdf>

³¹⁷ MATOS, op. cit.1997, p. 92

c) *Resolução dos problemas*d) *Conhecimento da atuação da FUNAI e das missões*³¹⁸

Daniel Cabixi afirmou que as assembleias foram “armas de luta” numa caminhada “lenta e gradual”, em que indígenas foram se unindo em torno de uma pauta comum. Contudo, ele reconhece o apoio do CIMI como primordial: “Esperamos contar com o auxílio de bispos e missionários, e leigos que dentro de uma nova dinâmica de ação junto às populações indígenas, levem aos poucos a uma real autodeterminação.”³¹⁹

Em sua exposição sobre as *assembleias indígenas*, o líder indígena enumera algumas dificuldades encontradas nas organizações dessas reuniões, como as longas distâncias entre as aldeias, dificuldade na comunicação, proibições da FUNAI e a falta de canalização dos assuntos. Daniel Cabixi vê a dependência dos recursos do CIMI para a realização das *assembleias* como algo negativo, que retardaria a caminhada rumo a autodeterminação.

As *Assembleias*, como espaço de mobilização política, deram origem ao que se convencionou chamar de *lideranças indígenas*³²⁰ e observa-se, a partir de tal momento, uma crescente capacitação para trabalhar com a burocracia não indígena e ter acesso às políticas públicas destinadas a esses povos. A categoria liderança dentro dos movimentos indígenas é algo complexo e não há uma conceituação do que se convencionou chamar de liderança dentro de um movimento articulado de forma fragmentada. Para Maria Helena Ortolan Matos,

a representatividade desses líderes nem sempre está associada diretamente a escolha de suas respectivas comunidades indígenas, ou seja, nem sempre eles foram escolhidos, deliberadamente, para representá-las na sociedade nacional. Na maioria das vezes eles consolidaram sua posição de líder através de sua própria participação na organização do movimento, antes de formar uma base política de apoio nas comunidades. Isso explica a necessidade constante que os líderes tinham de conquistar apoio político nas aldeias, se quisessem manter-se na liderança do movimento. (MATOS, 1997. p. 192)

Segundo Maria Helena Ortolan, paulatinamente “a responsabilidade de convocar e organizar as assembleias indígenas foi sendo assumida pelos próprios índios”.³²¹ Essa informação é ratificada por Dom Tomás Balduino em 1977, numa entrevista ao *Correio Brasiliense* e reproduzida no *Boletim do CIMI*, onde ele afirma que a partir da 3ª assembleia, os indígenas já se organizavam independentemente e o CIMI apenas apoiava, de forma que a FUNAI não poderia proibir.³²²

³¹⁸ PORANTIM Nº12 outubro de 1979

³¹⁹ *Idem*

³²⁰ O uso da categoria liderança indígena é utilizada por João Pacheco de Oliveira “como uma categoria nativa, auto aplicada pelo movimento indígena e pelas agências governamentais e não governamentais englobando uma gama de personagens contemporâneos (professores bilíngues, agentes de saúde, agentes comunitários, líderes tradicionais, etc.) que assumem importantes funções de mediação” (OLIVEIRA, 2006, p. 128-129)

³²¹ MATOS, op.cit. 1997. p. 222

³²² BOLETIM do CIMI. 1977. Nº 38

O relatório da 6ª assembleia indígena inicia-se descrevendo sua organização: “Acompanhado de outros índios de sua aldeia, Axikarusawá saiu, um mês antes, a convidar os chefes Nanbikwára. O mesmo convite foi formulado aos chefes de outros grupos indígenas, para que a reunião fosse uma verdadeira assembleia”³²³ Esse protagonismo indígena, essa liberdade em se reunirem, era símbolo da democracia e liberdade de expressão, tão caros nessa época em que o Brasil buscava o fortalecimento democrático.

Figura 6 - 6ª Assembleia Indígena .29 a 31/12/1976.



Aldeia Nanbikwára. Diamantino. Mato Grosso. Fonte:Boletim do CIMI.1977.nº35

As *assembleias* foram palco de conhecimento e de troca de experiência não só entre as etnias, mas também dos missionários e leigos para com os indígenas. As fotografias retratam bem o caráter informal e de cultura indígena presentes nelas: sentados ao ar livre embaixo de árvores exercitando seu poder de fala e de escuta.

O CIMI atuou como mobilizador e mediador entre diversas etnias e o diálogo dessas com o Estado, fornecendo meios de transporte, alimentação, hospedagem, conseguindo assim reunir representantes de “diversos grupos indígenas em um único local com o objetivo de expor cada índio às experiências interétnicas dos demais e, regressando a sua comunidade, transmiti-las a seu próprio povo”³²⁴

Mesmo sendo um espaço de representatividade e voz indígena, as *Assembleias* carregavam uma grande atuação não indígena, o que influenciou nos rumos do movimento, uma vez que ainda estava embutida a ideia da necessidade de apoio para o alcance de uma consciência política. Em entrevista, o historiador Bessa Freire, cita a decisão do CIMI de não

³²³ BOLETIM do CIMI, 1977. Nº 35

³²⁴ RAMOS, Alcida Rita. “Convivência interétnica no Brasil: os índios e a nação brasileira.” In: Série Antropológica. n. 221. Brasília: Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 1997. p. 2

intervenção, de oportunizarem o debate com apoio burocrático e logístico, porém não ideológico. Como afirma o teólogo do CIMI, Paulo Suess

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 (SUESS, 1980, p. 25-26)

Essas *Assembleias Indígenas* deram início a uma política indígena, em contra ponto com a política indigenista da Agência Estatal, representada pela atuação da FUNAI. Para Eduardo Hoornaert, os índios teriam conseguido tornar pública a sua versão do Brasil através das Assembleias, “falando de modo a serem ouvidos por nós, dentro da tradição, já multissecular, dos ‘explicadores do Brasil’”.³²⁵ Diante de ameaças comuns, inicia-se uma identidade étnica que começa a delimitar os Movimentos indígenas. De acordo com Alain Torraine

o índio não se define por uma cultura tradicional, nem por uma situação de classe. A oposição entre índio e branco representa a dominação da economia de mercado, e mais ainda do poder político, sobre categorias excluídas e definidas por seus atributos étnicos mais do que por seu papel econômico. Desta maneira, realidade étnica e dominação político-militar estão associadas e determinam o campo de uma ação que não é puramente defensiva, nem unicamente econômica (Touraine, 1989. p. 239)

Assim, os movimentos étnicos buscam reconhecimento no Estado onde estão seus territórios.

A relação do CIMI com os Movimentos indígenas foi de suma importância para a criação do que Alcida Ramos chama de uma “consciência pan-indígena”, ao compartilhar as vivências, as agruras, as reivindicações, construiu-se um sentimento comum de indianidade. Como exemplificado na fala de João Batista Bororo: “Agora estamos certos de que todo o povo indígena tem o mesmo sentimento”³²⁶

Na 8ª Assembleia, em 1977, que reuniu “26 chefes e representantes de 8 tribos diferentes: Bororo, Pareci, Xavante, Apiaká, Terena e Kayabi do Mato Grosso, Kaingang e Guarany da região sul” nas Ruínas de São Miguel, Rio Grande do Sul, “a presença de não-índios foi tolerada no encontro apenas como ouvintes e secretários do plenário”³²⁷ Além do aumento do número de lideranças, percebe-se um crescente protagonismo:

³²⁵ HOORNAERT, Eduardo. A Importância das Assembleias Indígenas para os Estudos Brasileiros. Religião e Sociedade, São Paulo, v. 3, 1978. p. 177.

³²⁶ JOÃO BATISTA, do povo Bororo, na 3ª Assembleia de Chefes Indígenas da Aldeia Meruri entre os dias 2 e 4 de setembro de 1975 (missões salesianas)

³²⁷ 8ª ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS. Ruínas de São Miguel-RS, 16 a 18 de abril de 1977. In: BOLETIM do CIMI. Ano 6, n. 38, junho de 1977.

Eu sou responsável pelos meus índios que eu sou cacique. Então, já há tempo que a FUNAI vem prometendo ajuda pro índio. Derrubando madeira, fazendo granja pro benefício do índio. E onde é que ta esse benefício? Eu acho interessante é que estão roubando no nome do índio pro bem da FUNAI. A FUNAI não ta fazendo interesse pro índio. Promete melhorar as casas dos índios. A nossa área não tem mais madeira de lei. Então é isso minha briga com a FUNAI. Já era tempo de tirar esses intrusos, que o índio não tem mais onde fazer lavoura... Então porque a FUNAI escreveu o Estatuto do Índio? Pra ficar no arquivo, de certo! Se quisesse funcionar, que provasse... Então a FUNAI podia consultar o índio primeiro pra sentir o problema (PENY - Kaingang. In: 8ª ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS. Ruínas de São Miguel-RS, 16 a 18 de abril de 1977. In: BOLETIM do CIMI. Ano 6, n. 38, junho de 1977. p. 6.)

Maria Helena Ortolan enumera as consequências das assembleias para que elas sejam consideradas um elemento originário dos movimentos indígenas:

- o aprofundamento do sentimento de pertença a grupos étnicos específicos e do direito de continuar a sê-lo;
- o compartilhamento das histórias orais, tendo como marco temporal o antes e o depois do contato com a sociedade envolvente;
- a socialização dos problemas enfrentados, sobretudo no tocante as invasões de suas terras por não-índios, sua demarcação, doenças provocadas por situações de contato, falta de assistência médico-sanitária, e ausência de uma educação escolar voltada para o respeito as suas especificidades sócio-culturais;
- e o estabelecimento de vínculos de solidariedade, potencializando sua capacidade política de enfrentamento de problemas concretos. (MATOS, op.cit.1997 p.252)

Como apontado por Weber, os laços consanguíneos efetivos não são relevantes para a constituição de grupos étnicos, pois esses são entendidos como “grupos humanos que, em virtude de semelhanças no ‘habitus’ externo ou nos costumes, ou em ambos, ou em virtude de lembranças de colonização e migração, nutrem uma crença subjetiva na procedência comum, de tal modo que esta se torna importante para a propagação das relações comunitárias”³²⁸

Sendo assim, Weber inaugura um conceito de etnicidade baseado nas relações desses grupos e não no isolamento cultural como fator definidor de um grupo étnico. Logo, os estudos que priorizam o contato interétnico têm muito a dizer sobre a formulação da identidade de tais grupos.

De acordo com o sociólogo alemão, é do contexto histórico e da necessidade de impor-se politicamente que nascem as redes de solidariedade. Assim,

O nascimento de uma comunidade de intercâmbio social está vinculado a aspectos extremamente exteriores das diferenças no modo de viver habitual, ocasionadas por alguma causalidade histórica, assim como à herança racial. [...] A crença na afinidade de origem – seja esta objetivamente fundada ou não - pode ter consequências importantes particularmente para a formação de comunidades políticas” (WEBER, 1991. p.269, 270).

³²⁸ WEBER, 1994, p.270

Assim, as *assembleias indígenas* foram palco para o surgimento da comunidade política que se formou a partir delas, através das demandas comuns engendradas nesse período, tornando necessária uma atuação conjunta e a busca por alianças.

3.3 Os Movimentos Indígenas e a relação com o CIMI

É difícil amansar o branco. Mas ele amansa porque até touro amansa

Mário Kaxinawá-Porantim Nº13 nov/1979

Os *Movimentos Indígenas* ocorrem através de diversas estratégias de mobilizações de grupos indígenas pelos seus direitos, indo de negociação com o Estado a confrontos abertos, seja de forma coletiva ou individual.

Segundo o antropólogo Sidnei Peres, o termo usado no singular pelos diversos atores envolvidos ofusca o caráter plural e complexo deste fenômeno social, uma vez que não há no mesmo uma unidade nacional devido às especificidades regionais e étnicas.³²⁹ Logo alguns autores preferem a utilização da expressão “Movimentos indígenas”, pois como conceitua Rosane Lacerda, são

àquelas experiências de ação, de mobilização política efetuadas pelas coletividades indígenas quer nos limites locais da iniciativa própria de cada identidade étnica específica, quer de modo mais amplo, nos planos regional ou nacional, mediante a articulação de distintas identidades étnicas em torno de objetivos comuns a serem atingidos na busca de reconhecimento de direitos por parte do Estado e da sociedade, brasileira não-indígena (LACERDA, 2014. p.148)

As relações dos povos indígenas com o Estado são configuradas pela maneira de como se constituiu a situação histórica de cada povo. O reconhecimento pela mídia de alguns líderes indígenas como representantes desses povos, manifestações como as ocupações de prédios da FUNAI, os fechamentos de estradas, os sequestros feitos por alguns grupos indígenas e mais recentemente as organizações indígenas como frente de negociações com o Estado, dialogam e confrontam a política oficial do Estado brasileiro.

O CIMI atuou e atua como mediador entre os povos indígenas e o Estado iniciando uma política de união das demandas comuns e a busca por uma identidade generalizada.

O resultado, como elucida Antônio Carlos de Souza Lima, seria o “associativismo pan-indígena que seria enfatizado, no plano retórico, como via privilegiada para a *autodeterminação indígena*”³³⁰. Nesse aspecto, o CIMI desempenha um grande papel. De

³²⁹ PERES, op. Cit. 2004, p.37

³³⁰ SOUZA LIMA, 2010, p. 34

acordo com Rufino,

o CIMI é, certamente, a sigla católica mais conhecida no universo das disputas políticas travadas no interior do indigenismo e uma das mais visíveis no âmbito dos movimentos sociais e setores da sociedade civil atuantes na defesa dos direitos sociais coletivos. Ele constitui um importante mediador na interação da Igreja católica com o delicado tema da pluralidade — em seus mais diversos desdobramentos— e, certamente, um *locus* de materialidade histórica e institucional por onde a Igreja possa experimentar parte dos dilemas que ela tem se colocado quanto ao tema da evangelização da cultura. (RUFINO, 2006.p.276)

Dentro da realidade de interlocução com diversos agentes, nas esferas pública, privada, local e global, os indígenas começaram a entender o caminho que deveria ser percorrido, aprenderam que além de debater os problemas locais, ou regionais, as assembleias precisavam de “documentos finais”, e “ao circular pelos altos escalões do governo, os índios aprenderam a se impor como autoridades políticas que deveriam ser recebidas e ouvidas pelos representantes do Estado brasileiro, fosse ele presidente da FUNAI ou presidente da República”³³¹

A atuação de lideranças indígenas como interlocutores com a sociedade circundante e o Estado busca uma autonomia cada vez maior como representantes políticos, entretanto essa construção tem se mostrado complexa.

Essas ações coletivas não são homogeneizantes, de acordo com Melucci, mesmo sendo um fenômeno coletivo que busca uma unidade os movimentos sociais possuem “significados, formas de ação, modos de organização muito diferenciados e que, frequentemente, investe uma parte importante das suas energias para manter unidas as diferenças”³³²

De acordo com o antropólogo Michael Brown, uma das características exigidas das lideranças indígenas é o trânsito entre os dois mundos: sua comunidade de origem e a sociedade que a cerca³³³

Desta forma, houve, em 1980, uma tentativa de unificação e verticalização dos movimentos indígenas em sua primeira vertente associativa: a União das Nações Indígenas (UNI),³³⁴ que teve origem no *Seminário de Estudos Indígenas de Mato Grosso do Sul*, realizado entre os dias 17 e 20 de abril de 1980, e que reuniu representantes de 15 etnias, sendo coordenado pelos líderes indígenas Mario Juruna e Marçal de Souza. Este último, em

³³¹ MATOS, Maria Helena Ortolan. O Processo de criação e Consolidação do Movimento Pan-indígena no Brasil (1970-1980). 1997. 357pp. Dissertação (Mestrado em Antropologia) _ UnB, Brasília. P.252.

³³² MELUCCI, Alberto. A invenção do presente: movimentos sociais nas sociedades complexas. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001. p. 29.

³³³ BROWN. Op.cit. 1993

³³⁴ Inicialmente chamada de União Nacional dos Povos Indígenas (UNIND) e mais recentemente a Associação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) em 2005, PREZIA, Benedito.2003. Op. Cit. p.66.

sua fala, explicitou o desejo de serem ouvidos pelas suas próprias vozes: “Condenem esse simpósio se quiser, mas nós queremos reunir todo o povo indígena do Brasil. É o encarregado que vai falar por nós? Ele vai mexer na papelada, mas jamais entenderá o índio”³³⁵. Esse discurso foi corroborado pelo antropólogo Darcy Ribeiro durante o dito seminário:

Eu acho que é muito importante a ideia de se criar uma Associação Indígena, a ideia que eu tenho disso e que tenho repetido muitas vezes, é a seguinte: Só os índios podem salvar os índios. Não há FUNAI, não há ANAÍ, não há ninguém. Só os índios, são capazes de assumir o comando de si mesmos. O Auto Governo, funcionários que estão lá nas aldeias, é para dar ajuda, como alguém que está lá para ajudar e não para ser um papaizinho ou um chefinho (Relatório do I Seminário de Estudos Indigenistas, apud. DEPARIS, 2007.p.88)

Para presidência provisória, foram eleitos: o Terena Marcos Domingos Veríssimo (presidente) e o Guarani Marçal de Souza (Vice - presidente).

Este é o melhor exemplo da utilização de códigos não indígenas em busca da resolução das questões indígenas e não significa aculturação, “constitui-se, ao contrário, pela presença fundadora de perspectivas diferenciadas por cada ator étnico”³³⁶, um campo político intersocietário.

Pode-se analisar essas relações e conflitos pelo conceito de campo intersocietário, em que as situações de contato presumem relações de interdependência, que

Em tal concepção o contato interétnico precisa ser pensado como uma situação, isto é, como um conjunto de relações entre atores sociais vinculados a diferentes grupos étnicos. A unidade desta situação não é um pressuposto teórico que explique todos os fatos, mas algo a ser pesquisado e cuidadosamente definido pelo estudioso do contato, que deve buscar tal unidade no processo concreto de interação social e nas percepções que dele têm os diferentes grupos (étnicos e outros) envolvidos (OLIVEIRA, 1988. p.58).

É nesse sentido que pode-se pensar a União das Nações Indígenas (UNI). Através da relação com antropólogos, advogados, intelectuais, entre outros, os indígenas formularam suas próprias estratégias de ação frente ao Estado e à sociedade circundante. Seu projeto de Estatuto tinha por objetivos “representar as Nações e comunidades que dela participassem”; promover a “autonomia cultural e a autodeterminação” dos povos indígenas; “promover a recuperação e garantir a inviolabilidade e demarcação de suas terras”; “assessorar os indígenas e suas Comunidades e Nações no reconhecimento de seus direitos e na elaboração e execução de projetos culturais e de desenvolvimento comunitário.”³³⁷

³³⁵“Relatório do I Seminário de Estudos Indígenas do Mato Grosso do Sul.”1980 p.13. In: DEPARIS, Sidiclei Roque, op.cit., 2007, p.86.

³³⁶ OLIVEIRA, op.cit.1999 p. 23

³³⁷ ARQUIVO DO CIMI - Setor de Documentação. Brasília-DF. UNIÃO DAS NAÇÕES INDÍGENAS - Projeto de Estatuto, Campo Grande-MS, 07 de junho de 1980. apud.Bicalho. 2010 p.192

Um ano após a criação da organização, houve, em São Paulo, nova eleição para a presidência da UNI, contando com a presença de 32 líderes indígenas. Em seu discurso de posse como presidente da UNI, Marcos Terena parece ter incorporado o ideal assimilacionista da política oficial. Ele vê nas ações não indígenas a solução para o fortalecimento dos Movimentos indígenas e para o fortalecimento do Estado brasileiro:

a população indígena possa compartilhar futuramente com o restante da sociedade brasileira do bem estar da nação. O índio não está economicamente preparado para competir com vocês, mas ele tem suas capacidades. Se ele treinar, se ele estudar, ele poderá ser uma grande potência que vai ajudar o Brasil a ser maior ainda (MARCOS TERENA apud. MATOS. 1997.p. 289)

Esse discurso não agradou parte dos indígenas participantes da organização, e uma semana após a posse de Marcos Terena, o presidente provisório Domingos Veríssimo, tio de Marcos, discordando da eleição, convocou uma reunião e foi eleito presidente por 14 representantes indígenas. Seguindo com dois presidentes e demonstrando uma discordância, interpretada como fragilidade, a UNI perdeu alguns fomentos internacionais que poderiam fortalecer a organização. Em 1982, Marcos Terena renunciou a presidência da organização e aceitou o convite da FUNAI para entrar no quadro de funcionários, seguindo um caminho independente dentro dos Movimentos Indígenas.³³⁸

Mesmo com as divergências internas, a UNI iniciou seu papel de porta-voz dos Movimentos Indígenas junto à sociedade civil e em pouco tempo já participava de encontros para debater a questão indígena nacional e internacionalmente.³³⁹

A UNI também encontrou divergências externas: a FUNAI, como órgão indigenista, não legitimava a organização, e a ideia de nação indígena também causou certa resistência por parte do governo militar, que temia uma onda separatista.³⁴⁰ A escolha desse termo seria por ser uma palavra mais impactante do que etnia, mas para o governo era uma ameaça à soberania nacional. Domingos Veríssimo exemplifica esse temor separatista num diálogo, ao não ser recebido pelo presidente da FUNAI:

No entanto, apesar de termos marcado a audiência com antecedência, o Cel, Silveira, diretor do Departamento Geral de Operações, nos disse que “por ordem do Sr. Presidente da FUNAI os senhores não serão recebidos como integrantes da diretoria da UNIÃO DAS NAÇÕES INDÍGENA (UNI), uma vez que tal entidade não é reconhecida pela FUNAI”. Disse ainda que a UNI “tem seus dias contados”, pois a FUNAI não permitirá a existência de outra nação dentro do País, “como é o caso da UNI”. (Relatório de atividades: 1982 apud DEPARIS, 2007 p.96)

³³⁸ MATOS, op.cit. 1997.p. 288

³³⁹ Como por exemplo: *Conferência da UNESCO em Costa Rica, Conferência da Organização das Nações Unidas realizada na Suíça, o Congresso Indígena da Colômbia e o Seminário Indígena do Peru.*

³⁴⁰ BICALHO, Poliene S. dos Santos. *Protagonismo Indígena no Brasil: Movimento, Cidadania e Direitos (1970-2009)*. 2010. Tese (Doutorado em História) – Universidade de Brasília, Brasília, 2010; p.115.

A ideia de nação sugere “o reconhecimento de que é legítimo ser diferente, e embora o Ocidente propague a ideia de nação como algo unitário e até universal, espera-se que cada nação seja diferente das outras em seu conteúdo cultural.”³⁴¹ No caso da nação brasileira, ter outras nações em seu interior não era admitido nesse momento e a UNI, como uma organização indígena, era vista como uma tentativa de independência desses povos no território nacional.

Coube ao diálogo com a sociedade civil, através das organizações pró-indígenas, dar a visibilidade para a organização, já que esta encontrou resistência de diálogo com o Estado. A capacidade de dominação dos códigos não indígenas foi primordial para o desenvolvimento da organização: seus líderes possuíam o domínio do português e conhecimento acadêmico e político.

De acordo com Alcida Ramos, além dos debates com não-indígenas, a UNI fez um trabalho de conscientização, junto aos indígenas, da importância de preservação de suas culturas,³⁴² desempenhando um grande papel na articulação dos povos indígenas. Longe de abranger uma homogeneidade, a organização foi importante no diálogo com o governo, principalmente na *Assembleia Nacional Constituinte* (ANC). Entretanto, de acordo com a análise do líder indígena Ailton, a UNI serviu mais aos interesses e simbologias não indígenas do que aos próprios indígenas. Ele afirma que,

A UNI, por uma série de razões, ela trabalhou esse pensamento igualitário e uniforme. Inclusive o próprio nome União das Nações Indígenas é um equívoco. Agora quem patrocinou esse nome, essa ideia, e quem jogou muita água no moinho dessa coisa da unidade, essa CENTRAL ÚNICA DOS ÍNDIOS, foi a Igreja mesma. Agora isso atendia muito mais uma necessidade da Igreja, a Igreja que tinha necessidade da UNI; queria uma UNI a todo custo e se não tivesse sido eu, Marcos Terena, etc, teriam sido outros; a Igreja ia buscar os índios que pudessem interpretar o papel que ela queria naquele momento que era de ser UNIFICADORA DOS ÍNDIOS (instrumentalização). A partir de 85, nós começamos a fazer um expurgo dentro da UNI, fazer uma guerra dentro do nosso pensamento, qual era a nossa. Estávamos vivendo o que? Foi aí que nós descobrimos que nós nunca vamos ser a CENTRAL ÚNICA DOS ÍNDIOS e que nós não temos a central única dos índios e NÃO VAMOS SER E NÃO QUEREMOS SER (AILTON KRENAK Apud FIORAVANTI. 1990 p. 304. Grifos do autor)

O equívoco a que se refere Krenak é da ideia de uma identidade única que reflete bem o imaginário brasileiro de “índio”, mas não a diversidade étnica vivenciada pelos povos indígenas. Seria uma ilusão acreditar que uma única organização nacional englobaria todas as demandas locais dos povos indígenas brasileiros, que são minorias étnicas dentro do Estado

³⁴¹ RAMOS, Alcida Rita. Nações dentro da Nação: Um desencontro de ideologias. In: ZARUR, George de Cerqueira Leite. (Org.) Etnia e Nação na América Latina. Vol. I. Washington: OEA, 1996. p. 79.

³⁴² RAMOS, op.cit.1998, p. 140

Nacional, mas possuem uma diversidade enorme etnicamente. Diante dessa realidade, a UNI buscava o diálogo com o Estado e a sociedade circundante, porém não conseguia, na prática, representatividade entre os povos indígenas. Buscando solucionar essa questão, em 1982, foi dividida por regiões (Norte, Norte II, Centro-Oeste, Nordeste e Sul) para relacionarem melhor com as bases.³⁴³ Segundo DeParis, essa ação não adiantou para o fortalecimento de uma organização nacional. Pelo contrário, ocasionou um esfacelamento que transformou a UNI numa organização de atuação regional.³⁴⁴ Mesmo com esse fato, pode-se creditar na atuação da UNI na Constituinte um ponto forte da organização que, se não conseguiu efetivamente uma base nacional, conseguiu um diálogo com o Estado em nome dos povos indígenas, iniciando de forma institucionalizada as lideranças políticas indígenas. Essas lideranças agiam de forma autônoma por mais que tivessem o apoio do CIMI, como elucida a antropólogo João Pacheco de Oliveira

Mas se o CIMI alimentava um eventual projeto de manter algum controle sobre tais lideranças, ou ao menos influenciá-las de modo a submetê-las à hegemonia desse novo indigenismo missionário, logo deve ter se dado conta da crescente autonomia dessas lideranças, particularmente das que atuavam no plano nacional, responsável pelos primeiros passos de uma política (pan) indígena. (OLIVEIRA, 1988, p. 26)

3.4 Política indigenista: autonomia e dependência

A política indigenista, na década de 1980, prossegue com a política republicana de assimilação, objetivando mediar conflitos territoriais entre povos indígenas e a sociedade civil, vendo a integração desses povos como o ideal para a soberania estatal na manutenção de todo território nacional.

Exemplo disso, além dos decretos demarcatórios de 1983 e 1987, temos o Decreto 88.985 de 10 de outubro de 1983, com base no *Estatuto do Índio*, que regulamenta sobre a exploração de recursos minerais em terras indígenas - que seriam exploradas pelos indígenas “com exclusividade - o exercício das atividades de garimpagem, faiscação e cata”³⁴⁵, e a comercialização orientada pela FUNAI, entretanto o decreto possui 6 artigos que regulamentam a exploração estatal e privada de mineração em terras indígenas, inclusive com a utilização de mão de obra indígena de acordo com “o grau de aculturação do silvícola”, não

³⁴³ MATOS, op.cit. 1997 p. 290

³⁴⁴ DEPARIS, Sidiclei Roque. “*União das Nações Indígenas (UNI): Contribuição ao Movimento Indígena no Brasil (1980-1988)*”. Dissertação de mestrado em história. 2007. Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) p. 114

³⁴⁵ Art,2 decreto nº 88.985 de 10/10/1983

distinguindo dos “demais trabalhadores”, assegurando as “leis trabalhistas e previdência social”³⁴⁶.

Observa-se que não há espaço nas instâncias decisórias e nem nos lucros da lavra de suas terras. De gestores da terra passam a trabalhadores assalariados, excluindo aqueles que por ventura se recusassem essas condições. Fica evidente a retomada de transformar os indígenas em trabalhadores rurais, assim como o Diretório Pombalino e o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) objetivavam.

Outro projeto que demonstra a busca da integração dos povos indígenas e a utilização de mão de obra foi o Projeto Calha Norte (PCN) iniciado em 1985. Com objetivos claros de proteger as fronteiras nacionais e integração da região norte ao resto do país, este projeto previa uma série de medidas de desenvolvimento, como construções de hidrelétricas, expansão das malhas viárias, desenvolvimento urbano e empresarial, além da criação de núcleos das forças armadas. A questão indígena foi amplamente debatida pois segundo o documento incluía “46% da população indígena do Brasil”³⁴⁷

As terras indígenas, chamadas no projeto de “colônias indígenas”, deveriam ser demarcadas em pequenas ilhas territoriais circundadas por florestas, “sendo considerada explicitamente inadequada a demarcação de terras indígenas enquanto áreas contínuas na faixa de fronteiras.”³⁴⁸ Segundo João Pacheco de Oliveira a questão era o “paradoxo entre a existência de grandes riquezas e a impossibilidade legal de explorá-las”³⁴⁹. Logo o projeto Calha Norte seria uma forma de revisar as possibilidades de exploração mineral em terras indígenas e de assimilação, já que as terras seriam compartilhadas com não-indígenas.

Essa ideia é corroborada pelo antropólogo Bruce Albert:

Rio Negro foram reduzidas em 61%, e as terras Yanomami no oeste de Roraima em 70% - são precisamente as áreas com o maior potencial mineral no norte da Amazônia. Não é coincidência que as maiores áreas da Amazônia reservadas ao Exército são também localizadas nessas duas regiões. As terras do Alto Rio Negro são objeto de 17 concessões e 339 requisições para prospecção mineral, e as terras yanomami de 27 concessões e 363 requisições, o que dá um total de 766 direitos de prospecção mineral, ou 73% de todos os direitos registrados na área fronteira do Norte. Não se deve esquecer, além disto, que as terras indígenas daquela área foram também invadidas por um grande número de garimpeiros clandestinos, que operam em pequena escala, atuando em 14 das quarenta e novas áreas indígenas reconhecidas oficialmente da região. (ALBERT, 1992: 53)

Projetos como o da Calha Norte são tentativas de resolver conflitos territoriais envolvendo os indígenas, papel desempenhado pela FUNAI.

³⁴⁶ Art.8 decreto nº 88.985 de 10/10/1983

³⁴⁷ Projeto Calha norte

³⁴⁸ OLIVEIRA, 2012. p. 207

³⁴⁹ OLIVEIRA, 2006. p. 25

Desta forma, a antropóloga Alcida Ramos argumenta que foi através da luta contra esses projetos que o Movimento Indígena se estruturou, de forma hierarquizada, seguindo o padrão da política indigenista oficial. Nesse sentido, o CIMI atuou como mediador “no processo de transpor uma das grandes barreiras à conscientização: criou condições para a realização das assembleias indígenas e a oportunidade de trocar experiências vindas do Brasil inteiro”³⁵⁰

Em diferentes momentos da história do Brasil, como buscamos analisar no capítulo I, os indígenas tiveram que enfrentar projetos de integração como forma de resolver os conflitos com a sociedade circundante. Existe uma continuidade no ideário de transitoriedade desses povos, e por isso, diversas tentativas de assimilação com algum sucesso e com apoio das missões católicas. De acordo com o teólogo Paulo Suess, o CIMI conseguiu mudar o rumo da história

Ao rejeitar o papel de mediador entre os interesses da Casa Grande e as necessidades da aldeia conseguiu, em todo caso, um deslocamento no interior da Igreja. Ao optar pelos povos indígenas e os desafios da sua causa, ao colocar-se ao lado do índio, mudou a “constelação missionária” da Igreja. O missionário mediador e pai se tornou, sobretudo, companheiro e irmão. A fraternidade eclesial junto aos povos indígenas, apesar de muitos desacertos históricos e de algumas resistências de setores isolados, não é mais falácia incrível, mas uma realidade palpável, provado nas lutas pela demarcação da terra e nos confrontos com o tutor estatal, com os interesses do latifúndio e das mineradoras. (SUESS, 1989, p. 9) (Grifo meu)

Diante dos projetos governamentais de integração dos anos de 1970 e 1980, período no qual se insere essa pesquisa, os indígenas contaram com uma rede de apoio que através dela puderam ter um espaço de articulação e tempo para debater e decidirem os caminhos a serem tomados - tempo para além das diferenças étnicas, encontrar bases identitárias para o fortalecimento dos Movimentos indígenas. A atuação das missões católicas nessa rede de apoio, além de diferente dos períodos anteriores na história do Brasil, que era ponto de apoio para a política de integração, foi de suma importância nesse processo transformador. Esse caminho não foi feito sem conflitos, idas, retrocessos e dúvidas, entretanto formou um movimento que demonstrou uma crescente coerência. Além disso, a participação na formulação da Constituição de 1988 foi um momento de grande representatividade.

³⁵⁰ RAMOS, Alcida. “O Brasil no Movimento Indígena Americano.” Anuário Antropológico/82, Fortaleza: UFC; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1984. p. 283.

4 A CONSTITUIÇÃO E UM NOVO COMEÇO

A hipótese central desse capítulo é que a participação dos povos indígenas no processo de formulação da nova Carta Constitucional faz parte de um processo amplo de democratização do país. As alianças firmadas com grupos da sociedade civil e os debates e discursos nos anos anteriores à formação da *Assembleia Nacional Constituinte* (ANC), culminaram em conquistas significativas no campo jurídico para esses povos, consolidada na Constituição de 1988. De acordo com Maria Glória Gohn, as mudanças ideológicas passam por uma mudança cultural na política latino-americana que ganha “aspectos novos, baseados numa visão de direitos sociais coletivos e da cidadania coletiva de grupos sociais oprimidos e/ou discriminados.”³⁵¹

O *multiculturalismo*, entendido como “a coexistência de várias culturas dentro de uma mesma sociedade”³⁵² passa a ser pensado como primordial para o fortalecimento da democracia, proporcionando igualdade e justiça social. O reconhecimento de minorias étnicas dentro de um Estado multicultural passa a ser valorizado, principalmente nas teorias marxistas que influenciaram, nesse período, tanto as construções das teorias das ciências sociais quanto a política partidária. Desta forma, a ideia contrária a de um Estado homogêneo, admitindo a diversidade étnica e cultural, aparece pela primeira vez num texto constitucional. De acordo com Rosane Lacerda essa foi uma tendência americana neste período: abandonar constitucionalmente uma política de integração para uma política preservacionista de diversas culturas dentro de um Estado nacional.³⁵³ Logo, garante um espaço para as minorias étnicas em constituições que assumem o “caráter “multicultural” de suas sociedades, mas ainda sob o marco do monismo jurídico do Estado nacional.”³⁵⁴ A Constituição brasileira de 1988, é pensada sob essa base, e os indígenas, mesmo limitados juridicamente, ganham espaço para serem ouvidos nos assuntos que lhe dizem respeito, através da consulta prévia, mas sem uma real autonomia sobre seus territórios como acontece nas constituições assumidamente plurinacionais, ou seja, que admitem diversas nações independentes dividindo o mesmo território e com força política e jurídica.³⁵⁵

³⁵¹ GOHN, Maria da Glória. Teorias dos Movimentos Sociais. Paradigmas clássicos e contemporâneos. São Paulo: Loyola, 1997. p. 226.

³⁵² TODOROV, Tzvetan. “Os inimigos íntimos da democracia”. Trad. Joana Angélica d’Avila Melo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. p.164

³⁵³ LACERDA, op.cit. 2014. p. 167,168

³⁵⁴ *Ibidem.* p. 168

³⁵⁵ LACERDA, op.cit. 2014. p. 169 as Constituições da Bolívia, Equador e Peru, posteriores a Constituição brasileira, são plurinacionais.

As mudanças constitucionais são conquistas importantes para os povos indígenas, mas representam apenas o começo de uma atuação política, e a implementação da lei, um desafio ainda maior.

4.1 A questão indígena no cenário político nacional na década de 1980

A tutela institucionalizada pelos governos republicanos fez com que os povos indígenas não desenvolvessem uma autonomia política e social. Nos anos de 1970, os indígenas conseguiram uma visibilidade para sua situação e viram na política institucional uma forma de obtenção de seus direitos. Isso aconteceu, com o apoio de organizações pró-indígena e, principalmente do CIMI, que proporcionou uma organização desses povos através das *Assembleias indígenas* para uma mobilização política, enfrentando a tutela da política indigenista e o paternalismo das missões tradicionais.

Os anos que precederam a *Assembleia Nacional Constituinte* (ANC) foram marcados pelo debate sobre a abertura política, e os indígenas passaram fazer parte da pauta no fortalecimento democrático. Como observado por Alcida Ramos, a questão indígena era

um dos poucos assuntos que era possível discutir sem correr riscos tão altos de represálias policiais quanto outros, como por exemplo, o movimento trabalhista. Muitos brancos se aproveitaram disso para ventilar suas próprias frustrações, enquanto os índios utilizaram esse espaço inesperado para expressar queixas centenárias. (RAMOS, 1990.p.118)

Concordando com essa visão, o teólogo Paulo Suess ressalta que “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”.³⁵⁶

Dois exemplos são emblemáticos: A cartilha confeccionada pelo Partido dos Trabalhadores do Amazonas (PT) e apresentado em São Paulo, em 1980; e a candidatura, em 1982, pelo Partido Democrático trabalhista (PDT), de Mario Juruna.

De acordo com o historiador José Bessa Freire, a Cartilha do PT do Amazonas foi o resultado de um ano de debate sobre a questão indígena. Essa cartilha foi levada para debate na sede do partido em São Paulo para a formulação de projeto partidário em sua fundação, tornando-se “a linha de ação [...] do partido em relação à luta das nações indígenas no Brasil”³⁵⁷. Porém, foi um grande esforço divulgá-lo, pois segundo o historiador, era uma realidade desconhecida para os grandes centros, como Rio de Janeiro e São Paulo, que viam a

³⁵⁶ SUESS. Op.cit. 1989. p. 30

³⁵⁷ “A questão indígena Brasileira- cadernos do PT-Amazonas” p.1

questão indígena como algo regional e não representativo de uma luta de libertação globalizante, mesmo para o embrionário Partido dos Trabalhadores, que tinha uma pauta socialista.³⁵⁸

O documento intitulado “*A questão indígena Brasileira- cadernos do PT- Amazonas*,”³⁵⁹ faz um balanço da realidade indígena no Brasil. Utilizando dados do CIMI, critica a política indigenista delegada a esses povos e deixa claros os objetivos da luta do partido: demarcação das terras indígenas, reconhecimento de sua propriedade coletiva e autodeterminação com direito e controle do processo produtivo, defesa da nacionalidade e minorias étnicas, defesa do direito da livre reunião e associação para os povos indígenas.

O reconhecimento dos povos indígenas como nações, contribuindo para a formação do Brasil como um “estado plurinacional”, é o destaque desse documento. Com a “perspectiva de construir o socialismo no Brasil”, o PT acreditava que a luta dos povos indígenas estaria em pleno acordo com os objetivos do novo partido.

Nesse sentido, o referido documento traz relatos importantes que exemplificam a ideologia da política governamental. Na descrição da criação da Perimetral Norte (BR-210), por exemplo, que passava por terras Yanomami, o Governador de Roraima, Coronel Ramos Pereira declara: “Minha opinião é que uma área rica como esta, com ouro, diamante, urânio, não pode se dar ao luxo de conservar meia dezena de tribos indígenas impedindo o desenvolvimento econômico.”³⁶⁰ Esse discurso retrata a ideologia de transitoriedade dos povos indígenas, à qual o PT se posiciona contrário.

O documento retrata, ainda, a situação demográfica da população indígena, descreve a política indigenista assimilacionista e o projeto de emancipação, e propõe a luta pela terra e autodeterminação como projetos primordiais para a sobrevivência desses povos:

Os povos indígenas lutam pela autodeterminação. Eles descobriram que a luta pela terra é fundamental, indispensável, necessária, mas não é o suficiente para que eles continuem vivendo como povos. Em algumas áreas onde a terra indígena já foi demarcada, a intervenção da FUNAI, nomeando arbitrariamente os chefes indígenas, interferindo na organização política das comunidades e controlando diretamente todo o processo de produção e comercialização, retira completamente a autonomia desses povos e os transforma em mão de obra barata a serviço da FUNAI. (A questão indígena Brasileira-Cadernos do PT. 1980. p. 21)

O Caderno do PT sobre a questão indígena foi elaborado não somente utilizando dados do CIMI, mas também tendo como base as *assembleias indígenas* promovidas por ele, e depoimento de bispos, demonstrando a aliança do novo partido com a instituição já reconhecida como especialista na questão indígena. A importância desse documento vem de

³⁵⁸ Entrevista concedida a Ana de Melo em 22/10/2019

³⁵⁹ “*A questão indígena Brasileira- cadernos do PT- Amazonas*” p. 1

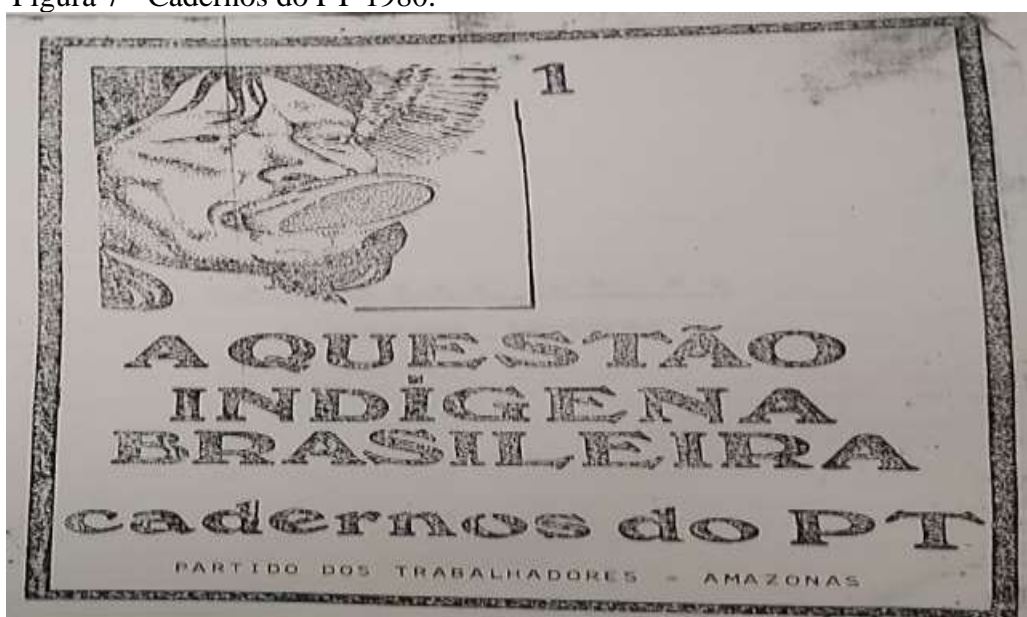
³⁶⁰ *Ibidem*

seu pioneirismo em aprofundar e incluir, num projeto partidário, os povos indígenas como parcela da população excluída e marginalizada. De acordo com o historiador José Ribamar Bessa Freire, que apresentou a proposta de formulação do projeto partidário do PT em São Paulo³⁶¹, era dada a cada participante três minutos de fala. Ele se negou, pois seria impossível relatar um ano de debates em três minutos. Concederam-lhe, então, seis minutos, que ele transformou em oito. Ao final, ele escutou de um dos fundadores (que se arrependeu anos depois, reconhecendo sua ignorância sobre o assunto), “Que se o partido se preocupasse com causas menores como mulheres e índios não iriam avançar,”³⁶² o que demonstrou o total desconhecimento da causa indígena. Lembrando que o PT nasceu da luta de operários do ABC paulista contra o Regime Militar.

Esse relato, além de demonstrar o total desconhecimento da realidade dos povos indígenas, mostra também que essa visibilidade veio através de militantes que trouxeram, incansavelmente, o debate para os grandes centros do país como São Paulo e Rio de Janeiro, ganhando cada vez mais espaço³⁶³ e, apesar das resistências e desconhecimento, a questão indígena entrou na pauta do partido, por estar em consonância com a proposta do PT:

tendo o Partido dos Trabalhadores nascido das lutas concretas dos trabalhadores brasileiros, e sendo o único partido que não está interessado em administrar as crises do capitalismo, colocando-se na perspectiva de construir o Socialismo em nosso país, o PT terá condições de estabelecer um programa de lutas que viabilizará a sobrevivência das nações indígenas do Brasil.(A questão indígena brasileira. Cadernos do PT. 1980 .p. 24)

Figura 7 - Cadernos do PT-1980.



Fonte: Arquivo pessoal de José Ribamar Bessa Freire

³⁶¹ Encontro Nacional do PT entre os dias 31 de maio a 01 de junho de 1980,

³⁶² Entrevista concedida a Ana de Melo em 22/10/2019

³⁶³ Entrevista concedida a Ana de Melo em 22/10/2019

Outra ação importante derivada de partidos políticos foi a candidatura para deputado federal, da liderança xavante Mario Juruna pelo Partido Democrático Trabalhista (PDT) do Rio de Janeiro, dirigido por Leonel Brizola e Darcy Ribeiro. Nessa ocasião Mario Juruna já era uma liderança conhecida no âmbito nacional e internacional, na busca por diálogo com o Estado e a sociedade civil.

O jornal *O Estado de São Paulo* ridicularizou a candidatura de Juruna: “*Pois não é que o Leonel quer lançar o cacique como expoente eleitoral? É o Juruna aquele índio que está mais para índio de Escola de Samba do que índio de aldeia.*”³⁶⁴ Mesmo assim, foi eleito primeiro Deputado federal indígena e cumpriu seu mandato de 1982 a 1986, sendo alvo de muitas críticas e chacotas que ofuscaram sua atuação no congresso. Nesse período, ele encaminhou vários projetos para votação, como o Projeto de Lei que cria a Comissão Parlamentar do Índio em caráter permanente e o de reestruturação da FUNAI (PL nº 661-B 1983). Um dos objetivos do líder xavante era a participação efetiva do indígena na FUNAI e que ela estivesse ligada diretamente à presidência da república e não ao ministério do interior, pois, segundo ele, “é preciso que o índio passe a tomar decisões tomadas pela FUNAI, pois aqui só é possível ver índio servindo café”³⁶⁵

Em 1983, o cacique-deputado, como foi diversas vezes chamado pelos jornais, foi alvo de pedidos de cassação de seu mandato por sua postura tida como agressiva pelos parlamentares e defendida por ele como alguém que não tem “papas na língua” e ironizou a cassação dizendo que se nem o diabo foi cassado ele também não seria. O debate sobre a cassação de Juruna tinha ferrenhos defensores, mas de acordo com Fernando Henrique Cardoso seria um ataque à democracia e demonstração da separação entre o Congresso e Executivo. Juruna obteve apoio internacional através de mensagens de solidariedade de “nações indígenas e autoridades da Holanda, Venezuela, Canadá e Peru”.³⁶⁶

Nem Juruna nem outros candidatos indígenas conseguiram se eleger para participarem pela via partidária da *Assembleia Nacional Constituinte* (ANC).³⁶⁷ Logo, foi pela via de mobilização da sociedade civil, através das organizações pró-indígenas, pela mídia e pela presença física no plenário que os indígenas se fizeram representar no debate da nova carta constitucional

³⁶⁴ ESTADO DE SÃO PAULO, 08 de setembro de 1982

³⁶⁵ ESTADO DE SÃO PAULO, 29 de julho de 1983 p.12

³⁶⁶ O ESTADO DE SÃO PAULO de 29 de setembro de 1983 e de 1 de outubro de 1980.

³⁶⁷ LACERDA, op. cit.2014. p. 162

4.2 A visibilidade internacional

As noções de direitos se modificam ao longo do tempo “com os usos que lhe são dados pelos agentes sociais, como, em sua inseparável ambiguidade (pois sempre dependerá de interpretação), e um campo de disputa de sentidos e poderes”³⁶⁸ Na década de 1960, houve, no âmbito internacional, um fortalecimento de alianças para a manutenção da integridade física e cultural das minorias sob a experiência da Guerra fria e a eminência de um novo embate. Debates e acordos foram firmados no sentido de uma política favorável a minorias e grupos étnicos. Segundo o sociólogo Stuart Hall, “há, juntamente com o impacto do “global”, um novo interesse pelo ‘local’”³⁶⁹, logo, a articulação entre essas duas esferas “criam simultaneamente, novas identidades “globais”, e novas identificações ‘globais’ e novas identificações ‘locais.’”³⁷⁰

Temos como exemplo, o *Pacto Internacional de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais* e o *Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos* (1966). Segundo ele, “todos os povos têm o direito a dispor deles mesmos. Em virtude deste direito, eles determinam livremente o seu estatuto político e dedicam-se livremente ao seu desenvolvimento econômico, social e cultural.”³⁷¹

Nos Estados em que existam minorias étnicas, religiosas ou lingüísticas, as pessoas pertencentes a essas minorias não devem ser privadas do direito de terem em comum com os outros membros do seu grupo, a sua própria vida cultural, de professar e praticar a sua própria religião ou de empregar a sua própria língua (Artigo 27 do Pacto Internacional sobre os direitos civis e políticos. 1966) (grifo meu)

Esse pacto entrou em vigor em 1976, assinado por 35 países, mas não foi ratificado pelo Brasil.³⁷² Essa negação se deu, pois a política assimilacionista implementada pelo governo brasileiro não englobava o respeito às diferenças, uma vez que o objetivo era a criação de uma identidade cultural, econômica e política unificada.

Nesse período, ocorreram também importantes fóruns internacionais que colocaram a questão indígena em pauta, dando visibilidade aos próprios interessados.

³⁶⁸ Fernandes, Pádua. “A proteção das terras indígenas no direito internacional: marco temporal, provincianismo constitucional e produção legal da ilegalidade” in: Cunha, Manuela Carneiro da. & Barbosa, Samuel Rodrigues. (org). “Direito dos povos indígenas em disputa”. Ed.unesp. 2018. p. 167

³⁶⁹ HALL, Stuart. “A identidade cultural na pós-modernidade”. Rio de Janeiro. Ed. dp&a, 2006 . p77

³⁷⁰ Idem. p. 78

³⁷¹ Artigo 1º do PACTO INTERNACIONAL SOBRE OS DIREITOS CIVIS E POLÍTICOS. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/direitos/sip/onu/doc/pacto2.htm> Acesso dia 18/07/2019

³⁷² O citado pacto só foi ratificado pelo Brasil em de 12 de dezembro de 1991, pelo Decreto-Legislativo Nº 226, e reconhecido como lei ainda em 24 de janeiro de 1992.

Em 1975, índios de dezenove países reuniram-se pela primeira vez na história dos Movimentos Indígenas na *Primeira Conferência dos Povos Indígenas*³⁷³. O encontro ocorreu na cidade de Port Alberni, no Canadá, com o objetivo de discutir e propor soluções para os problemas enfrentados pelos povos indígenas em todo o mundo.³⁷⁴

Em setembro de 1977, foi realizada, em Genebra, a *Conferência Internacional sobre a discriminação dos Povos Indígenas nas Américas*. Com a participação de representantes indígenas de 15 países americanos, os indígenas puderam ser ouvidos:

Los representantes de los pueblos indígenas declararon ante la comunidad internacional cómo operan la discriminación, el genocidio y el etnocidio. La situación puede variar de país a país, pero las raíces son comunes: incluye la colonización brutal para abrir el camino al saqueo de sus tierras y recursos naturales, dado que los intereses comerciales buscaban los beneficios máximos; la masacre de millones de nativos durante siglos y la continua apropiación de sus tierras que les privaba de la posibilidad de desarrollar sus propios recursos y medios de vida; la negación de la autodeterminación de los pueblos y naciones indígenas destruyendo su tradicional sistema de valores y su estructura social y cultural. La evidencia demuestra que está opresión continúa, el resultado está visible en la continúa destrucción de las naciones indígenas (Documento final da *Conferência Internacional sobre a discriminação dos Povos Indígenas nas Américas* apud Stavenhagen, 1988, p.181)

Mais uma vez, encontramos o ideal de decolonialidade, em que a sobrevivência, física e cultural, dos povos americanos dependesse do processo completo de descolonização, e colocando em lados opostos os avanços capitalistas e o modo de viver dos povos originários da América.

Outro evento de grande visibilidade foi o IV Tribunal Russel,³⁷⁵ sobre os direitos dos povos indígenas das Américas, em 1980, em Roterdã, na Holanda. Com o objetivo de denunciar crimes contra esses povos, o Tribunal contou com a presença do CIMI através de D. Tomás Balduino.³⁷⁶ Entre as denúncias aceitas, que transgrediam os direitos humanos e acordos internacionais dos quais o Brasil era signatário, havia acusações contra o governo brasileiro, a FUNAI e as missões salesianas.

As denúncias feitas ao Tribunal Russel, impressionaram tanto pela força trágica da situação quanto pela resistência dos povos indígenas pela luta por um mundo plural que respeite sua singularidade e modo de vida:

³⁷³ Outros congressos ocorreram depois 1º Congresso Internacional de Povos Indígenas (México 1975), 1º Congresso Nacional de Povos Indígenas do Equador (1977), 1º Congresso Internacional de Povos Indígenas de Centro-américa e México (Panamá- 1977), 1º Congresso de Movimentos Indígenas Latino americanos (Peru.1980)

³⁷⁴ CUNHA, Manuela Carneiro da. "Os Direitos do Índio: Ensaio e documentos." São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 181.

³⁷⁵ Tribunal Internacional para os crimes de guerra, fundado em 1966 por Bertrand Russell e Jean Paul Sartre, em Londres.

³⁷⁶ OLIVEIRA, op.cit.2006 p. 189

Esta é uma tragédia e uma maravilha. Diferentemente do que ocorreu em outras partes do mundo em circunstâncias semelhantes, diversos povos índios das Américas sobreviveram, guardaram e desenvolveram sua identidade cultural apesar dos incessantes processos de aniquilamento de que foram vítimas. Aqueles que supunham que os índios desapareceriam da face da Terra assistem hoje a deslumbrante realidade de sua multiplicação e à persistência de suas culturas. Podemos estar seguros de que no futuro haverá na América mais índios que agora, e que seus verdadeiros rostos não se apagarão jamais. (TRIBUNAL RUSSEL. Apud BOLETIM DO CIMI Nº68. 1980)

A participação do líder indígena Mario Juruna, além de polêmica, foi um retrato que dimensionou a política indigenista brasileira. Eleito presidente do dito tribunal, ele foi impedido pelo Conselho indigenista da FUNAI, de comparecer ao evento, já que era tutelado. Sua ida foi liberada através de um *Habeas Corpus* e emissão de passaporte, após diversas tentativas e recurso no Supremo Tribunal Federal.³⁷⁷ De acordo com o *Boletim do CIMI*, o ministro do Interior, Mário Andreazza, recebeu um telegrama assinado por seis partidos políticos da Holanda pedindo a presença de Juruna, o que iniciou uma preocupação com a repercussão da proibição no exterior.³⁷⁸

A polêmica ocupou os jornais e dividiu indigenistas. Enquanto o *Porantim* redigia matérias de apoio, e o antropólogo Darcy Ribeiro discursava sobre a importância da participação de Juruna,³⁷⁹ os indigenistas Orlando e Álvaro Villas Boas, reconhecidos pela demarcação do Parque Nacional do Xingu (considerado “vitrine” para política indigenista), aconselharam a FUNAI contra a ida do líder xavante. Na tentativa de justificar, Álvaro Villas-Boas teria dito que:

A Europa e, principalmente, a Holanda não têm moral para julgar o que o governo brasileiro tem feito para os nossos índios. Bertrand Russell não é reconhecido pelo Brasil e, além do mais, Mário Juruna não é uma pessoa emancipada. **Ele é um índio** e, como tal, tem uma série de restrições, mas também possui uma outra série de regalias, como terra e assistência governamental, não paga impostos e não tem serviço militar. (O ESTADO DE SÃO PAULO, 13 novembro. 1980. - grifo meu)

Essa fala exemplifica que o exercício da tutela era importante para o Estado, não só porque um indígena falando sem mediação num tribunal internacional de denúncia era preocupante, mas também acreditando na incapacidade política e social delegada aos indígenas, motivo inclusive dos ataques ao CIMI, pois eram vistos como fomentadores das reivindicações indígenas. O diálogo gravado pelo próprio Mario Juruna entre ele e o presidente da FUNAI, Nobre da Veiga, confirma a preocupação do Estado:

³⁷⁷ GOMES, Mércio Pereira. “O Caminho Brasileiro para a Cidadania Indígena.” In: Pinsky, Carla Bassanezi. *História da Cidadania*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2003 p.440

³⁷⁸ BOLETIM DO CIMI Nº 67 de 1980

³⁷⁹ *O Estado de São Paulo*, 13 e 21 de novembro de 1980. *Boletim do CIMI* Nº 67 de 1980 *Porantim* Nº 24 de novembro de 1980 e Nº25 de dezembro de 1980

JURUNA: Há um problema, nós temos direito de andar por todo o Brasil, em todo o território, e eu gostaria de saber o que os senhores acham. Eu recebi um convite da Holanda, e eu não posso atravessar a fronteira sem comunicar, e eu gostaria de participar.

PRESIDENTE DA FUNAI: Nós temos que saber de quem é o convite, para que a Funai fique sabendo quem será o responsável por você, (...).

JURUNA (...) pediria que os senhores me conseguissem o passaporte para eu poder assistir esse encontro (...).

PRESIDENTE: Nós vamos ver o que diz o convite para sabermos o que vamos decidir. Sem ler o convite não podemos decidir, temos que saber quem é o responsável, o que é que você vai fazer. (...).

JURUNA: O que está faltando é o passaporte, só isso que falta.

PRESIDENTE: O passaporte só com autorização da FUNAI.

JURUNA: Para fora do Brasil só falta passaporte. (...).

PRESIDENTE: Mas é preciso que eles se responsabilizem, inclusive, pela sua pessoa.

JURUNA: o senhor vai conseguir o passaporte, o recurso vem de lá, então, ninguém tem a responsabilidade. (...)

PRESIDENTE: Eu só espero que você se lembre disto, que você é um homem brasileiro, e que o governo brasileiro lhe defende sob todos os aspectos e que você deve fazer um trabalho para o Brasil e não contra o Brasil; (...) o que você tem é que defender o Brasil

JURUNA: Eu posso defender o Brasil, posso defender a terra, mas não defendo o povo.

PRESIDENTE: Então você não é brasileiro, não quer defender o Brasil, vai para a Bolívia. (...)

JURUNA: Por que? Então eu tenho que defender os pistoleiros, aquelas pessoas que já mataram índios?

PRESIDENTE: Um momento, Mário. Você está sendo contrário a um Governo que está lhe defendendo (...). Você não pode fazer isso lá fora, caso contrário, você vai ver o que vai acontecer a você quando voltar. (...) Eu estou te aconselhando como tutor de você que sou (JURUNA. Apud LACERDA, 2007 p.102)

A insistência no passaporte sem explicar sobre o que faria lá aparenta a contrariedade em ter que sujeitar seu direito de ir e vir ao órgão tutelar. Por outro lado, o presidente da FUNAI procura ter garantias da participação de Juruna e se ele defenderá a política indigenista. A questão tutelar traz algumas reflexões nesse momento de protagonismo em que o indígena inicia ser porta-voz das suas comunidades.

A manutenção da tutela era de certa forma interessante para os indígenas, pois além de ser uma proteção, pelo menos legislativa perante os conflitos com a sociedade circundante, era a maneira que historicamente os indígenas se relacionavam com o Estado brasileiro. Romper com essa tutela e seguir um caminho autônomo era uma decisão difícil e corajosa que

podemos observar nessa empreitada do líder Mário Juruna. Ele teve alguns embates com o presidente da FUNAI e com os irmãos Villas-Boas que insistiam em sua incapacidade e o acusavam de distanciamento de sua aldeia. Mas Juruna parecia acreditar que os indígenas deveriam negociar seus problemas com os não-indígenas de forma direta: “Ninguém pode mandar na minha cabeça. Se eu não sair para defender índio, quem pode defender? Senador vai defender? Índio passando fome quem defende? Eles estão com medo porque eu estou levando a sério o problema do índio,” falou Juruna em entrevista ao jornal *O Estado de São Paulo* em seu retorno ao Brasil após o Tribunal Russel, em resposta a supostas críticas do Senador Jarbas Passarinho sobre sua representatividade.³⁸⁰

Figura 8 - Charge Chico.



Fonte: Porantim nº dezembro de 1980 p.5 -Depois desta vou ou não vou?/- Fica mais um pouco./E tome flechada!(texto Porantim)

Não conseguindo chegar para a conferência de abertura, Juruna enviou uma carta que foi lida por Álvaro Tukano, que viajou com seu nome não-indígena sem necessitar de autorização. Alguns trechos da carta são reveladores sobre a política indigenista brasileira. Segundo o Estado de São Paulo, Álvaro Tukano “denunciou que os missionários salesianos violam suas liberdades religiosas, cultural, linguística, econômica e de circulação e tentam destruir sua cultura”³⁸¹

Ainda no ano de 1980, a visita do Papa João Paulo II em Manaus foi importante para a causa indígena. Na ocasião, os líderes indígenas Marçal de Souza (Guarani Kaiowá) e Lino (Miranhã) discursaram perante o Papa. A influência mundial do Papa foi reconhecida pelos indígenas que apelavam para um olhar mais cuidadoso da Igreja e que se colocavam como

³⁸⁰ O ESTADO DE SÃO PAULO de 7 dezembro de 1980 p. 30

³⁸¹ O ESTADO DE SÃO PAULO. “No Tribunal Russel, as denúncias dos nossos índios”. São Paulo, 26 nov. 1980.

representantes dos indígenas brasileiros em sua totalidade. O *Boletim do CIMI* publica um documento final com os discursos dos líderes indígenas e do Papa com a chamada “*Do monólogo ao diálogo*”. Relatando a realidade política e social dos indígenas, o objetivo era de denúncia para visibilidade da situação desses povos:

Eu deixo aqui o meu apelo. Apelo de 200mil indígenas que habitam, lutam pela sua sobrevivência nesse país tão grande e tão pequeno para nós, Santo Padre. Depositamos no Senhor, como representante da Igreja Católica, chefe da humanidade, que leve nossa voz para que ainda a nossa esperança encontre repercussões no mundo internacional. Esta é a mensagem que deixo para o Senhor. (MARÇAL DE SOUZA. Apud BOLETIM DO CIMI. N°65. 1980)

E Vossa Santidade sendo o ministro da Igreja Católica, gostaríamos que soubesse que num país mais católico do mundo que é o Brasil vem sucedendo esses grandes problemas desde o seu descobrimento e que agora está quase homologado de o índio perder seus direitos. Santidade, olhai para esse povo que está desaparecendo, o mundo não está sabendo o que está havendo neste país, gostaria que o mundo soubesse o que está havendo aqui, não há somente uma tribo nesse país, há centenas mas na qual está desaparecendo, queremos nossos direitos, somos humanos também, somos filho de Deus, apoiai-nos Santidade, somos suas ovelhas e Tu és nosso Pastor.(Documento redigido coletivamente por 58 chefes indígenas, lido pelo líder indígena LINO apud BOLETIM DO CIMI N° 65.1980)

A resposta do Papa exalta José de Anchieta e as ordens missionárias como os salesianos, jesuítas, dominicanos entre outros e acredita no bom senso da política indigenista:

Confio nos poderes públicos e outros responsáveis os votos que, neste encontro com vocês, eu faço de todo coração em nome do senhor, que a vocês, primeiros habitantes desta terra, seja reconhecido o direito de habitá-la na paz e na serenidade, sem o temor, verdadeiro pesadelo, de serem desalojados em benefício de outrem, mas seguros de um espaço vital que será base não somente para a sua sobrevivência, mas a preservação de sua identidade como grupo humano (BOLETIM DO CIMI N° 65.1980)

Figura 9 - Pronunciamento do líder Marçal de Souza e Lino.



Fonte: Boletim do cimi n°65 1980

O líder indígena Mario Juruna, acompanhado de seu gravador, também falou ao Papa João Paulo II:

Nós, há muito tempo, estava acompanhando a promessa de visita ao nosso país, então vamos contar para o nosso Papa, representante de Deus, o nosso problema. Aqui nós sofre com miséria, que derramam nosso sangue, de muito pistoleiro que mata índio como animal. Eu vou lhe dar um conselho para nós: o brasileiro deve ver o índio como irmão, nós sabemos que somos filhos de Deus. Então porque nos mata próximo? Por que nos tomam a terra? Pois nós queremos respeitar o próximo. Então nós sentimos vergonha de ser filho de Deus porque nós desrespeitamos o próximo (JURUNA. 1980 apud I Juca Pirama aquele que deve viver. 2012)

A reverência destinada ao Papa demonstra a escolha dessa instituição ocidental para uma aliança diante dos problemas enfrentados pelos indígenas brasileiros junto ao Estado. Observa-se, nesses discursos, a aceitação da fé cristã como um caminho para visibilidade da causa indígena.

Figura 10 - Juruna e o Papa João Paulo II em sua visita ao Brasil em 1980



Fonte: Boletim do CIMI N°65 de 1980

Em 1985, o Papa João Paulo II faz sua sexta viagem à América Latina. Em sua estadia no Equador e Peru, falou aos índios, mas, segundo o *Porantim*, os ouviu pouco. O periódico denominou de “discursos desencontrados”, além da dificuldade de organizações indígenas entregarem suas cartas ao Papa, como o Conselho Índio da América do Sul (CISA) com sede em Lima. O Papa discursou no Equador diante de 200 mil indígenas legitimando e lamentando a situação indígena no continente, ressaltando o alcoolismo

que está destruindo o vigor do vosso povo e a perda de sentido de comunidade e da família, sobretudo porque vos sentis obrigados a emigrar por falta de terras e pela injusta relação entre agricultura, indústria e comércio. (...) O irrenunciável respeito a vosso meio ambiente pode, às vezes, entrar em conflitos com exigências como a exploração de recursos. É um conflito que lança a vários povos um desafio, e para

qual é preciso encontrar caminhos de solução que respeitem as necessidades das pessoas acima das razões exclusivamente econômicas. (Papa João Paulo II -1985. PORANTIM Nº 73. Março de 1985)

Esse discurso exemplifica a face conservadora da Igreja Católica, e de como o CIMI, através da sua prática foi se distanciando dessa ala da Igreja, e tornando-se a cada experiência, uma missão militante pela causa indígena.

A visibilidade da questão indígena também ocorreu no âmbito artístico. Dois filmes realizados nesse período exemplificam bem essa afirmação. Em 1978 foi lançado o filme *Raoni*, uma produção belga-franco-brasileira que relata o cotidiano da aldeia do líder Raoni e as questões enfrentadas por eles com a sociedade circundante.³⁸² Em 1981, foi lançado o filme *República Guarani*, dirigido por Sylvio Back que remonta as missões jesuíticas do século XVII e XVIII.³⁸³ Esses dois filmes foram debatidos por missionários do CIMI que estavam num diálogo próximo com a sociedade civil. O *Porantim* fez severas críticas aos dois filmes: ao filme *Raoni*, por levar uma imagem exótica dos indígenas e, *República Guarani* por criticar as missões contemporâneas de forma veemente.³⁸⁴ O que demonstra certo incômodo na recepção de críticas.

Na década de 1980 a Organização Internacional do Trabalho (OIT) realizou debates que propunham a revisão do paradigma assimilacionista explicitados na *convenção 107*. Em 1989, a *Convenção 169 sobre povos indígenas e tribais em países independentes*, esclareceu a utilização do termo “povos” para “grupos étnicos”. A mentalidade presente na *convenção* esteve presente também nos debates entre juristas, antropólogos e missionários. Temas como consulta prévia e autodeterminação são centrais para que os povos indígenas assumam “o controle de suas próprias instituições e formas de vida”.³⁸⁵

4.3 A Constituinte

a grande lei dos brancos” está para ser escrita lá em Brasília, e, lutaremos para que pela primeira vez depois de 500 anos, a grande lei seja escrita considerando a vontade dos índios

Fala de um representante Kayapó, apud. LACERDA, Rosane, op. cit., 2008, p. 51.

³⁸² PORANTIM Nº 22 de 1980

³⁸³ PORANTIM Nº47/48 jan/fev de 1983

³⁸⁴ PORANTIM Nº22 de 1980 e Nº 47/48 de 1983

³⁸⁵ CONVENÇÃO 169 DA OIT. Disponível em:

http://legislacao.planalto.gov.br/legisla/legislacao.nsf/Viw_Identificacao/DEC%205.051-2004. Ratificado no Brasil pelo DECRETO 5.051 de 19 de abril de 2004

As alianças firmadas com instituições pró-indígenas tiveram grande relevância para essa mudança legislativa que fortaleceu os Movimentos Indígenas e deu início a um novo momento rumo à autonomia. Para Alcida Ramos, as relações interétnicas construídas nesse momento são primordiais para entender os debates na Constituinte, que lotaram o plenário, os corredores e os gramados de indígenas, e, segundo a autora, “os povos indígenas mais bem sucedidos na arena política do contato interétnico são os que melhor têm feito o jogo do natural e do instrumental, manipulando essas categorias de maneira estratégica e pragmática”.³⁸⁶

Desta forma a campanha junto à mídia nacional e internacional e apoio de grupos como a Igreja Católica e partidos políticos foram essenciais para o diálogo com a sociedade civil e o Estado para uma colocação jurídica de favorecimento das demandas indígenas. Nas palavras de Rosane Lacerda, o

movimento indígena e suas lutas por direitos territoriais e reconhecimento e respeito às suas especificidades étnico-culturais, passou a ser visto, também, como participante ativo neste processo de construção de um conceito de cidadania imbuído de um sentido emancipatório mais profundo (LACERDA, Diferença não é incapacidade.2007 p. 209.)

Com a reabertura política dos anos 80, as mobilizações conhecidas como “Diretas Já” reuniram multidões no início de 1984 e organizou o “Plenário Pró Participação Popular na Constituinte”. Exigiam que os deputados e senadores votassem a Emenda Constitucional nº 5³⁸⁷, de 1983, que dispunha sobre a eleição direta para presidente e vice-presidente da República.

Os comícios e passeatas ocorridos nos centros urbanos como Rio de Janeiro e São Paulo, tiveram apoio de intelectuais, artistas e entidades como a CNB, ABA e OAB, e de partidos políticos como o PT e PMDB.

Dos partidos políticos na vanguarda da luta pelos indígenas está o Partido dos Trabalhadores, em sua regional norte³⁸⁸ e o PDT, como citado anteriormente, tendo importante papel na constituinte.

Os trabalhos da *Assembleia Nacional Constituinte* ocorreram em três etapas: os assuntos foram divididos em oito Comissões Constitucionais que se subdividiram em subcomissões temáticas, e por fim, a última etapa foi o da Comissão de Sistematização de onde saíria o anteprojeto surgido conforme os debates das subcomissões para votação final no plenário. Os indígenas estiveram presentes não somente nos debates, mas também em grupos

³⁸⁶ RAMOS, Alcida Rita. Os Direitos do índio no Brasil. Na encruzilhada da cidadania. Brasília (DF): DAN/UnB, Série Antropologia. 1991. p.6

³⁸⁷ Emenda Constitucional nº 05, de 1983: “Que dispõe sobre a eleição direta para presidente e vice-presidente da república”. Disponível em: www.camara.leg.br/atividade/legislativa. Acesso 15/01/2020 Votada em 25 de Abril de 1984, a Emenda Constitucional nº 5 não passou na sessão da Câmara Federal por falta de *quórum*

³⁸⁸ CADERNOS DO PT. “A Questão Indígena Brasileira”. Partido dos Trabalhadores. Manaus: Comissão Regional Provisória do Amazonas, 1980

que ocupavam as rampas, os pátios, os corredores e as arquibancadas do Palácio do Planalto: uma estratégia diferente daqueles que estavam realizando documentos escritos, mas não menos importantes. Dentre as diversas etnias participantes, os Kayapós tiveram presença maciça nesse ato simbólico em busca de reconhecimento de sua existência.

Num momento em que os legisladores estão pensando a identidade brasileira, o futuro comum e a resolução de conflitos, a presença de indígenas fisicamente é uma resposta de que eles deveriam, desejavam e eram necessários no debate da nova lei.

A questão indígena foi debatida na Comissão da Ordem Social³⁸⁹. Assim, foi instalada, em abril de 1987, pertencente a essa Comissão, a *Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias*.³⁹⁰ Foram ouvidos pelos parlamentares, indígenas, antropólogos, representantes de ONGs, religiosos e leigos do CIMI.

Os líderes do Movimento indígena souberam aproveitar os espaços físicos e simbólicos para que suas demandas fossem atendidas. Como elucida João Pacheco de Oliveira, “o campo político intersocietário costura sua unidade justamente em função de sua condição bicultural, pois é a dupla leitura das ações dos atores que instaura e potencializa sua existência.”³⁹¹ Assim, pela ambiguidade de significados, indígenas e não indígenas constroem significados diferentes dentro de sua própria cultura.

Na primeira reunião da subcomissão, cerca de 40 lideranças indígenas ocuparam o espaço com flechas, cocares e rituais simbólicos, com pajelança executada no deputado Ivo Lech, “para permitir que o espírito bom viesse e entrasse em sua cabeça e seu coração”³⁹²

Nos primeiros relatos colhidos pela Subcomissão o tema central foi a problemática da terra e a falta de demarcação, as invasões de fazendeiros, garimpeiros e madeireiros, ocasionando um clima tenso entre os povos indígenas e a sociedade local.

³⁸⁹ Divididas nas seguintes subcomissões: Subcomissão dos Direitos dos Trabalhadores e Serviços Públicos; Subcomissão de Saúde, Seguridade e do Meio Ambiente e Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias.

³⁹⁰ sob a Presidência do Senhor Constituinte Ivo Lech, e tendo a participação dos seguintes constituintes: Nelson Seixas, Lourival Baptista, Edvaldo Motta, Vasco Alves, José Carlos Sabóia, Benedita da Silva, Alcem Guerra, Salatiel Carvalho, Doreto Campanari, Maurílio Ferreira Uma, José Moura, Sarney Filho, Severo Gomes e Jacy Scanagatta.. Representantes indígenas representante~ indígenas: Cacique Celestino - Xavantes, Cacique Antana - Xingu, Cacique Raoni- Xingu, Cacique Aleixo Pohi - Krahôs, Cacique Inocêncio - Enkbatas (Canoeiros) Cacique Alfredo Gueiro- Kaxinawá, Ailton Krenak - Presidente da União das Nações Indígenas, Janacula Kanaiurá - Chefe de Gabinete do Presidente da FUNAI, Marcos TerenaMinistério da Cultura, Jorge Terena- Ministério da Cultura e Idjarruri KaraJá - Supermtente para Assuntos Indígenas do Estado de Goiás; (Maio de 1987 DIARIO DA ASSEMBLÉIA NACIONAL CONSTITUINTE (Suplemento) -p.125 e 126 disponível em:https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/legislacao/Constituicoes_Brasileiras/constituicao-cidada/o-processo-constituente/comissoes-e-subcomissoes/comissao7/ComissaoVII_SubC_Reuniao3.pdf

³⁹¹ OLIVEIRA, op. cit. 1999. p.25

³⁹² Apud LACERDA, op. cit. p. 57.

Na 3ª reunião da subcomissão, o indígena Idjarruru Karajá saúda os líderes indígenas e desabafa não ter um líder indígena como constituinte, o que ele declara ter sido uma derrota e lê a proposta apresentada pelos indígenas.

A proposta reconhece os indígenas como povos originários com direito à posse permanente da terra que pertenceria à União, tendo o “usufruto exclusivo das terras das riquezas naturais do solo, do subsolo, dos cursos pluviais e de todas as utilidades nelas existentes”, também “a organização social, seus usos e costumes, línguas e tradições”³⁹³, delegando à União o dever de proteger esses povos para sua sobrevivência.

Algo inovador nessa proposta se encontrava no artigo 3: “Os índios, as comunidades indígenas, suas organizações, o Congresso Nacional e o Ministério Público são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa dos direitos indígenas. A competência para dirimir disputas sobre os direitos indígenas será sempre da Justiça Federal”³⁹⁴.

Essa mudança traz um caminho de possibilidade para a busca por direitos dentro do Estado nacional, retirando a tutela da FUNAI como único órgão responsável pelas demandas indígenas.

O indígena. Idjarruru Karajá termina a leitura confiante na proposta:

Essas são as propostas indígenas, Srs. Constituintes, nosso povo dizimado pela irresponsabilidade de algumas autoridades ou por indefinições das leis brasileiras, embora nós, pré-colombianos, até agora, tenhamos sido relegados a segundo plano, estamos aqui esperançosos, confiantes nesses Constituintes que foram eleitos com a responsabilidade muito grande de garantir a nossa sobrevivência. São os nossos agradecimentos e estamos aqui à disposição. (DIARIO DA ASSEMBLÉIA NACIONAL CONSTITUINTE. 1987.p. 126)

Existe, nesse momento, o reconhecimento das lideranças como porta-vozes dos indígenas. O presidente da Subcomissão, Ivo Lech, reconhece os presentes como “os principais líderes das nações indígenas” e logo após o recebimento do documento e desse reconhecimento, abre a palavra para um constituinte e também antropólogo José Carlos Sabóia. A palavra do antropólogo ainda é necessária no embasamento da fala dos indígenas. Em defesa da proposta indígena, José Carlos Sabóia faz a ligação com a própria democracia, demonstrando o anseio que a causa indígena representou para a formação de um Estado democrático:

não seremos capazes de dar um passo à frente, um passo de democratizar este País; não haver democracia neste País sem a presença dos índios nesta sala, durante toda a realização da Constituinte e durante a realização da escrita do novo texto constitucional (DIARIO DA ASSEMBLÉIA NACIONAL CONSTITUINTE .1987 p.127)

³⁹³ DIARIO DA ASSEMBLÉIA NACIONAL CONSTITUINTE. 1987.p.126

³⁹⁴ *Idem*

A fala do Cacique kaiapó Raoni é mais enérgica em defesa de seus costumes, território e denúncia. Estando lá para negociar, ele deixa seu recado: “Quando o seu povo mata o meu povo, temos que lutar para matar. Vocês têm que acreditar nas minhas palavras, porque eu estou acreditando muito nas palavras de vocês”

Em maio de 1987, a 13ª reunião foi uma audiência pública pela subcomissão dedicada somente à fala dos povos indígenas.³⁹⁵ Uma fala marcante foi do presidente da UNI, Ailton Krenak:

(...) a responsabilidade dos Constituintes de hoje é a de fazer o que o Estado nunca fez, que é firmar um tratado de paz com o povo indígena, que será uma pré-condição para nossa vida, uma pré-condição para iniciarmos os entendimentos, para iniciarmos a cooperação, porque até agora não houve condição para isso. Até agora houve uma guerra surda, até agora foi o Executivo agindo às escondidas contra o povo indígena(Exposição de Ailton Krenak em 23 de abril de 1987. BRASIL. Assembléia Nacional Constituinte. (Atas Das Comissões) VII – Comissão da Ordem Social. Brasília, Senado Federal. Centro Gráfico do Senado Federal, 1987)

Um ato simbólico foi realizado no ato de entrega da proposta: o Deputado Ulisses Guimarães, presidente da Assembleia Nacional Constituinte, foi presenteado com um cocar indígena. Segundo o *Porantim*, o Presidente da *Assembleia Constituinte* ficou perplexo ao ver o rol de entrada repleto de indígenas pintados, cantando e dançando: “Quando Ulysses abriu a porta e viu a manifestação, nada conseguiu falar. Parou e boquiaberto, ficou olhando. Um cocar foi colocado em sua cabeça e o documento da “Proposta Unitária” posto em suas mãos.”

Figura 11 - O deputado Ulisses Guimarães recebendo a "proposta unitária"



Fonte: https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/legislacao/Constituicoes_Brasileiras/constituicao-cidada/publicacoes/album-de-fotos/exposicoes/Exposicoes%20ulysses%20cocar.jpg/view

³⁹⁵ 11 indígenas discursaram: Pangran UbenkranGrem (Kayapó), Estevão Taukane (Bakairi), Nelson Sarakura (Pataxó), Gilberto Macuxi (Macuxi), Davi Kopenawa (Yanomami), Krumare Mentuktire (Kayapó), Pedro Kaingang (Kaingang), Valdomiro Terena (Terena), Hamilton Lopes (Kaowá), Antonio Apurinã (Apurinã) e Ailton Krenak.

Após os debates entre indígenas, antropólogos, entidades pró-indígenas, e inclusive uma reunião extraordinária em uma aldeia, o texto final da proposta da subcomissão ficou pronto.

O documento reconhecia a sociedade brasileira como pluriétnica, “ficando reconhecida a forma de organização nacional dos povos indígenas” (art.1º). Os índios deveriam gozar de direitos especiais, bem como educação nas línguas maternas e portuguesa, assegurando preservação da identidade étnica (art.10º).

A execução da política indigenista deveria ser subordinada a um conselho de representações indígenas a ser regulamentado em lei (art.11º). As terras ocupadas pelos índios seriam inalienáveis e destinadas à sua posse permanente, ficando reconhecido o direito ao usufruto exclusivo do solo e do subsolo (art.12º).

A pesquisa da lavra e exploração de minério só poderia ser desenvolvida em privilégio da União. Exigir-se-ia a autorização das populações indígenas envolvidas e a aprovação do Congresso Nacional para o início da pesquisa sobre as lavras e minérios nas terras ocupadas por índios (art. 6º/ art. 12º). As demarcações deveriam acontecer no prazo máximo de quatro anos (art.13º), e, por fim, competia exclusivamente ao Congresso Nacional legislar sobre os direitos dos índios (art.17º).³⁹⁶

A votação da primeira proposta surgida com os debates das subcomissões não foi aceita sem resistência, e, em agosto de 1987, depois da proposta da Comissão Social, já na Comissão de sistematização, Bernardo Cabral apresentou o seu 1º substitutivo, contrariando o documento proposto:

- a) aceitava a língua nacional portuguesa do Brasil como oficial e única (art. 12º);
- b) seriam reconhecidos aos índios seus direitos originários sobre as terras de posse imemorial, onde se achassem permanentemente localizados (art. 302º capítulo VIII);
- c) os interesses das comunidades indígenas deveriam ter participação obrigatória do órgão federal próprio e do Ministério Público, sob pena de nulidade (art.302º/ §1º);
- d) os direitos previstos no capítulo não deveriam ser aplicados aos índios com elevado estágio de aculturação e que mantivessem uma convivência com a sociedade nacional e que não habitem terras indígenas (art. 305º)

³⁹⁶ Diário da Assembléia Nacional Constituinte - Subcomissão do Negro, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias, (Comissão da Ordem Social). Brasília, Senado Federal. Centro Gráfico do Senado Federal, 1987, p.48

O último artigo deixaria de fora da constituição grande parte da população indígena: aquelas que foram expulsas ou remanejadas de seus territórios e aquelas que não apresentam traços culturais diacríticos condizentes com o que a sociedade brasileira convencionou em “ser índio”.

Romero Jucá Filho, presidente da FUNAI apoiou o substitutivo declarando que “os índios deveriam estar nas suas terras, trabalhando e não lutando por uma coisa sem sentido”³⁹⁷, tanto o substitutivo quanto a fala do presidente da FUNAI nos provam que o assimilacionismo, e a soberania do país ainda eram ideias centrais na questão indígena para o Estado brasileiro. Entretanto, a votação das Emendas Populares foi o momento de reação indígena.

O último processo na Comissão de Sistematização foi a votação no plenário das Emendas Populares. As propostas relativas aos povos indígenas foram duas: emenda nº 39 “Populações Indígenas” (proposta pela UNI) e a emenda nº 40 “Nações Indígenas” (formulada pelo CIMI).

As diferenças entre as duas emendas são sutis e vale ressaltar alguns pontos: a emenda que mais recebeu assinaturas foi a proposta pelo CIMI, o que demonstra a influência da instituição junto à sociedade civil. Outro ponto importante, é que a proposição do CIMI era mais radical do que a formulada pela UNI. Ela reforçava o carácter plurinacional do Estado Brasileiro e proibia a mineração em terras indígenas, enquanto a da UNI, apesar de exigir a consulta prévia, considerava a terra indígena pertencente à União.

Algumas temáticas aparecem somente na proposta do CIMI, como direito a uma educação bilíngue, “o uso oficial de suas respectivas línguas nos municípios limítrofes às suas terras; no órgão indigenista da União; no Poder Judiciário; no Congresso”³⁹⁸ e a política indigenista além de estar ligada à administração federal, estaria “subordinada a um conselho de representantes indígenas.”³⁹⁹ Além desses temas, a proposta do estado brasileiro em ser plurinacional, ou seja, englobar diversas nações em seu interior foi bastante debatida.

A antropóloga Rosane Lacerda observa, que o ponderamento da proposta da UNI é devido à tutela historicamente instituída, que foi utilizada pelos indígenas como suporte perante alguns conflitos com a sociedade circundante.

O jornal *O Estado de São Paulo* mais uma vez reage a emenda popular do CIMI, destinando duas páginas do seu jornal a criticar o projeto que eles acreditavam ser separatista:

³⁹⁷ LACERDA, Rosane, op. cit., 2008, p. 152.

³⁹⁸ PROPOSTA DE EMENDA POPULAR AO PROJETO DE CONSTITUIÇÃO DISPÕE SOBRE AS NAÇÕES INDÍGENAS (CIMI-art.5º)

³⁹⁹ *Ibidem* art.11

“CIMI propõe a separação do Brasil”, e reproduzem todo o conteúdo da emenda. O que mais incomodou foi a colocação que o Brasil é uma nação plurinacional: o jornal acusava o CIMI de ir contra os interesses brasileiros e que “pela emenda do CIMI, as "nações indígenas" estão acima da soberania do País.”⁴⁰⁰

Quadro 3 - Principais diferenças entre as emendas populares propostas pela UNI e pelo CIMI

Emendas	Emenda 39 (UNI)	Emenda 40 (CIMI)
Estado	art.1 sociedade brasileira como pluriétnica	art. 1 Plurinacional
Identidade	art. 2 reconhecia a organização social, usos, costumes, línguas, tradições e direitos originários sobre as terras que ocupavam	art. 2 os membros das Nações Indígenas possuem nacionalidades próprias, distintas entre si da nacionalidade brasileira, sem prejuízo de sua cidadania brasileira.
Mineração	art 4º Excepcionalmente, a pesquisa e lavra de recursos minerais em terras indígenas poderão ser feitas apenas pela União, em regime de monopólio, com prévia autorização dos índios que as ocupam, quando houver relevante interesse nacional, assim declarado pelo Congresso Nacional para cada caso, provada a inexistência de reservas conhecidas e suficientes para o consumo interno da riqueza mineral em questão em outras partes do território brasileiro. § 5º Nos casos previstos no parágrafo anterior, o lucro resultante da lavra será integralmente revertido aos índios.	art.7º São bens das Nações Indígenas as terras por elas ocupadas, as riquezas naturais do solo e do subsolo, dos cursos fluviais, dos lagos localizados em seus limites dominiais, os rios que nelas têm nascente e foz, e as ilhas fluviais e lacustres.
Assinaturas	35.000	44.171

No dia 04 de setembro, todas as emendas tiveram oportunidade de defesa. De todas, as relativas aos índios foram as últimas a serem apresentadas. Dos mais de 90 membros da Comissão de Sistematização, apenas 27 estiveram presentes.

O primeiro a falar foi Ailton Krenak, que fez a defesa da emenda das “Populações Indígenas”.

Ao discursar perante o Plenário da Sistematização, Ailton pintava o rosto com jenipapo, denunciava a campanha “anti-indígena” deflagrada pelo jornal Estado de São Paulo e o retrocesso do documento substitutivo do deputado Bernardo Cabral: “querem atingir, na essência, a nossa fé, a nossa confiança de que ainda existe dignidade, de que ainda é possível construir uma sociedade que sabe respeitar os mais fracos (...)” e finalizou dizendo: “os senhores são testemunhas”.⁴⁰¹

A proposta do CIMI foi representada pelo indígena Pedro Inácio: “Dizem que Ticuna não é mais índio, porque usa sapato igual ao branco e sabe falar um pouquinho português. Não é verdade. Somos índios porque conhecemos nossa história”⁴⁰²

⁴⁰⁰ O ESTADO DE SÃO PAULO de 14 de agosto de 1987

⁴⁰¹ PORANTIM Nº 103, novembro d 1987. p. 5

⁴⁰² PORANTIM Nº103, novembro de1987, p.9.

A questão territorial define toda a relação desses povos com a sociedade através da reformulação de suas identidades. Como elucida João Pacheco de Oliveira:

a noção de territorialização é definida como um processo de reorganização social que implica: i) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; ii) a constituição de mecanismos políticos especializados; iii) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; iv) a reelaboração da cultura e da relação com o passado.(OLIVEIRA, 2004; p.22)

O embate da constituinte se deu no campo jurídico, midiático e religioso. Enquanto o *Porantim* fazia uma campanha pró-indígena, jornais de grande circulação como O Globo e o Estado de São Paulo, conhecido, como *Estadão*, faziam uma campanha contrária aos povos indígenas, claramente a serviço do agronegócio em nome de uma política de crescimento econômico.

Os posicionamentos tanto do *Porantim*, quanto dos jornais de grande circulação dos quais foram analisadas algumas reportagens que remontam a época da Constituinte, contrariamente a uma suposta neutralidade, eles demonstram uma carga altamente política.

Observa-se, então, um dubio papel desempenhado pela opinião pública, representada pela mídia e por representantes políticos no Congresso, que se divide entre *proteção* desses povos, e aqueles que os veem como entrave ao desenvolvimento econômico e que, além de empenharem uma campanha anti-indígena, elegem representantes no Congresso Nacional com propostas de leis contrárias aos interesses indígenas, propondo revisão de suas terras já homologadas e a utilização de seus recursos.

O Estado de São Paulo, através de uma série de reportagens no tema “*Os índios e a Nova Constituição*,” fez uma campanha ferrenha anti-indígena, com transcrições de entrevistas e documentos de reuniões envolvendo o CIMI e a CNBB.

Nas manchetes já se pressupõe a imagem de utilização dos povos indígenas por entidades estrangeiras e o CIMI como vetor dessa manipulação: *A conspiração contra o Brasil*.⁴⁰³ *Nem só de índios vive o CIMI*.⁴⁰⁴ *O CIMI e seus “irmãos” do estanho*.⁴⁰⁵ *ÍNDIOS, o caminho para os minérios*.⁴⁰⁶ Nessas reportagens, fica explícita a preocupação com a questão territorial e exploração mineral. Segundo o jornal, a questão indígena seria “o maior desafio” da Assembleia Nacional Constituinte. A conspiração contra a soberania do Estado teriam dois objetivos:

⁴⁰³ O Estado de São Paulo, São Paulo, domingo, 9 de agosto de 1987. Caderno: Política.

⁴⁰⁴ O Estado de São Paulo, São Paulo, terça-feira, 11 de ago. 1987. Caderno: Política.

⁴⁰⁵ O Estado de São Paulo, São Paulo, quarta-feira, 12 de ago. 1987. Caderno: Política.

⁴⁰⁶ O Estado de São Paulo, São Paulo, quinta-feira, 13 de ago. 1987. Caderno: Política.

reduzir a ação do Estado Brasileiro em boa parte do seu território, a soberania sobre ele sendo compartilhada como os índios, que encontrariam nos “missionários” seus únicos amigos e defensores; o outro, [...] é sustar a mineração na amazônia, seja para preservar os minérios para as “grandes civilizações europeias”, seja para impedir que a exploração deles abale a posição de poderosos grupos internacionais controladores dos mercados e da maioria das operações que se fazem na Bolsa de Londres (O Estado de São Paulo, São Paulo, domingo, 9 de agosto de 1987. Caderno: Política. p.3)

Essas reportagens atacavam diretamente o Conselho Mundial das Igrejas (CMI) e o CIMI. Palavras como “trama”, “ameaça”, “conspiração”, são frequentemente usadas; o fato do CIMI ser presidido por um bispo estrangeiro também (o austríaco Dom Erwin Krautler).

Acusavam essas entidades católicas de servirem a objetivos internacionais para impedir que o Brasil entrasse no mercado da mineração, podendo ser um grande competidor nesse mercado. Criticavam que o CIMI trabalharia contra o progresso do país, exemplificando a questão das estradas de ligação entre a região norte e o restante do país, o Projeto Calha Norte, afirmando, por exemplo, que “empresários e povo sonham com o asfalto. O CIMI é contra”⁴⁰⁷

Interessante observar que, na maioria das vezes, a palavra “missionário” aparece entre aspas, numa alusão de que esses atores não estariam embalados apenas pela fé.

Em resposta direta aos ataques do jornal *Estado de São Paulo*, A CNBB e o CIMI publicam um documento intitulado “*A verdadeira conspiração contra os povos indígenas, a igreja e o Brasil*”.⁴⁰⁸ Entretanto, a CNBB já havia emitido nota em sua defesa, publicada no *Estadão*.⁴⁰⁹

O documento relata, que a série de reportagens do jornal Estado de São Paulo foi reproduzida por vários jornais do país e com opiniões sempre contrárias a Igreja e as missões. Segundo tal documento, o motivo principal desse ataque direcionado a atuação da Igreja e do CIMI, seria o apoio às mineradoras e a grupos agropecuaristas, anti-índigenas.

Em contrapartida, o *Porantim*, em sua campanha pró-índigena descreve os projetos de emendas que favorecem mineração em terra indígena e que são contra o termo pluricultural pretendido pelos projetos pró-índigenas.⁴¹⁰

No exemplar de número 100, o teólogo Paulo Suess em entrevista ao *Porantim*, ressalta a importância do periódico para “romper o silêncio sobre os povos indígenas” e acusa a grande imprensa de “conivência e omissão”⁴¹¹

⁴⁰⁷ O Estado de São Paulo, São Paulo, terça-feira, 11 de ago. 1987. p.4

⁴⁰⁸ Disponível em: http://bnmdigital.mpf.mp.br/docreader/DocReader.aspx?bib=DOC_BNM&PagFis=10893 acesso:2/12/2019

⁴⁰⁹ Idem

⁴¹⁰ POVOS INDÍGENAS NO BRASIL 1987/88/89/90, São Paulo, CEDI, 1991. p. 21.

⁴¹¹ PORANTIM Nº 100,1987 p.10

Em setembro, o *Porantim* lança a manchete “*Campanha difamatória põe em risco a causa indígena na Constituinte*,”⁴¹² desmentindo diretamente a campanha anti-indígena do jornal com o que chamaram de *verbomontagem*.

As denúncias do jornal *O Estado de São Paulo* originou a instalação de uma Comissão Parlamentar de Inquérito contra o CIMI⁴¹³. A documentação que o jornal dizia ter era falsa e a CPMI foi arquivada. Entretanto, alguns discursos proferidos são de extrema relevância para entender o pensamento anti-indígena. É o caso da fala do Senador Olavo Pires (PMDB-RO):

os índios que eu conheço andam todos vestidos de calça Lee, gostam de TV a cores, usam relógio digital da zona. Então os índios gostam do que é bom. Eles querem se desenvolver e tanto que a proposta do Cimi para a constituinte partiu do pressuposto básico de que os índios pertencem a uma outra nacionalidade. (...) Todos nós sabemos quais são os interesses que estão por trás de tudo isto. E esse pessoal do Cimi e esses grupos estrangeiros não estão querendo defender os índios não, muito pelo contrário. (...) O art. 1.º diz o seguinte: O Brasil é uma república federativa e plurinacional.. Todos nós sabemos que essa tese fere os interesses brasileiros. (...) No Brasil nenhum direito deve sobrepor-se ao direito do povo brasileiro: ele é composto da miscigenação das 3 raças(Olavo Pires -PMDB-RO)

Todas as mudanças, debatidas nos capítulos anteriores (as internas na Igreja católica, as das ciências sociais, e a militância nos direitos humanos por justiça social) impulsionaram os Movimentos sociais e os movimentos étnicos, entretanto a política resistiu a essas mudanças. O discurso acima, repetido muitas vezes em outros momentos, utiliza o conceito de cultura imutável, dando espaço ao conceito de aculturação e indo na contramão das novas proposições. Observa-se, com isso, a ideia de integração e de perda cultural.

A partir do momento que a Constituição é promulgada, admitindo o Brasil como uma nação pluriétnica, o reconhecimento das diferenças se torna legítimo. Segundo Charles Hale, o Estado oferece concessões significativas e inaugura um espaço político importante embora limitado, sob a égide da “autogestão” e participação.⁴¹⁴

4.4 Fortalecimento e autonomia dos Movimentos Indígenas

Autonomia e pluriétnico foram palavras bem utilizadas durante o debate constituinte, o que demonstra uma tensão entre a proposta indígena e a do governo. Havia uma preocupação

⁴¹² PORAMTIM Nº 101, 1987

⁴¹³ RESOLUÇÃO Nº 3, DE 1987-CN Requerer a constituição de uma Comissão Parlamentar Mista de Inquérito para apurar as denúncias que vêm sendo formuladas pelo Jornal O Estado de S. Paulo, referentes a uma conspiração internacional envolvendo restrições à soberania nacional sobre a Região Amazônica, sob o pretexto de preservar as culturas das etnias silvícolas, a ecologia e as riquezas minerais do subsolo daquela região. disponível em: http://imagem.camara.gov.br/dc_20.asp?selCodColecaoCsv=J&Datain=22/08/1987&txpagina=262&altura=700&largura=800#/

⁴¹⁴ HALE, op. cit. 2002, p. 513

com a independência desses povos dentro do território nacional, entretanto como explicita a antropóloga mexicana Consuelo Sánchez, autonomia para os povos indígenas não significa constituir um Estado nacional próprio “mas de garantir a manutenção e o desenvolvimento de suas próprias formas de vida socioculturais sob o marco de seus respectivos âmbitos estatais, por meio da autonomia, do autogoverno ou outro regime semelhante”⁴¹⁵.

Embora os Movimentos indígenas estejam inseridos dentro do sistema capitalista, ele não deve ser pensado nem como um anseio de se firmar como Estado independente e nem como um movimento de classe, como elucida Júlio Gaiger:

No caso brasileiro, as sociedades indígenas não são sociedades-estado. Nem toda etnia, ou nação, inclui o Estado em seus projetos políticos. Como vimos antes, aliás, muitas o fazem por compulsões externas, e não por que identifiquem no Estado o instrumento para sua auto-realização. Se acreditarmos, com Engels, que o Estado corresponde a um determinado estágio das sociedades de classe, bastará a constatação empírica para assegurar-nos que as nações indígenas brasileiras não são sociedades de classe (embora estejam imersas no contexto de uma sociedade de classes dominantes) e, portanto, não são sociedades estatais. (Gaiger, A Construção de uma Paranóia. PORANTIM. 1991. n. 137. p. 9)

Levando em consideração que a região norte do país esteve sem a presença maciça do Estado até meados do século XX, pode-se afirmar que os indígenas mantiveram seu autogoverno, e com o avanço para esta área e todo o apelo ecológico voltado à Amazônia, os indígenas reclamavam o direito de decisões sobre as terras habitadas.

Quanto à pluriétnicidade do Estado brasileiro, que os indígenas realmente não queriam a separação, mas sim, a aceitação de suas diferenças frente ao Estado. De acordo com Axel Honneth, a luta pelo reconhecimento se constrói através das “experiências de desrespeito”⁴¹⁶ vivenciadas por grupos e surge “como força moral, promove desenvolvimentos e progressos na realidade da vida social do ser humano.”⁴¹⁷ Nesse sentido, os Movimentos Indígenas desenvolvem uma ação articulada que engloba, ou procura englobar, direitos para todos os povos indígenas que dividem o território brasileiro.

A luta pelo direito de uma cidadania plena tendo reconhecida sua identidade étnica além de política é de ordem moral,

nao somente da autonomia moral do ser humano, mas também das condições de sua autorealização como um todo; por isso, a moral, entendida como ponto de vista do respeito universal, torna-se um dos vários dispositivos de proteção que servem ao fim universal da possibilitarão de uma vida boa (HONNETH, 2003.p. 271.)

⁴¹⁵ SÁNCHEZ, Consuelo, 2010 p. 65

⁴¹⁶ HONNETH, Axel. Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Ed. 34, 2003.

⁴¹⁷ *Ibidem.* p.227

Essa visão também é debatida pelo filósofo Charles Taylor, que vê no reconhecimento um elemento primordial nas lutas e reivindicações, tanto individuais, quanto as coletivas. Ele observa, que o reconhecimento é feito através do diálogo com o outro, valorizando a diferença. Logo, o diálogo em busca de reconhecimento de um grupo na esfera pública, direciona para a aceitação de diferenças que proporcionem políticas de reconhecimento igualitário.⁴¹⁸

A pluriethnicidade é possível pela mudança no conceito de cultura nas décadas de 1960 e 1970. O conceito de cultura como algo construído e flexível como as encontradas em Max Weber e Fredrik Barth foi primordial para a resolução de processos de reconhecimento étnico que tiveram atuação de antropólogos. Os processos de etnogêneses⁴¹⁹ demonstram a capacidade de articulação política e, apoiados pela legislação, vão fortalecendo suas identidades como forma de garantia de suas terras e direitos diferenciados por educação e saúde.

Diante do debate da constituinte e da aprovação do texto final, pode-se dizer que houve uma vitória dos povos indígenas.

As Constituições republicanas anteriores, não diferenciavam muito sua forma textual. As Cartas de 1934, 1937, 1946 e 1967 possuem um artigo único que legisla sobre a questão territorial. É interessante destacar que, como a ideia de assimilação era disseminada, a ocupação se restringe às terras ocupadas e não a uma faixa de terra que possibilitasse a sustentabilidade do modo de vida indígena.⁴²⁰

A Carta Magna de 1988

Artigo 231 – São reconhecidos aos índios sua organização social, costume, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

Artigo 232 – Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo (Capítulo VIII, Constituição Federal, 1988).

Há um dilema no momento que se afirma que o índio tem direito às terras ocupadas por ele, pois é importante lembrar que durante a colonização foram feitas modificações

⁴¹⁸ TAYLOR, Charles “Multiculturalismo. Examinando a política de reconhecimento. Lisboa: Instituto” Piaget. 1994. P. 57,58

⁴¹⁹ Processos atuais nos quais grupos se autodeclararam indígenas. Para entender melhor, ver OLIVEIRA, 1999

⁴²⁰ O texto tem poucas modificações desde a Carta de 1934: “Art 129- Será respeitada a posse de terras de silvícolas que nelas se achem permanentemente localizados, sendo-lhes, no entanto, vedado aliená-las.” A carta de 1937, em seu artigo 154, repete o mesmo texto, assim como o artigo 216 na Constituição de 1946: “Art 216 - Será respeitada aos silvícolas a posse das terras onde se achem permanentemente localizados, com a condição de não a transferirem.”

significantes no espaço ocupado pelos povos indígenas, abrindo brechas para processos de retomada à posse tradicional.

A grande mudança da Constituição de 1988, ante as anteriores foi a extinção da tutela que alargou os espaços de diálogo entre o Estado brasileiro e os grupos indígenas. Estes passaram a ter reconhecidos seus direitos jurídicos e políticos. Assim, a cidadania, diferente da maioria da população brasileira, passa a ser vista pelos indígenas como uma estratégia de obtenção de direitos. Para Alcida Ramos,

Enquanto para os primeiros ela é em tese, mas nem sempre na prática, uma decorrência natural de se nascer e ser criado neste país, para os segundos, a cidadania é um recurso para sobreviver em meio à população majoritária. Enquanto os brancos naturalizam a cidadania, os índios instrumentalizam-na. O que para estes é natural, isto sim, é a sua especificidade étnica: uma vez Xavante, sempre Xavante. E é justamente isso que o Estado brasileiro tem insistido em tratar como condição temporária. Navegar pelos meandros da nação tem instruído alguns grupos indígenas na arte de explorar recursos a que muitos brancos não têm acesso. (RAMOS, 1991. p.6)

O reconhecimento de plena capacidade civil desses povos, retirando a tutela proferida aos relativamente incapazes, semelhante àquela empregada aos menores de idade civil e aos órfãos⁴²¹, torna ilegal uma prática tutelar que conta do período colonial e institucionalizada no período republicano através do Serviço de Proteção ao Índio (*SPI*) e sua sucessora, a Fundação Nacional do Índio (*FUNAI*). Os indígenas passam, depois de 1988, a ter direito ao autogoverno de seus territórios, o direito à livre associação e à cidadania plena.

Essa transformação jurídica deu início a uma

construção de uma nova realidade sociopolítica em que um sujeito histórico, um grupo étnico que se concebe como originário, ingressa em um processo de territorialização e passa a ser reconhecido, sob uma modalidade própria de cidadania, como participante efetivo da nação brasileira (OLIVEIRA E IGLESIAS, 2001 p. 64)

Neste sentido, a Constituição de 1988, apresenta também um avanço em relação às anteriores no que diz respeito à definição do que seriam terras indígenas decretando a nulidade daqueles que reivindicam a posse ou propriedade das terras tradicionalmente ocupadas.⁴²² Desta forma, no conceito de terra indígena, foram abarcadas as terras produtivas,

⁴²¹ Os índios eram considerados pelo Código Civil de 1916 como relativamente incapazes e assim submetidos ao Estatuto da tutela. O decreto 5.484 de 1928 em seu artigo I retira a tutela orfanológica, contudo reitera a necessidade da tutela de acordo com o grau civilizatório e indica, em seu artigo 6, o Estado como tutor, representado neste momento pelo SPI. A Lei Nº 10.406, de 10 de Janeiro de 2002, Lei de Introdução ao Código Civil Brasileiro, em seu artigo 3º, no Parágrafo único, afirma que: “a capacidade dos índios será regulada por legislação especial” (BRASIL, 2002, art. 3. § único), mas devemos observar que tal artigo trata dos “incapazes de exercer pessoalmente os atos da vida civil”.

⁴²² Art 231-inciso 6: “São nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, ressalvado relevante interesse público da União, segundo o que

não somente as de uso permanente, ampliando o espaço territorial destinado a eles. Logo, são consideradas terras tradicionalmente ocupadas:

- a) as terras habitadas em caráter permanente;
- b) as utilizadas em atividades produtivas;
- c) as imprescindíveis à preservação ambiental;
- d) as necessárias à reprodução física e cultural da comunidade.

Assim, a natureza da ocupação define a terra como de posse indígena e não somente a demarcação, que é um marco físico para a proteção dessas terras e que é uma obrigação estatal. Os conflitos históricos pela posse e uso da terra tornam a demarcação um desafio para a implantação da lei e causam muita polêmica, inclusive no Congresso Nacional, responsável pela autorização da exploração de recursos minerais e hídricos em *T.I.*⁴²³ Esses conflitos impedem as demarcações de todas as terras indígenas, inclusive com questionamento das identidades indígenas, como analisado anteriormente.

Demarcada a T.I, inicia-se o desafio de fiscalizar para sua manutenção e torná-la economicamente sustentável para a sobrevivência dos povos habitantes dela.

O Estatuto do índio é um dispositivo legal principalmente no que tange à identidade indígena. Nele, o indígena é identificado por autodeclaração e reconhecimento da sociedade circundante como indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana (art. 3º) e descrito conforme seu grau de contato: isolados, em vias de integração e integrados (artigo 4º). Esse tipo de identificação é resquício de um pensamento positivista do início do século XX, e um ideário de incorporação que já não comunga com a Constituição Federal de 1988 e as leis internacionais, das quais o Brasil é signatário, reforçando a tutela e colocando o Estado como tutor (Capítulo II- Da assistência ou tutela – artigos 7º e 8º).

A morosidade na votação de um novo estatuto demonstra os conflitos ainda existentes referentes à questão indígena, inclusive na questão legislativa.

A questão territorial aparece como a principal preocupação do governo brasileiro ao instituir o Estatuto do índio. O título III possui seis capítulos com 30 artigos. Em seu artigo 20, enumera os motivos pelo qual seria legítima uma intervenção estatal, e um deles chama atenção: “para a exploração de riquezas do subsolo de relevante interesse para a segurança e desenvolvimento nacional” (Lei 6001, art. 20 §1º letra f). Sendo assim, pode-se afirmar que o

dispuser lei complementar, não gerando a nulidade e a extinção do direito à indenização ou a ações contra a União, salvo, na forma da lei, quanto às benfeitorias derivadas da ocupação de boa fé”.

⁴²³ Constituição Federal art. 49 “É da competência exclusiva do Congresso Nacional: XVI- autorizar, em terras indígenas, a exploração e o aproveitamento de recursos hídricos e a pesquisa e lavra de riquezas minerais. E reforçado no “art. 176: § 1.º A pesquisa e a lavra de recursos minerais e o aproveitamento dos potenciais a que se refere o “caput” deste artigo somente poderão ser efetuados mediante autorização ou concessão da União, no interesse nacional, por brasileiros ou empresa brasileira de capital nacional, na forma da lei, que estabelecerá as condições específicas quando essas atividades se desenvolverem em faixa de fronteira ou terras indígenas.”

conflito entre os povos indígenas e o Estado é uma questão territorial. E o estatuto do índio, continua sendo utilizado como uma brecha, já que a Constituição de 1988 não é explícita em relação a quem é indígena.

Os textos analisados parecem concordar com o conceito de povos e comunidades indígenas e ainda colocam como característica não estar integrado à comunidade nacional ou terem organização diferente, ou seja, a condição de indígena requer sinais dessa indianidade, não bastando, portanto, raízes históricas e culturais para requerer a identidade indígena. De acordo com João Pacheco de Oliveira

negar-lhes direitos preferenciais a terra sob o argumento de que não são mais índios, punindo-os agora uma segunda vez pela destruição cultural trazida pela dominação colonial. Melhor seria pensá-los como povos indígenas, como objeto de direitos e como sujeitos políticos coletivos, distanciando-se do mito da primitividade. (OLIVEIRA,1999. p.27)

Essa *indianidade* pressupõe uma diferenciação frente ao outro, que neste caso é a sociedade brasileira. Contudo, como argumenta Sidnei Peres ela é uma construção que se dá no “campo das práticas e estratégias representacionais de construção social da etnicidade indígena”⁴²⁴. Essa construção vai além do cultural, ela é política e territorialmente orientada e gerada na interação com o outro, tornando traços vistos como tradicionais como estratégias para legitimação de reivindicações coletivas. Logo, a etnicidade é “dinâmica, situacional e relacional”.⁴²⁵ Como afirma o antropólogo Bruce Albert,

na virada dos anos 1980/90, de uma forma de etnicidade estritamente política, embasada em reivindicações territoriais e legalistas (aplicação do Estatuto do Índio) para o que se poderia chamar de etnicidade de resultados, na qual a afirmação identitária se tornou pano de fundo para a busca de acesso ao mercado e, sobretudo, ao “mercado dos projetos internacional e nacional aberto pelas novas políticas descentralizadas de desenvolvimento (local/sustentável) (ALBERT,p.198, 2000)

Desenha-se, assim, um novo rumo para os movimentos indígenas dentro de uma nova “cultura política pública no país, construída a partir de critérios do campo dos direitos (sociais, econômicos, políticos e culturais), uma nova cultura ética com civilidade e respeito ao outro.”⁴²⁶.

O antropólogo indígena Gersem Luciano Baniwa conceitua a cidadania indígena como uma cidadania “limitada e etnocêntrica”⁴²⁷, pois a luta pela cidadania se enquadra na luta por direitos como cidadão brasileiro:

⁴²⁴ PERES, 2003, p.33

⁴²⁵ *Ibidem* p. 36

⁴²⁶ GOHN, 2004 p.28

⁴²⁷ BANIWA. Gersem Luciano. “O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil hoje.” Brasília: MEC/UNESCO/ LACED/Museu Nacional. 2006, p. 87

o reconhecimento do direito à diferenciação legítima que garantisse a igualdade de condições – não por semelhança mas por equivalência – criando novos campos sociais e políticos nos quais os índios seriam cidadãos do Brasil e, ao mesmo tempo, membros plenos de suas respectivas sociedades étnicas. [...] Cidadania diferenciada significa que os povos indígenas, além do usufruto dos direitos universais do cidadão brasileiro ou planetário, possuem também o usufruto de direitos específicos relativos à cultura, às tradições, aos valores, aos conhecimentos e aos ritos (BANIWA. 2006, p. 89).

Diante disso, o caminho trilhado pelos Movimentos Indígenas foi o de fortalecimento local e necessitando cada vez menos de assessorias externas, tornando-se porta-vozes de suas demandas frente ao não-indígena, buscando exercer sua cidadania e alargar o espaço que lhes é destinado. Para Gersem Baniwa, a luta contemporânea do movimento indígena brasileiro por autonomia significa “a luta pela emancipação social, política e econômica dos povos indígenas, capaz de tirá-los das péssimas condições de vida a que estão submetidos como resultado de séculos de dominação e exploração colonial”⁴²⁸

É no âmbito local que os movimentos indígenas se fortalecem e ampliam seu espaço de atuação, tendo a união de diversos povos, reformulando suas identidades, com projetos de sustentabilidade comuns que permitem uma “voz” mais significativa com a sociedade, em um nível nacional e internacional. Como afirma a antropóloga Maria Gohn

É no plano local, especialmente num dado território, que se concentram as energias e forças sociais da comunidade, constituindo o poder local daquela região; no local onde ocorrem as experiências, ele é a fonte do verdadeiro capital social, aquele que nasce e se alimenta da solidariedade como valor humano. O local gera capital social quando gera autoconfiança nos indivíduos de uma localidade, para que superem suas dificuldades. Gera, junto com a solidariedade, coesão social, forças emancipatórias, fontes para mudanças e transformação social.” (GOHN, 2004 p.24)

Neste sentido, eventos para debater, firmar acordos e ações conjuntas para o desenvolvimento sustentável foram realizados, com a participação de representantes da sociedade civil e estatais, como FUNAI e o Ministério da Educação (MEC), proporcionando a criação de associações indígenas (Segundo dados do ISA, quase quinhentas associações espalhadas por todo território brasileiro)⁴²⁹, que lutam de forma local por demandas locais.

A vivência de políticas seculares assimilacionistas, que não foram totalmente eficazes, traduz a resistência desses povos, suas concessões, recriações e alianças que proporcionaram força política às suas demandas.⁴³⁰ Essa convivência secular, capacitou os indígenas nas negociações com o Estado brasileiro, e a participação na formulação da nova carta constitucional deu a abertura necessária para um caminho jurídico na busca de seus direitos.

⁴²⁸ BANIWA. op.cit. 2006, p. 93

⁴²⁹ Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Organiza%C3%A7%C3%B5es_ind%C3%ADgenas

⁴³⁰ RAMOS, op.cit.1991. p.6

CONCLUSÃO

O CIMI hoje se apresenta como uma instituição de apoio para as causas indígenas. As campanhas que fomenta conseguem grande engajamento da sociedade civil. A instituição também realiza um trabalho de informação sobre as populações indígenas, reconhecido por outras organizações, pela imprensa e pelos indígenas. Exemplo disso são as campanhas com recolhimento de assinaturas; apoio a atos públicos de grupos indígenas; e debates em audiências públicas com o Ministério Público ou a Ordem dos Advogados do Brasil (OAB) contra a revisão das demarcações das Terras Indígenas. A campanha intitulada *Marco temporal não*, é uma reação a projetos e ementas constitucionais (PECS) como a de nº 187, que visa permitir atividades agrícolas em áreas demarcadas, ou as de nº 343 e 215, que propõem a revisão das terras indígenas demarcadas, aceitando apenas as que estavam ocupadas no período de promulgação da Constituição de 1988. Diante das pressões feitas pelos próprios indígenas e pelas instituições pró-indígenas, a PEC 343 foi arquivada e as outras duas ainda tramitam no Congresso Brasileiro, graças às ações indígenas que dividem opiniões e ocasionam a lentidão nas votações, como é o caso da PEC 215 que esse ano completa 20 anos de sua proposição.

O caminho percorrido desde a fundação do Conselho Indígena Missionário (CIMI) até a Assembleia Nacional Constituinte (ANC) junto aos povos indígenas propiciou o surgimento de uma política indígena organizada e atuante no cenário brasileiro. A construção dessa relação foi o objetivo principal dessa tese para compreender o processo de estruturação dos Movimentos Indígenas no Brasil.

Os conflitos entre as populações indígenas e a sociedade majoritária dentro do Estado brasileiro são herança dos tempos coloniais. A visão de que esses conflitos eram transitórios diante de políticas integracionistas percorreu toda a história do Brasil. O fato de tais políticas não serem totalmente eficazes também demonstraram o quão permanentes seriam tais conflitos, diante da resistência indígena.

Nas tentativas governamentais de resolução dos conflitos com os povos indígenas, as missões católicas, atuaram apoiando as políticas dirigidas a esses povos desde a época colonial. Entretanto, essas relações não foram de mão única e contribuíram para a sobrevivência cultural e física de ambos, que através do contato reelaboraram suas concepções de mundo.

As novas concepções teológicas desenvolvidas a partir dos anos de 1960 trouxeram uma consciência da parte política que a religião possui, transformando também a prática

religiosa missionária. Através da crise que a Igreja Católica passava, ela foi levada a refletir sobre uma nova perspectiva de “*opção pelos pobres*” e remodelar sua evangelização junto aos índios. Por outro lado, a discussão sob novas concepções antropológicas levou os pesquisadores a se tornarem cada vez mais adeptos a um posicionamento ativo na defesa dos direitos indígenas.

O CIMI, como uma instituição que englobava leigos e missionários, rompe com a evangelização explícita, ampliando o campo missionário para o de militância a favor dos povos indígenas e da vivência dos seus conflitos e problemas. O trabalho de assessoria desenvolvida pelo CIMI, o debate junto à sociedade civil das questões indígenas, o envolvimento através das teologias da *inculturação* e *encarnacionista*, representada na *missão calada*, apresentou o cristianismo como testemunho, buscando levar as *boas novas* através da justiça social.

Nos discursos expostos na documentação analisada, como os manifestos, atas das assembleias e principalmente no *Boletim do CIMI* e no *Porantim*, a instituição católica assumiu um caráter militante e uma consciência política. Observa-se, então, a ideia de bipolaridade entre o sistema capitalista e o modo de viver dos indígenas, acreditando que a luta pela demarcação de terras estava diretamente ligada a essa dicotomia. Assim, a atuação do Conselho através de um prisma religioso buscou a libertação desses povos por meio do viés jurídico, mediando a relação entre os povos indígenas o Estado e a sociedade civil.

As mudanças políticas ocorridas a partir de meados do século XX no Brasil e no mundo iniciaram transformações sociais e um novo ordenamento jurídico-legal, estendendo a cidadania para novos atores. Nesse contexto, os povos indígenas encontraram novas formas de inserção no mundo em busca de relações mais igualitárias no campo político, social e econômico, mantendo as diferenças culturais e contribuindo para o fortalecimento democrático.

O Contexto de abertura política dos anos de 1970 e 1980, no Brasil, foi favorável à luta e à articulação dos povos indígenas, que iniciaram uma conscientização de uma indianidade antes não pensada. A coletividade na relação com a sociedade circundante passa a ter alcance generalizante. Assim, por exemplo, sem deixar de ser Kayapó eles “encheram” o plenário durante a Constituinte de 1987 lutando por direitos que alcançassem todos os indígenas brasileiros.

O avanço desenvolvimentista, principalmente na região amazônica, esbarrava nas populações indígenas, o que fez com que esses povos tivessem que se organizar em busca da sobrevivência física e cultural, logo, através das alianças com grupos da sociedade majoritária

pró-indígenas, esses povos encontraram no campo político-jurídico, um espaço de luta por direitos.

Durante o processo de estruturação dos Movimentos Indígenas nas esferas políticas e jurídicas, fortaleceu-se a autoestima indígena e a percepção das lutas e anseios comuns, como demarcação de suas terras, acesso à saúde, à educação, direito à identidade étnica, de opinarem em assuntos relacionados a seus territórios (como mineração em suas terras, construção de hidroelétricas, entre outros), resoluções de conflitos territoriais locais, entre outros. Perceberam também a importância das alianças com entidades de apoio diante de campanhas anti-indígenas da mídia e de legisladores, por exemplo. Logo, para que alcançassem a tão pretendida autonomia no campo político, a busca por aliados fortaleceu tal movimento, tanto em seu diálogo com o Estado, como com a sociedade majoritária.

Como abordado no primeiro capítulo deste trabalho, as missões católicas sempre tiveram um papel fundamental no projeto colonizador, desde a relação com o governo português, passando pela formação do Estado-nação brasileiro, até a República. Sendo assim, podemos constatar que a ação missionária, além de religiosa, é também política.

No segundo capítulo, analisamos o contexto na América Latina que permitiu o surgimento de movimentos sociais, e entre eles os movimentos étnicos. A Igreja Católica sofreu transformações internas que promoveram o protagonismo dos menos favorecidos através de sua ala progressista adepta da *teologia da libertação*.

O CIMI surge como uma tentativa de enquadramento da Igreja dentro das novas diretrizes missionárias, porém, através da prática, foi tornando-se cada vez mais militante e atuante na cena política, encontrando resistência em alguns setores da Igreja, na mídia, no órgão indigenista e no Congresso Nacional. Diante dos embates políticos que travou, o Conselho Indigenista proporcionou uma grande visibilidade da causa indígena junto à sociedade civil e no cenário internacional e suas ações junto aos indígenas fortaleceram os Movimentos Indígena, que se tornou cada vez mais autônomo sem necessidade da mediação do órgão.

Através das relações interétnicas e a luta por reconhecimento, os povos indígenas formularam “uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais,”⁴³¹ viabilizaram o surgimento de Movimentos Indígenas buscando legitimação em sua forma jurídica.

⁴³¹ OLIVEIRA, op.cit. 2004.p. 24

O CIMI, como procuramos demonstrar no terceiro capítulo, atuou no papel de instrumentalizar o indígena para que dominassem os códigos da sociedade brasileira e negociassem de forma mais horizontal. Dentro da teoria de campo intersocietário, os integrantes do CIMI tinham seus próprios objetivos, ligados à filosofia cristã, influenciados por teorias marxistas e culturalistas. Além disso, repensaram suas práticas e, através de conceitos teológicos como a *inculturação*, *encarnação* e *teologia da libertação*, atuaram para a promoção dos povos indígenas.

Seguindo as diretrizes conciliares do período pesquisado, o CIMI, como representante da Igreja Católica, busca uma renovação missionária dentro da nova configuração mundial que se apresentava, em que as missões passaram a ser vistas como elemento de opressão. Assim como a Igreja Católica se posicionou nesse contexto político, os indígenas também reinventaram suas tradições, utilizando elementos não indígenas para obtenção de direitos. A aliança do Conselho Indigenista Missionário com os povos indígenas teve seu auge na *Assembleia Nacional Constituinte* (ANC), podendo ser considerado um momento de negociação desses povos com o Estado, e esse caminho foi trilhado através dessa aliança entre indígenas e as missões católicas desenvolvidas pelo CIMI.

Os avanços da nova Carta Constitucional foram substanciais, e sua formulação foi a arena onde forças políticas foram medidas. O reconhecimento, por parte do Estado dos direitos étnicos como sendo históricos e inalienáveis legitimou e fortaleceu os Movimentos Indígenas.

Longe de fechar uma conclusão, essa tese procurou levantar questionamentos sobre as relações dos povos indígenas com o Estado brasileiro. A complexidade com que essas relações estão sendo construídas, delimitando os rumos da política indigenista e da atuação dos Movimentos Indígenas deve ser alvo de estudos, para o entendimento maior de suas articulações na democracia brasileira.

Por fim, podemos constatar que os povos indígenas não estão em igualdade política e social com outros segmentos da sociedade brasileira, contudo, trilham seus caminhos para o alcance de uma cidadania plena, fazendo alianças, refazendo suas identidades e se relacionando com a política indigenista da forma que lhes convém dentro das possibilidades impostas a eles.

REFERÊNCIAS

- ALBERT, Bruce. 2002. “O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza”. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida (Org.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: UNESP: Imprensa Oficial do Estado.
- _____. 2000. “Associações indígenas e desenvolvimento sustentável na Amazônia brasileira”. In: RICARDO, Carlos Alberto (Org.). *Povos indígenas no Brasil 1996/2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental, p.197-203.
- _____. Indian lands, environmental policy and military geopolitics in the development of the Brazilian Amazon: the case of the Yanomami. in: *Development and Change*. Vol. 23.1992
- ALMEIDA, Maria Celestino de. “*Metamorfoses Indígenas: Cultura e identidades nos aldeamentos indígenas do Rio de Janeiro*” Rio de Janeiro. Ed. Arquivo Nacional. 2003
- AMOROSO LIMA, Marta. “*Catequese e Evasão. Etnografia do Aldeamento Indígena São Pedro de Alcântara, Paraná (1855-1895)*.” Tese de doutorado. Usp.1998
- ANCHIETA, José de. “*Cartas, Informações, Fragmentos históricos e Sermões*” Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1988
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. São Paulo: Forense Universitária, 2002.
- 1ª ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS, Diamantino-MT, 1974. (Cópia de documento datilografado / CIMI - Setor de Documentação).
- 2ª ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS, Missão Cururu, Pará, 8-14 de maio de 1975. (Cópia de documento datilografado / CIMI - Setor de Documentação).
- 3ª ASSEMBLEIA CHEFES INDÍGENAS, Meruri, 2-4 de setembro de 1975. (Cópia de documento datilografado / CIMI - Setor de Documentação).
- 5º ASSEMBLEIA GERAL DO CIMI- Itaiçi, 25-29 de julho de 1983. A caminhada dos onze anos do CIMI. CEDI apud ISA disponível em:
<https://documentacao.socioambiental.org/documentos/J1D00077.pdf>
- 6ª ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS. Aldeia Nanbikwára - Córrego Tira-Catinga. Mun. Diamantino, 29-31 de dezembro de 1976. In: BOLETIM do CIMI. Brasília: Informativo do CIMI - Conselho Indigenista Missionário, Ano 6, n. 35, 31 de março de 1977.
- 8ª ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS. Ruínas de São Miguel-RS, 16 a 18 de abril de 1977. In: BOLETIM do CIMI. Ano 6, n. 38, junho de 1977.
- 10ª ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS. Aldeia Tapirapé-MT, 7 e 8 de agosto de 1977. In: BOLETIM do CIMI. Brasília: Conselho Indigenista Missionário, Ano 6, n. 43, dezembro de 1977.
- 12ª ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS. Goiás Velho, dezembro de 1978. (Cópia de documento datilografado / CIMI - Setor de Documentação).

13ª ASSEMBLEIA INDÍGENA. Índios Xokó. Ilha de São Pedro, Porto da Folha-SE, 12-15 de outubro de 1979 In: BOLETIM do CIMI. Brasília: Conselho Indigenista Missionário, Ano 9. n. 63, Caderno 3, 1980

AZZI, Riolando. “*A cristandade colonial. Mito e ideologia*” Ed. Vozes. Petrópolis, 1987

_____. “*O Início da Restauração Católica no Brasil — 1920-1930*” periódico Síntese disponível em <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/2398>

_____. “*A Neocristandade: um projeto restaurador.*” São Paulo. Ed. Paulus. 1980

BANIWA, Gersem José dos Santos Luciano . “*O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil hoje*”. Brasília: MEC/UNESCO/ LACED/Museu Nacional. 2006

_____, “Educação para manejo e domesticação do mundo. Entre a escola ideal e a escola real. Os dilemas da educação escolar indígena no Alto Rio Negro. Tese de doutorado. Unb

BARTH, Frederick. “*Os grupos étnicos e suas fronteiras*” In: Lask, Tomke (org). *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas* RJ. Contracapa, 2000.

BASTOS, Danielle Lopes. “*O Movimento Indígena na Assembléia Nacional Constituinte (1984-1988)*” Dissertação em Educação UERJ. São Gonçalo 2011

BEOZZO, José Oscar. “*Leis e Regimentos das missões. Política indigenista no Brasil*”. São Paulo. Ed. Loyola. 1983

_____, “*A Igreja entre a Revolução de 1930, o Estado Novo e a redemocratização*”. In: Fausto, Boris (org.). *História geral da civilização brasileira*. São Paulo. Ed. Difel, 1986, v.4

_____, “*A Igreja do Brasil. De João XXIII A João Paulo II*” São Paulo. Ed. Vozes.1996.

BECKER, Bertha K. *Amazônia*. Série Princípios. São Paulo Ática,1990.

_____, Bertha K. “*Amazônia. Geopolítica na virada do III milênio*”. Rio de Janeiro, Garamond,2009.

BICALHO, Poliene Soares dos Santos. *Protagonismo Indígena no Brasil: Movimento, Cidadania e Direitos (1970-2009)* Tese de doutorado- Universidade de Brasília. 2010

BOFF, Leonardo. *Teologia do cativo e da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1980.

BOLETIM DO CIMI. Brasília: Conselho Indigenista Missionário Periódico 1972 a 1981 Disponível em: <http://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=HemeroIndio&PagFis=21168>

CARDOSO, Ciro Flamarion e VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

CASALDÁGLIA, Dom Pedro. *Uma igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social*. São Felix do Araguaia, 1971. Disponível em: <http://www.prelaziasaofelixdoaraguaia.org.br/dompedro/01CartaPastoralDomPedro.pdf>. Acesso em 10/01/2019

_____, Dom Pedro. *Na procura do reino*. São Paulo. Ed. FTD.1988

CIMI. **“Y-Juca-Pirama - O índio: aquele que deve morrer.” Disponível em:**

<https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/y-juca-pirama-o-indio-aquele-que-deve-morrer>

_____. “Povos Indígenas: aqueles que devem viver” disponível em:

https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2017/11/Cimi-40-anos_manifesto-contra-decretos-extermínio.pdf

CLASTES, Hélene. “Terra sem mal” trad. RIBEIRO, Renato Janine. Ed. Brasiliense,1978.

COELHO, Mauro Cezar. "*Do sertão para o mar - um estudo sobre a experiência portuguesa na América, a partir da colônia: o caso do diretório dos índios (1751-1798)*" Tese de doutorado, USP. São Paulo.2006

_____, Mauro Cezar. “A construção de uma lei: O Diretório Dos Índios” Revista do IHGB, Rio de Janeiro, 168 out./dez. 2007

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO (CELAM). *A igreja na atual transformação da América Latina à luz do concílio: conclusões de Medellín*. Petrópolis: Vozes, 1980.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Conclusões da Conferência de Puebla*. São Paulo: Paulinas, 1979.

CONTROT, Aline. “Religião e política” in: RÉMOND, René. (org.). *Por uma História Política*. Rio de Janeiro: FGV, 1996.p. 334-

CUNHA, Manuela Carneiro da. “Índios no Brasil”, Claro Enigma, São Paulo. 2012

_____. *Introdução a uma História Indígena*. In:_____ (Org.) *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Cia da Letras; Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992. p. 12.

_____. . e BARBOSA, Samuel Rodrigues. (org). “Direito dos povos indígenas em disputa”. Ed. Unesp. 2018. p. 139 -173

DECLARAÇÃO DE BARBADOS I

DECLARAÇÃO DE BARBADOS II.

DECLARAÇÃO DE SAN JOSÉ. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, Os Povos Indígenas e os seus direitos. Anuário Antropológico/81, Fortaleza: UFC; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 15-20, 1981.

DELLA CAVA, Ralph. “Milagre em Joazeiro” Rio de Janeiro. Ed. Paz e Terra, 1976.

DEPARIS, Sidiclei Roque. “*União das Nações Indígenas (UNI): Contribuição ao Movimento Indígena no Brasil (1980-1988)*.” Dissertação de mestrado em história. 2007. Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD)

DOLHNIKOFF, Miriam. “*O projeto nacional de José Bonifácio.*” *Novos estudos*, nº46. Anpocs. 1996, p.121-141

_____, *Projetos para o Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998

DOMINGUES, Ângela. “*Quando os índios eram vassalos: colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*”, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000

FAJARDO PEREIRA, M. Denise. “*Catolicismo, protestantismo e conversão: o campo de ação missionária entre os Tiryó.*” In: WRIGTH, Robin. “*Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas do Brasil.*” 1999. Campinas. Ed. Unicamp.

FERNANDES, Pádua. “*A proteção das terras indígenas no direito internacional: marco temporal, provincianismo constitucional e produção legal da ilegalidade*” in: Cunha, Manuela Carneiro da. Barbosa, Samuel Rodrigues. (org). “*Direito dos povos indígenas em disputa*”. Ed.unesp.2018. p. 139 -173

FREIRE, José Ribamar Bessa. “*Rio Babel: a história das línguas na Amazônia*”, 2011. Rio de Janeiro. Ed.Eduerj p. 179-185.

FIALHO, Vânia. *Desenvolvimento e Associativismo Indígena no nordeste brasileiro: mobilizações e negociações na configuração de uma sociedade plural*. Tese (Doutorado em Sociologia) - Universidade Federal de Pernambuco, 2003.

FIORAVANTI, Mário. *ÍNDIO -CIMI ou CIMI-ÍNDIO? A razão crítica de uma ‘nova’ perspectiva interétnica e missionária*. Dissertação- PUC-SP. 1990

FREYRE, Gilberto. “*Casa grande e Senzala*”. Rio de Janeiro. Ed, Record.1988

GALEANO, Eduardo. “*As veias Abertas da América Latina*” Rio de Janeiro. Ed. Paz e Terra, 2002

GOHN, Maria da Glória. *Teorias dos movimentos sociais. Paradigmas clássicos e contemporâneos*. São Paulo: Loyola, 1997.

_____. 2004. “Empoderamento e Participação da Comunidade em Políticas Sociais”. *Saúde e Sociedade*, v.13, n.2, 2004. Texto online http://www.apsp.org.br/saudesociedade/XIII_2/artigos (Faculdade de Saúde Pública da USP e Associação Paulista de Saúde Pública).

GRAMKOW. Márcia Maria, “*Antropologia, povos indígenas, cooperação internacional e políticas públicas no Brasil*” In: *Povos indígenas: projetos e desenvolvimento*. SOUSA, Cássio

Noronha Inglês de; SOUZA LIMA, Antonio Carlos de; ALMEIDA, Fábio Vaz Ribeiro de; WENTZEL, Sondra (Org.). Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2007

GRUPIONI, Luís Donisete Benzi; VIDAL, Lux Boelitz; FISCHMANN, Roseli (Orgs.). *Povos Indígenas e Tolerância. Construindo Práticas de Respeito e Solidariedade*. São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 2001.

GUTIERREZ, Gustavo. “Práxis de libertação e fé Cristã.” In: GUTIERREZ, Gustavo (Org.). *Teologia da Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1986.

GOMES, Edgar da Silva. “A Reaproximação Estado–Igreja no Brasil durante a República Velha (1889-1930)” *Revista de Cultura Teológica* - v. 16 - n. 62 - jan/mar 2008

GOMES, Mércio Pereira. “O Caminho Brasileiro para a Cidadania Indígena.” In: Pinsky, Carla Bassanezi. *História da Cidadania*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2003

GRUZINKI, Serge. “A colonização do imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol. Séculos XVI-XVIII.” São Paulo: Companhia das Letras, 2003

GUIMARÃES, Manoel Luís Salgado. “*Nação e civilização nos trópicos: o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o projeto de uma história nacional*”. Rio de Janeiro. Ed. Eduerj. 2015

GUTIÉRREZ, Gustavo. *A força histórica dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1981
 _____, Gustavo. *Práxis de libertação e fé Cristã*. In: Gutierrez, Gustavo (Org.). *Teologia da Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1986.

HALE, Charles. *Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala*. *Journal of Latin American Studies*, 2002, p. 485 – 524

HALL, Stuart. *A Identidade cultural na pós-modernidade*. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005

HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003

HOORNAERT, Eduardo et al *História da Igreja no Brasil : ensaio de interpretação a partir do povo. Primeira época*. Petrópolis: Vozes, 1992.

_____, Eduardo. A Importância das Assembleias Indígenas para os Estudos Brasileiros. *Religião e Sociedade*, São Paulo, v. 3, 1978. p. 177.

LACERDA, Rosane Freire. *Diferença não é Incapacidade: Gênese e Trajetória. História da Concepção da Incapacidade Indígena e sua Insustentabilidade nos marcos do Protagonismo dos Povos Indígenas e do Texto Constitucional de 1988*. 2007. (Dissertação) - Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Brasília, Brasília, 2007.

_____. Indígenas na Constituinte. Donos de sua própria história. *Porantim*, Brasília-DF, Abr. 2008. Ano XXX, n. 304. p. 5.

LACERDA, Rosane Freire. Os Povos Indígenas e a Constituinte - 1987/1988. Brasília: Conselho Indigenista Missionário (CIMI), 2008.

_____, “Volveré, y Seré Millones”: Contribuições Descoloniais dos Movimentos Indígenas Latino Americanos para a Superação do Mito do Estado-Nação

LAS CASAS, Bartolomé. *Único modo de atrair todos os povos à verdadeira religião: obras completas*. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2005.

_____, Frei Bartolomé de. 1474-1566 “*O paraíso destruído: A sangrenta história da conquista da América Espanhola*” tradução: Heraldo Barbuy. 2º ed. Ed.Porto Alegre, 2008

LEITE, Edgard. “*Notórios rebeldes. A expulsão da Companhia de Jesus da América portuguesa*”. Tese de doutorado. UFF. Niterói. 2000

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro/Lisboa: Livraria Portugália/Civilização Brasileira, 1938.TOMO II

LIBANIO, João Batista. *Introdução à teologia. Perfil, enfoques, tarefas*. São Paulo: Loyola, 2001.p. 167

LOWY, Michael. “*A guerra dos deuses: religião e política na América latina*.” Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

_____, “*Marxismo e teologia da libertação*”.São Paulo. Ed. Cortez. 1991

MATOS, Maria Helena Ortolan. “*O processo de criação e consolidação do movimento pan-indígena no Brasil*.” UnB: Brasília, 1997. (Dissertação de Mestrado em Antropologia).

_____, Maria Helena Ortolan. *Rumos do movimento indígena no Brasil contemporâneo: experiências exemplares no Vale do Javari / Campinas*, 2006.

MARÉS DE SOUZA FILHO, Carlos Frederico. Direitos Humanos, Direitos dos Povos. Tempo e Presença, São Paulo, dez. 1988.

MELO, Ana de. “*O manejo do mundo. Articulações dos povos indígenas no Vale do Javari (1990-2013)*” Dissertação de mestrado. PPGH -Uerj. 2015

MELATTI, Júlio César. *Índios do Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007

MELUCCI, Alberto. *Um projeto para novos movimentos sociais*. Revista Lua Nova, nº 17, São Paulo: CEDEC, 1989.

_____, Alberto. “A invenção do presente: movimentos sociais nas sociedades complexas.” Petrópolis. RJ: Vozes, 2001

MICELI, Sérgio. “A elite eclesiástica brasileira.” Rio de Janeiro. Ed. Bertrand Brasil, 1988.

MONTEIRO, John M. “*Tupis, Tapuias e Historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo*.” Tese de Livre Docência em Antropologia – UNICAMP, Campinas, 2001

MOONEN, Frans. “O Movimento Indígena no Brasil: Mito ou Realidade?” *Cadernos Paraibanos de Antropologia*, João Pessoa, n. 1, Revista da Universidade Federal da Paraíba, 1985. p. 25-41

PAIVA, José Maria de. *Padre vieira. Pensamento americano*. Ícone editora, São Paulo 2002.

PERES, Sidnei. *Terras indígenas e ação indigenista no Nordeste (1910-67)* in: OLIVEIRA, João Pacheco de. (org). *A viagem de volta. Etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena*. Rio de Janeiro. Ed. Contra Capa/ Laced. 2004 p.43-91

PERES, Sidnei. “O associativismo pluriétnico e etnicidade religiosa: tradições e modernidades em dois contextos etnográficos regionais” In: *Tradições e modernidades*. REIS, Daniel Aarão (org) Rio de Janeiro: FGV. 2010.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. “Índios livres e índios escravos. Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI e XVIII). p. 115 a 132 in: Cunha, Manuela Carneiro (org). “História dos índios no Brasil”, Companhia das Letras, São Paulo, 1992.

PREZIA, Benedito. “*Caminhando na luta e na esperança*.” ed. Loyola. 2003. p. 33-35

PORANTIM. Brasília, Setor de documentação do CIMI. 1978-1988. Disponível em: <http://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=HemeroIndio&PagFis=21167>

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina”. In: Edgardo LANDER (Org.). *A Colonialidade do saber. Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Setembro. 2005 p. 117 a disponível em http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf

RAMOS, Alcida Rita. “Convivência interétnica no Brasil: os índios e a nação brasileira.” In: *Série Antropológica*. n. 221. Brasília: Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 1997.

_____. “Vozes Indígenas: O Contato Vivido e Contado.” *Anuário Antropológico/87*, Brasília: Ed. UnB; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

RÉMOND, René. (org.). *Por uma História Política*. Rio de Janeiro: FGV, 1996.

RICUPERO, Bernardo. “O romantismo e a Ideia de Nação no Brasil (1830 – 1870)”. Rio de Janeiro. Martins Fontes, 2004

ROCHA FREIRE, Carlos Augusto da. (org.). “Memória do SPI. Textos, imagens e documentos sobre o serviço de proteção aos índios (1910-1967)

ROMERO, Sílvio. “Cantos populares do Brasil.” Tomo I. RJ, José Olympio editora, 1954.

SAMPAIO, Patrícia. e SANTOS. Maycon. “*Catálogo de legislação indigenista das províncias do Pará e Amazonas: uma compilação (1838-1889)*” in SAMPAIO, Patrícia. e ERTHAL, Regina (orgs.) *Rastros da Memória: histórias e trajetórias das populações indígenas na Amazônia*. Manaus: EDUA/CNPq, 2006

_____, Patrícia Melo. “*Fronteiras da liberdade. Tutela indígena no Diretório Pombalino e na Carta Régia de 1798*” In: SOUZA LIMA, Antônio Carlos de. “*Tutela : formação de Estado e tradições de gestão no Brasil*” Rio de Janeiro : E-papers, 2014.p.31 - 52

SCHUARTZ, Stuart. “*Brazilian Ethnogenesis: Mestiços, mamelucos, and pardos.*” in: Gruzinski, Serge(org) “*Le Nouveaux mondes*” .Paris: éditions de L’ècole des Hautes études em Sciences Sociales, 1996

SOUZA LIMA, Antônio Carlos de. *Um grande Cerco de Paz. Poder Tutelar, Indianidade e Formação do Estado Brasileiro.* Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. “*O exercício da tutela sobre os povos indígenas: considerações para o entendimento das políticas indigenistas no Brasil contemporâneo*”. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, 2012, V. 55 Nº 2. p.784

_____.(org) “*Tutela: formação de Estado e tradições de gestão no Brasil*” Rio de Janeiro : E-papers, 2014.

_____. “*Sobre indigenismo, autoritarismo e nacionalidade: considerações sobre a constituição do discurso e da prática da proteção fraternal no Brasil.* In: Oliveira, João Pacheco de. (Org.). *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil.* 1987. Rio de Janeiro/ São Paulo. UFRJ/Marco Zero, p. 149-214

_____. Povos Indígenas no Brasil contemporâneo: de tutelados a organizados? In: SOUSA, C.N.I. de; SOUZA LIMA, A.C.; ALMEIDA, F.V.R. de & MATOS, M.H.O. (Orgs.), **Povos Indígenas: projetos e desenvolvimento**, II. Brasília/Rio de Janeiro, Paralelo 15/GTZ/LACED-Museu Nacional-UFRJ, 2010. pp. 15-50

_____; BARROSO-HOFFMANN, Maria; “Questões para uma política indigenista: etnodesenvolvimento e políticas públicas. Uma apresentação” In: LIMA, A.C.S(org); *Etnodesenvolvimento e políticas públicas: bases para uma nova política indigenista.* Rio de Janeiro:ContraCapa/ LACED,2002.

LACERDA, Rosane Freire “*Volveré, y Seré Millones*”: *Contribuições Descoloniais dos Movimentos Indígenas Latino Americanos para a Superação do Mito do Estado-Nação.* Brasília – DF, 2014; 2 vols.

_____, *Diferença não é incapacidade: Gênese e Trajetória Histórica da Concepção da Incapacidade Indígena e sua Insustentabilidade nos Marcos do Protagonismo dos Povos Indígenas e do Texto Constitucional de 1988.* Dissertação. UNB, 2007

LITTLE, Paul; “*Etnoecologia e direitos dos povos: elementos de uma nova ação indigenista*”. In: LIMA, A.C.S. (org); *Etnodesenvolvimento e políticas públicas: bases para uma nova política indigenista*”. Rio de Janeiro, ContraCapa/ LACED,2002.

MONTERO, Paula (org.). *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*, São Paulo, Globo.2006.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *Ensaio em Antropologia Histórica.* Rio de Janeiro: Ed.UFRJ, 1999.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *Regime tutelar e Globalização: um exercício de sociogênese dos atuais movimentos indígenas no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1998.

_____. (org.). *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa. 1998B

_____. *A Viagem da Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa / LACED, 2004.

_____. *A presença indígena na formação do Brasil*. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (Secad). LACED/Museu Nacional. Brasília, DF: Coleção Educação Para Todos, 2006

_____. *O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades*. Ed.Scielo. 2016

_____, João Pacheco; IGLESIAS, Marcelo Piedrafita. “As demarcações participativas e o fortalecimento das organizações indígenas”. In: Souza Lima, Antônio Carlos & Barroso-Hoffmann, Maria (Orgs.). *Estado e povos indígenas: bases para uma nova política indigenista II*. Rio de Janeiro: Contra Capa/LACED. 2002

_____, João Pacheco. *Segurança das fronteiras e o novo indigenismo: formas e linhagens do Projeto Calha Norte* in: Oliveira, João Pacheco de. (org) *Antropologia e indigenismo n.º1*. 1990. Museu Nacional

O ESTADO DE SÃO PAULO. Período: 1980 a1988 disponível em:
<https://acervo.estadao.com.br/pagina/#!/19801121-32422-nac-0009-999-10-not/busca/1980>

RUFINO, Marcos . *O Código da Cultura: O CIMI no debate da inculturação*.in: Montero, Paula (org.). *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*, São Paulo, Globo.2006.

SAID, Edward W. “*Cultura e imperialismo*”. SP. Cia das Letras,1995.

SÁNCHEZ, Consuelo. “Autonomia, Estados Pluriétnicos e Plurinacionais”. In: Ricardo VERDUN (Org.). *Povos Indígenas: Constituições e Reformas Políticas na América Latina*. Brasília: Instituto de Estudos Socioeconômicos, 2009.

SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. “*Dicionário de conceitos históricos*” São Paulo: Contexto, 2010.

STAVENHAGEN, Rodolfo. *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*. Instituto Interamericano de Derechos Humanos. El Colégio de México,1988 p. 213 – 238. Disponível em: <http://www.iidh.ed.cr>.

SUESS, Paulo. *A Causa Indígena na Caminhada do CIMI: 1972 – 1989*. Petrópolis: Vozes, 1989.

SUESS, Paulo. “*América Latina: da conquista a nova evangelização.*” São Paulo: Ática, 1992.

SUESS, Paulo. *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros*. Ensaio de missiologia. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. *O paradigma da inculturação em defesa dos povos indígenas*. *Revista de Cultura Teológica* II/7 (abr./jun.): 75-87. 1994.

_____. *Povos da madrugada e teologias da tarde: Aproximações a lógicas e práticas dos povos indígenas*. In: SUSIN, Luis Carlos (Org.). *Sarça ardente*. Teologia na América Latina: prospectivas. São Paulo: Soter/Paulinas, 2000, p.265-285.

_____. *“Textos indigenistas: relatórios, monografias, cartas*. Introdução. ed. Loyola. São Paulo. 1982.

_____. *“Em defesa dos povos indígenas: documentos e legislações.”* São Paulo: Loyola, 1980.

TAYLOR, Charles. *Multiculturalismo. Examinando a política de reconhecimento*. Lisboa: Instituto Piaget.1994

TODOROV, Tzvetan. *Os inimigos íntimos da democracia*. Trad. Joana Angélica d’ávila Melo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

TOURAINÉ, Alan. Movimentos sociais e ideologias nas sociedades dependentes. In: Albuquerque, J.A.G. (org.). *Classes médias e política no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 1977

VARNHAGEN *“História geral do Brasil”* (1854).

VERDUM, Ricardo. *Etnodesenvolvimento: Nova/Velha utopia do Indigenismo*. 2006. Tese (Doutorado) - Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas (CEPPAC), Brasília, 2006.

VIVEIROS, Esther de. *“Rondon conta sua vida.”* Rio de Janeiro. Livraria São José, 1958.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo *“O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”* *Revista de Antropologia*. São Paulo, USP, 1992, v. 35, p. 21 -74.

YASHAR, Deborah J. *“Contesting citizenship. Indigenous Movements and democracy” in Latin America. Comparative Politics*. vol 31, nº 1: 23-42 p. 1998.

_____. *Contesting Citizenship in Latin America. The rise of indigenous movements and the postliberal challenge*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005

YASHAR, Deborah J. *“Democracy, Indigenous Movements, and the Postliberal Challenge in Latin America”*. *World Politics* [0043-8871]. Ano: 1999, vol. 52, nº1, p.2.

WEBER, Max. *“Relações comunitárias étnicas”*. In: *Economia e sociedade*. Brasília: Universidade de Brasília, 1994.

WILHELMI, Marco Aparício. *El Derecho de los Pueblos Indígenas a La Libre Determinación*. In: BERRAONDO, Mikel. (Coord.) *Pueblos Indígenas y derechos humanos*. Bilbao: Universidad de Deusto

WRIGHT, Robin. “*Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas do Brasil.*” Campinas

ANEXO A - Documentos do CIMI

1) Nota do CIMI sobre o projeto de emancipação

EMANCIPAÇÃO OU GENOCÍDIO ?

Nessa hora em que todo o país e, inclusive, a opinião pública internacional, protesta contra a monstruosidade do decreto de "emancipação" dos Índios brasileiros, o Boletim do CIMI não poderia se calar sobre o assunto. Não vamos ficar repisando argumentos conhecidos sobejamente pelos responsáveis por essa medida criminosa perpetrada contra os povos indígenas. Os governantes detêm a força. Não podemos sequer sonhar em influir e muito menos modificar suas decisões. Resta-nos o dever de denunciar o crime e responsabilizar seus autores perante a opinião pública. Transcrevemos aqui a nota oficial do Conselho do CIMI sobre o decreto de "emancipação":

NOTA À IMPRENSA

A Diretoria do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), em sua última reunião ordinária do ano de 1978, tomou conhecimento do envio ao Sr. Presidente da República, do Decreto de Emancipação dos Índios.

A unanimidade das associações, entidades científicas, religiosas, personalidades interessadas na questão indígena e os próprios Índios, já repudiaram com veemência os propósitos governamentais de emancipar comunidades indígenas ou indivíduos isolados que apresentem pretensamente os requisitos necessários.

Por que emancipar o Índio agora? Nem um argumento foi apresentado à nação, exceto as intenções do Ministro do Interior e do próprio Presidente da República de emancipar pelo menos um Índio até o final deste governo, convertendo a emancipação em "questão de honra" dos atuais governantes.

Denunciamos repetidas vezes que emancipar os Índios nesse momento equivale a entregar suas terras graciosamente às mãos dos latifundiários. Os Índios não terão condições de defender-se da grilagem ou da execução de dívidas, terminando por serem absorvidos como mão-de-obra barata nas grandes fazendas.

A emancipação, tal como o governo pretende decretar, significa submeter de forma premeditada os povos indígenas a condições de existência que acarretam forçosamente seu extermínio enquanto povos. Para nós, sem meias palavras, esse decreto é a legalização do genocídio.

- 4 -

Não se deve imaginar, porém, que os índios brasileiros serão submetidos a grandes matanças como o foram num passado ainda recente. A época dos bandeirantes e bugreiros já passou. Agora o extermínio dos índios não se fará como fogo dos bacamartes mas com a fria letra da lei. Na medida em que os governantes se arvoraram no direito de "ouvido o índio", emancipar indivíduos, eles não são suspensos sobre a cabeça das lideranças indígenas mais representativas a "Espada de Damocles" da emancipação, deixando inclusive entrever a disposição de enquadrá-los na Lei de Segurança Nacional - como também plantam os germes da desagregação tribal dividindo os índios em emancipados e não-emancipados. Caberia perguntar aos idealizadores de tal medida, o que fizeram das belas palavras de respeito à cultura indígena repetidas na Lei 6001.

Perguntaríamos, igualmente, como puderam 190 mil índios desarmados, vivendo num país de 8 milhões de quilômetros quadrados, cercados por 110 milhões de habitantes, se converter em ameaça à Segurança Nacional, a ponto de exigir a presença do Conselho de Segurança nas decisões sobre a questão indígena?

Os governos anteriores, mesmo pondo em prática uma política contrária aos interesses do índio, não erigiram a agressão às populações indígenas em código de Estado, tal como este.

A conduta dos atuais mandatários do país só é comparável, na história da dominação dos povos indígenas brasileiros à atuação do Marquês de Pombal, cuja consequência mais visível foi o completo desaparecimento dos índios do baixo Amazonas.

Espelho fiel dos métodos de decisão vigentes no Brasil atualmente, o decreto de emancipação - como os "pacotes" anteriores a ele - foi gerado às escondidas da nação, no silêncio dos gabinetes ministeriais. Em lugar de regulamentar o Estatuto do Índio, o Poder Executivo, escudado exclusivamente na força do arbítrio, mantendo à distância todos os setores comprometidos com a causa indígena e deixando o Poder Legislativo completamente à margem das decisões, investe contra o texto da lei com o fito de modificá-la. Caso se concretize tal medida, a opinião pública nacional saberá o nome dos responsáveis. Com efeito, os atuais governantes assumirão igualmente sozinhos a responsabilidade pelas consequências desta medida criminosa.

A prática missionária, porém, nos têm convencido de que os povos indígenas deste país, que souberam encontrar os meios para sobreviver à ferocidade dos caçadores de escravos e resistiram a séculos de dominação, ainda saberão encontrar a resposta a essa nova investida de seus inimigos.

Acreditamos que a eles também concerne a profecia de Isaías que nos apresenta o Senhor como Aquele que "julgará os fracos com equidade, fará justiça aos pobres da terra e ferirá o homem impetuoso com uma sentença de sua boca". (Is. 11,4)

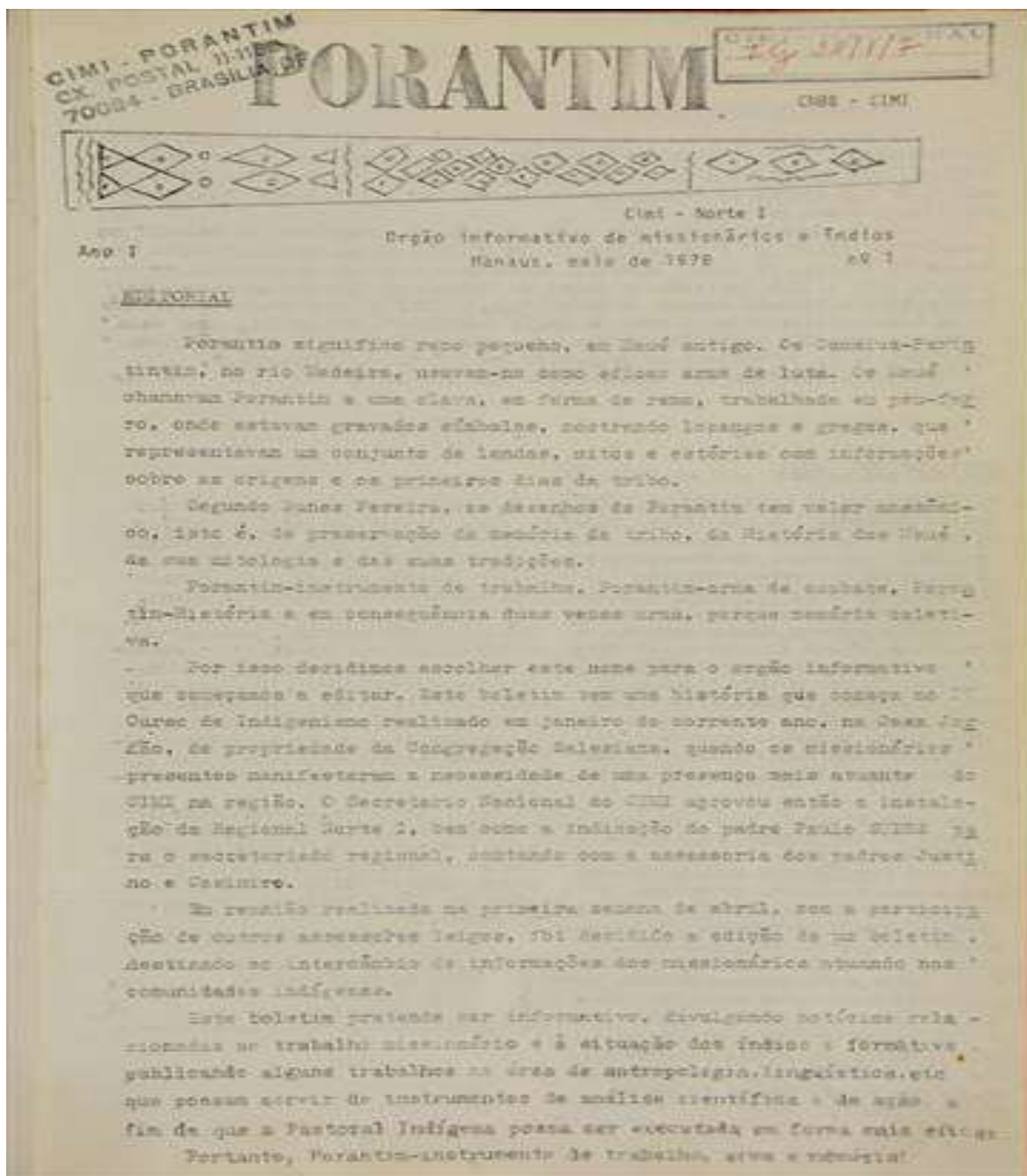
Goiânia, 2/11/1978

Font

e: Boletim do CIMI disponível em:

<http://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=HemeroIndio&PagFis=21168>

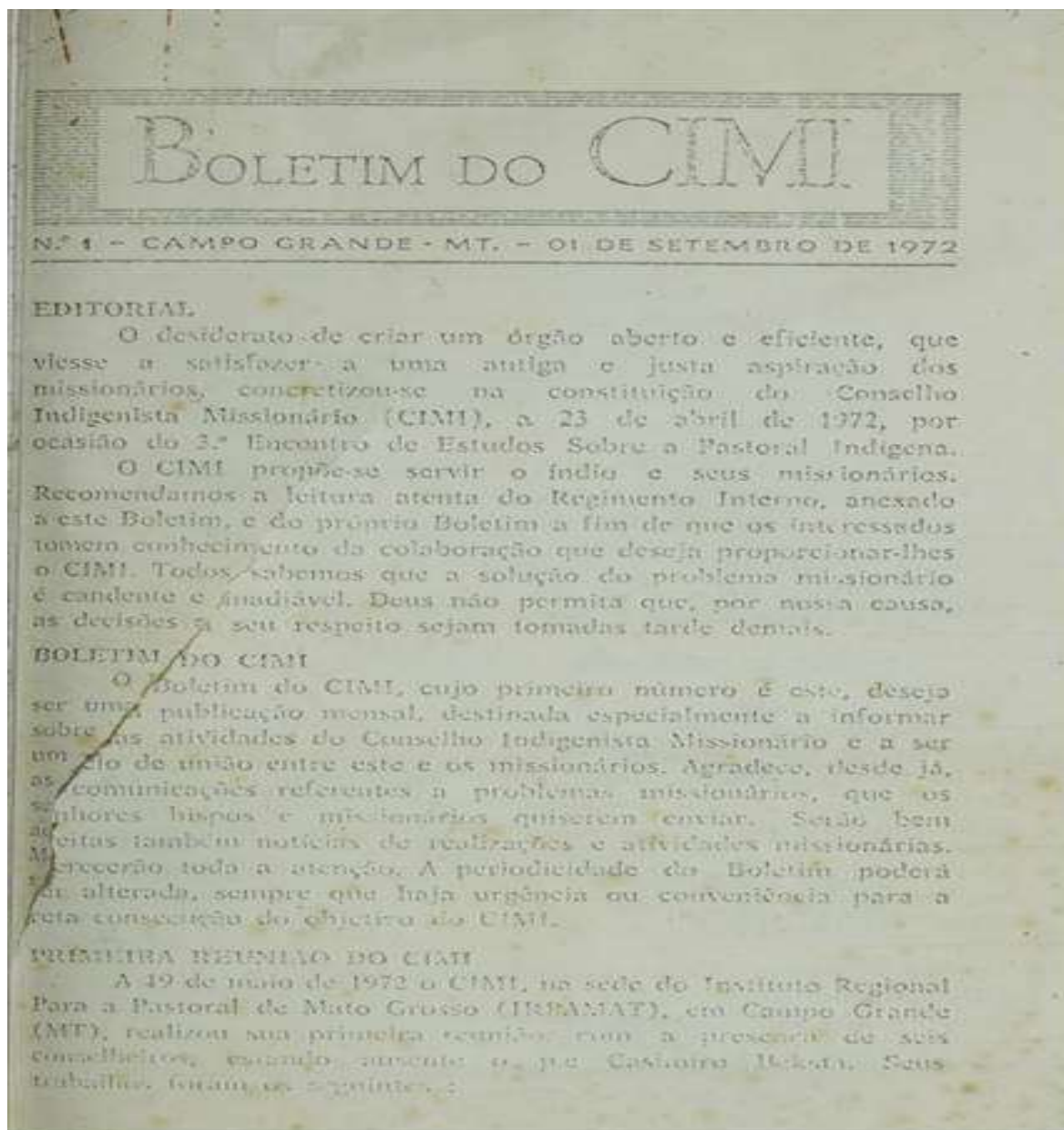
2) 1º Capa do PORANTIM. Maio de 1978



Fonte: Porantim. Disponível em:

<http://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=HemeroIndio&PagFis=21167>

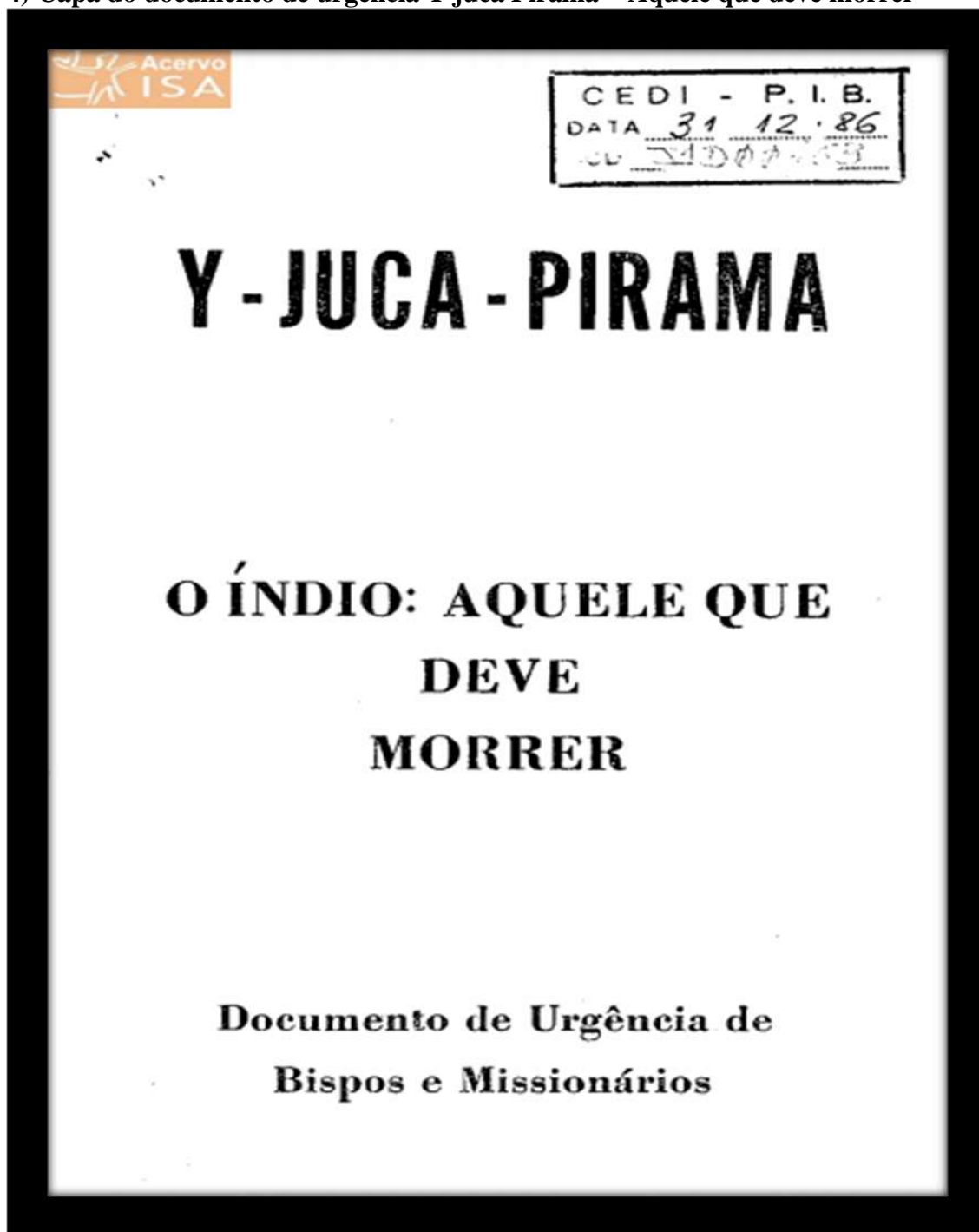
3) Capa BOLETIM do CIMI. Setembro de 1972



Fonte: Boletim do CIMI disponível em:

<http://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=HemeroIndio&PagFis=21168>

4) Capa do documento de urgência Y Juca Pirama – Aquele que deve morrer



Fonte: ISA disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/y-juca-pirama-o-indio-aquele-que-deve-morrer>

ANEXO B - Documentos oficiais e midiáticos da Constituinte

- 1) Proposta unitária da União dos Povos Indígenas (UNI)
- 2) Proposta unitária do Conselho indigenista missionário (CIMI)

1) Capas do Estado de São Paulo e Porantim



FONTE: O Estado de São Paulo e Poratim. Disponível em: disponíveis em:

<http://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=HemeroIndio&PagFis=21167>

<https://acervo.estadao.com.br/pagina/#!/19801121-32422-nac-0009-999-10-not/busca/1980>

Cimi propõe a divisão do Brasil

Um país dividido, "plurinacional". A proposta, apresentada claramente na Diretriz Brasil nº 4 — Ano 0, do Conselho Mundial das Igrejas Cristãs, é o verdadeiro espírito do artigo 1º da emenda popular do Cimi levada anteontem à Constituinte. Diz o artigo: "O Brasil é uma República Federativa e plurinacional..." No parágrafo único do artigo 2º, ficou expli-

cito o objetivo dessa modificação no Direito Constitucional brasileiro: "Os membros das Nações Indígenas possuem nacionalidades próprias, distintas entre si e da nacionalidade brasileira, sem prejuízo da sua cidadania brasileira". O passo seguinte, na emenda popular, é garantir, no artigo 3º, que "as Nações Indígenas são pessoas jurídicas de direito público in-

terno, constituídas por sociedades, comunidades ou grupos étnicos que se consideram segmentos distintos, em virtude de sua continuidade histórica com as sociedades pré-colombianas, da qual têm consciência". Pela emenda, garante-se ao índio o direito de falar sua língua e de praticar, no limite de suas reservas, sua própria justiça. Mas o mais importante é

que, a pretexto de garantir a "forma jurídica" nova das nações indígenas, o Cimi proíbe formalmente a extração de minérios nas áreas por eles habitadas, ou necessárias à preservação de seu patrimônio cultural. O objetivo dos "irmãos do estanho", presente na "sugestão popular nº 001", vinda da Austrália, é confirmada na emenda.



O lobby da Igreja, que levou índios ao Congresso, quer manter o anteprojeto



Pela emenda do Cimi, as "nações indígenas" estão acima da soberania do País

Cada nação indígena, uma justiça

Tal qual anunciado por Antônio Biscardi na reunião cujo "digesto" publicamos, o Conselho Indígena Missionário apresentou sua emenda popular à Assembleia Nacional Constituinte. Se o Cimi não consegue reunir as centenas de milhares de assinaturas que Ortega previa, serve, no entanto, para pôr a nu as reais intenções daqueles que articulam a mudança. É importante ter

em mente que o Brasil é uma República Federativa e plurinacional... Em outras palavras, segundo o Cimi coexistem no território brasileiro muitas nações, conceito dos mais controversos na Ciência Política, no Direito e na própria Geopolítica. No parágrafo único do artigo 2º, pode-se ver qual o objetivo dessa substancial modificação no Direito Constitucional brasileiro: "Parágrafo único —

Os membros das Nações Indígenas possuem nacionalidades próprias, distintas entre si e da nacionalidade brasileira, sem prejuízo da sua cidadania brasileira". O passo seguinte, na emenda popular, é garantir, no artigo 3º, que "as Nações Indígenas são pessoas jurídicas de direito público in-

terno, constituídas por sociedades, comunidades ou grupos étnicos que se consideram segmentos distintos, em virtude de sua continuidade histórica com as sociedades pré-colombianas, da qual têm consciência". Pela emenda, garante-se ao índio o direito de falar sua língua e de praticar, no limite de suas reservas, sua própria justiça. Mas o mais importante é

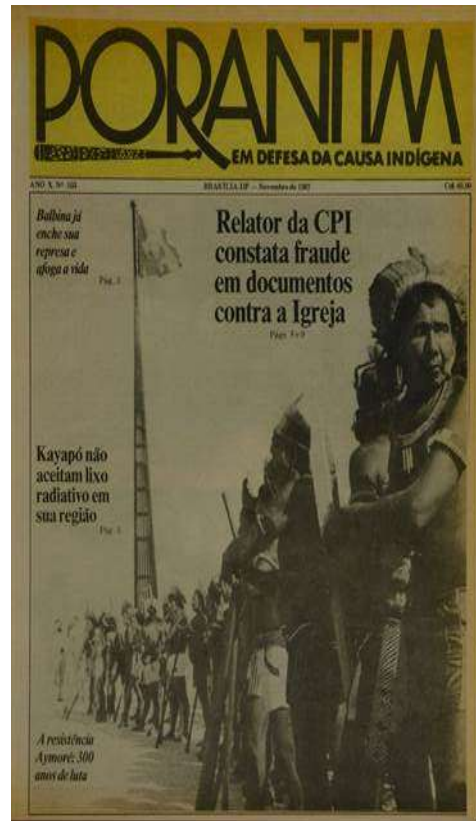
Calha Norte, mais um cavalo de batalha

A Calha Norte tem se constituído o grande cavalo de batalha entre o Cimi e a CNMI, algumas vezes e o governo federal. Que é esse projeto? Não melhor para esclarecer a questão do que recorrer aos documentos oficiais tornados públicos. Em 19 de julho de 1985, o general

Paul Marie I do Cimi, com sede em Manaus. Na "Introdução", pode ler-se: "É fundamental que continuem as manifestações de respeito ao Projeto Calha Norte, pela intensa participação que foi colacionada e pelo interesse que haverá sobre as fronteiras brasileiras". Na página de abertura "Introdução", lê-se: "Dessa forma, os no-

Fonte: O Estado de São Paulo 14 de agosto de 1987. Disponível

em: <https://acervo.estadao.com.br/pagina/#!/19801121-32422-nac-0009-999-10-not/busca/1980>



Indígenas lendo o projeto da Constituinte. 1988



Fonte:Isa: <https://www.socioambiental.org/pt-br>

Indígenas de diversas etnias fazendo vigília no Congresso Nacional durante a Constituinte 1997



Fonte:Isa: <https://www.socioambiental.org/pt-br>

“A Proposta Unitária “Das Populações Indígenas”

Art. 1º São reconhecidas as comunidades indígenas, seus direitos originários sobre as terras que ocupam, sua organização social, seus usos e costumes, línguas e tradições.

Parágrafo Único. A União garantirá a devida proteção, às terras, às instituições, às pessoas, aos bens, à saúde e à educação dos índios.

Art.2º As terras ocupadas pelos índios são inalienáveis, destinadas a sua posse permanente, ficando reconhecidos seus direitos ao usufruto exclusivo das terras, das riquezas naturais do solo, do subsolo, dos cursos pluviais e de todas as utilidades nelas existentes.

§ 1.º São terras ocupadas pelos índios, as por eles habitadas, utilizadas para pesca, caça, extração, coleta, agricultura, outras atividades produtivas, bem como as áreas necessárias à reprodução física e cultural de suas comunidades, segundo seus usos, costumes e tradições, estando incluídas as áreas necessárias à preservação do meio ambiente e do seu patrimônio cultural.

§2.º As terras ocupadas pelos índios pertencem à União, são indisponíveis e inalteráveis à sua destinação. São nulos e extintos e não produzirão efeitos jurídicos os atos de qualquer natureza que tenham por objetivo o domínio, a posse, o uso, a ocupação ou a concessão de terras ocupadas pelos índios ou das riquezas naturais do solo, do subsolo e dos cursos pluviais nela existentes.

§3.º A nulidade e extinção de que trata o parágrafo anterior não dão direito de ação ou indenização contra o poder público ou dos índios. Na terra ocupada pelos índios é vedada qualquer atividade extrativa de riquezas não renováveis, exceto foiceação e garimpagem, quando exercida pelas próprias comunidades indígenas.

§ 4.º Para melhor garantia das terras indígenas, ainda não demarcadas, a União as demará, observado o disposto no § 1º deste artigo.

Art. 3º Os índios, as comunidades indígenas, suas organizações, o Congresso Nacional e o Ministério Público são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa dos direitos indígenas.

§ 1.º A competência para dirimir disputas sobre os direitos indígenas será sempre da Justiça Federal. O Ministério Público tem a responsabilidade da defesa e a proteção desse direito judicial e extrajudicial devendo agir de ofício, ou mediante provocação. A proteção compreende a pessoa, o patrimônio material e imaterial ou interesse dos índios, bem como a preservação e restauração de seus direitos, reparação de danos e promoção de responsabilidade dos ofensores. Em toda a relação contratual de que puder resultar o prejuízo

ao direito dos indígenas será obrigatória a interveniência do Ministério Público sob pena de nulidade.

§ 2.º Os direitos e garantias reconhecidos neste capítulo são diretamente aplicáveis e vincula a todos os poderes públicos. Compete à União, e de forma complementar aos Estados, legislar sobre a garantia dos direitos previstos neste capítulo.

PROPOSTA DE EMENDA POPULAR AO PROJETO DE CONSTITUIÇÃO Capítulo das Populações Indígenas (Proposta apresentada pela União das Nações Indígenas)⁴³²

Art. 1º A sociedade brasileira é pluriétnica.

Art. 2º Os índios gozarão dos direitos especiais previstos neste capítulo, sem prejuízo de outros instituídos por lei.

§ 1º São reconhecidos aos índios a sua organização social, seus usos, costumes, línguas, tradições e seus direitos originários sobre as terras que ocupam.

§ 2º Compete à União a proteção às terras, às instituições, às pessoas, aos bens, à saúde e à educação dos índios.

Art. 3º As terras ocupadas pelos índios são inalienáveis, destinadas à sua posse permanente, independentemente de demarcação, ficando reconhecido o seu direito ao usufruto exclusivo das riquezas naturais do solo e do subsolo, das utilidades nelas existentes e dos cursos fluviais, assegurado o direito de navegação.

§ 1º São terras ocupadas pelos índios as por eles habitadas, as utilizadas para caça, pesca, extração, coleta, agricultura e outras atividades produtivas, e as áreas necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições, incluídas as necessárias à preservação do meio ambiente e do seu patrimônio cultural.

§ 2º As terras indígenas são bens da União, inalienáveis, imprescritíveis e indisponíveis a qualquer título, vedada outra destinação que não seja a posse e usufruto dos próprios índios. §

3º Aos índios é permitida a cata, faiscação e garimpagem em suas próprias terras.

§ 4º Excepcionalmente, a pesquisa e lavra de recursos minerais em terras indígenas poderão ser feitas apenas pela União, em regime de monopólio, com prévia autorização dos índios que as ocupam, quando houver relevante interesse nacional, assim declarado pelo Congresso Nacional para cada caso, provada a inexistência de reservas conhecidas e suficientes para o consumo interno da riqueza mineral em questão em outras partes do território brasileiro.

⁴³² Apud LACERDA, Rosane. Os povos indígenas e a constituinte (1987-1988). CIMI, Brasília (DF), 2008, p.202-203.

§ 5º Nos casos previstos no parágrafo anterior, o lucro resultante da lavra será integralmente revertido aos índios.

Art. 4º A União, no prazo de quatro anos, formalizará o reconhecimento e executará a demarcação das terras indígenas ainda não demarcadas, observado o disposto no § 1º do art. 3º.

§ 1º O disposto no caput não exclui, do reconhecimento e da demarcação pela União, as terras dos índios contactados após o prazo de quatro anos.

§ 2º Ficam vedadas a remoção de grupos indígenas de suas terras e a aplicação de qualquer medida que limite seus direitos à posse e ao usufruto exclusivo.

Art.5º São nulos e extintos e não produzirão efeitos jurídicos os atos de qualquer natureza, ainda que já praticados, que tenham por objeto o domínio, a posse, o uso, a ocupação ou concessão de terras ocupadas pelos índios.

§ 1º- A nulidade e a extinção de que trata este artigo não dão direito de ação ou indenização contra a União ou os índios.

§2º Os atos que possibilitem, autorizem ou constituam invasão de terras indígenas ou restrição ilegal a algum dos direitos aqui previstos, caracterizam delito contra o patrimônio público da União.

Art.6º Os índios, suas comunidades e organizações, o Ministério Público e o Congresso Nacional, são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa dos interesses e direitos dos índios.

Art.7º Ao Ministério Público compete a defesa e proteção dos direitos dos índios, judicial e extra-judicialmente, devendo agir de ofício ou mediante provocação.

§ 1º A proteção compreende a pessoa, o patrimônio material e imaterial, o interesse dos índios, a preservação e restauração dos seus direitos, a reparação de danos e a promoção de responsabilidade dos ofensores.

§ 2º Em toda relação contratual de que puder resultar prejuízo aos direitos dos índios, será obrigatória a interveniência do Ministério Público sob pena de nulidade.

Art. 8º Compete exclusivamente ao Congresso Nacional legislar sobre as garantias dos direitos dos índios.

JUSTIFICATIVA Aos índios devem ser reconhecidos: - O direito, enquanto brasileiros culturalmente diferenciados, as suas formas de organização social; - o direito, enquanto primeiros habitantes do Brasil, às terras que ocupam e a suas riquezas naturais, do solo e do subsolo; - o direito, enquanto vulneráveis sobreviventes de um extermínio e de uma espoliação seculares, a uma proteção especial da União.

PROPOSTA DE EMENDA POPULAR AO PROJETO DE CONSTITUIÇÃO DISPÕE SOBRE AS NAÇÕES INDÍGENAS (Proposta apresentada pelo Conselho Indigenista Missionário)⁴³³

Inclua-se na Constituição Brasileira, onde couber:

Art. 1º O Brasil é uma República Federativa e Plurinacional, constituída, sob o regime representativo, pela união indissolúvel dos Estados, do Distrito Federal e dos Territórios.

Art. 2º São cidadãos brasileiros natos os nascidos no Brasil, independentemente da sua nacionalidade, e filhos de estrangeiros, desde que os pais não estejam a serviço de outro país.

Parágrafo único - os membros das Nações Indígenas possuem nacionalidades próprias, distintas entre si da nacionalidade brasileira, sem prejuízo de sua cidadania brasileira.

Art.3º. As Nações Indígenas são pessoas jurídicas de direito público interno, constituídas por sociedades, comunidades ou grupos étnicos que se consideram segmentos distintos em virtude de sua continuidade histórica com sociedades pré-colombianas, da qual têm consciência.

Art.4º. São reconhecidos às Nações Indígenas os seus direitos originários sobre as terras que ocupam sua organização social, seus usos, costumes, tradições, línguas e autonomia na gestão dos bens e negócios que lhes dizem respeito. Parágrafo único - Compete à União a proteção às terras, às instituições, às pessoas, aos bens, à saúde, e à educação das Nações Indígenas e seus membros.

Art.5º É garantido às Nações indígenas e seus membros o uso oficial de suas respectivas línguas: I - nos municípios limítrofes às suas terras; II - no órgão indigenista da União; III - no Poder Judiciário; IV - no Congresso.

Art.6º É garantida às Nações Indígenas e seus membros escolarização em língua portuguesa e em suas línguas maternas.

Art.7º São bens das Nações Indígenas as terras por elas ocupadas, as riquezas naturais do solo e do subsolo, dos cursos fluviais, dos lagos localizados em seus limites dominiais, os rios que nelas têm nascente e foz, e as ilhas fluviais e lacustres.

§1º São terras ocupadas pelas Nações Indígenas as terras por elas habitadas, as utilizadas para caça, pesca, extração, coleta, agricultura e outras atividades produtivas, e as áreas necessárias á sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições, incluindo as necessárias à preservação do meio-ambiente e do seu patrimônio cultural.

⁴³³ Apud LACERDA, Rosane. Os povos indígenas e a constituinte (1987-1988). CIMI, Brasília (DF), 2008, p.205-207.

§2º Os bens e direitos das Nações Indígenas são gravados de inalienabilidade, impenhorabilidade, imprescritibilidade e inalterabilidade de sua destinação, salvo quanto aos bens móveis, que são alienáveis.

§ 3º É vedada a constituição de usufruto sobre os bens das Nações Indígenas.

§ 4.º São nulos, desprovidos de eficácia e não produzirão efeitos jurídicos os atos de qualquer natureza, mesmo já praticados, que tenham por objeto o domínio, a posse, o uso, a ocupação ou a concessão dos bens imóveis das Nações Indígenas.

§ 5º A nulidade de que trata o artigo anterior não dá direito de ação ou indenização contra o Poder Público ou as Nações Indígenas. § 6º Nas terras ocupadas pelas Nações Indígenas é vedada qualquer atividade extrativa de riquezas não renováveis, exceto cata, faiscação ou garimpagem, quando exercidas pelas próprias Nações Indígenas.

§ 7º Ficam vedadas a remoção das Nações Indígenas de suas terras e a aplicação de qualquer medida que limite seus direitos às mesmas.

Art.8º A União demarcará administrativamente as terras ocupadas pelas Nações Indígenas, observado o disposto no parágrafo primeiro do artigo 7.º, e garantida a participação das Nações Indígenas em todo o procedimento.

Art.9º Compete exclusivamente ao Congresso legislar sobre as garantias aos direitos das Nações Indígenas. Art.10º As Nações Indígenas, suas organizações, o Ministério Público Federal e o Congresso são partes legítimas para entrar em juízo na defesa dos direitos e interesses das Nações Indígenas.

§ 1º Compete à Justiça Federal conhecer e processar as ações que envolvam direitos e interesses das Nações Indígenas.

§ 2º Ao Ministério Público Federal cabe a defesa e proteção destes direitos, judicial e extrajudicialmente, devendo agir de ofício ou mediante provocação.

§ 3º A defesa e proteção compreendem a pessoa, o patrimônio material e imaterial, bem como a preservação e restauração destes direitos, a reparação de danos e promoção da responsabilidade dos ofensores.

Art 11º. A execução da política indigenista, submetida aos princípios e direitos estabelecidos nesta Constituição em relação às Nações Indígenas, será coordenada por órgão próprio da administração federal, subordinado a um conselho de representações indígenas, a serem regulamentados em lei.

Art. 12º. A lei regulamentará a forma e o exercício da representação das Nações Indígenas nos demais poderes do Estado.

Art. 13º. Os atos que possibilitem, autorizem ou constituam invasão de terras das Nações Indígenas ou restrição a algum dos direitos a elas atribuído, ou que atentem contra a integridade física ou cultural das Nações Indígenas e seus membros são crimes inafiançáveis.

Art. 14º. A omissão do Poder Público a algum dos direitos das Nações Indígenas será declarada inconstitucional pelo órgão competente do Poder judiciário, que determinará seu imediato suprimento.

Art. 15º. Os bens, rendas e serviços das Nações Indígenas gozam de plena isenção tributária e para fiscal.

Art. 16º. Os membros das Nações Indígenas são isentos do serviço militar.

JUSTIFICAÇÃO “Nós nascemos primeiro, aqui no Brasil. Hoje temos muitos problemas no meu povo. O povo dos senhores (dos brancos) matava o meu povo! Nós estamos acabando nas mãos de vocês. Vocês têm que respeitar meu povo. Nós é dono da terra. Não me queriam deixar entrar no Congresso. Pediram documento. Minha orelha furada - esse é documento" Raoni Mentuktire. Estas são algumas das frases do discurso que o cacique Raoni Metuyktire fez na Subcomissão da Nacionalidade, da Soberania e das Relações Internacionais, da Assembléia Nacional Constituinte, em 07 de maio de 1987. Desde a chegada dos primeiros europeus, em 1500, os índios passaram a sofrer uma história de opressão que ainda não terminou. Hoje existem cerca de 170 Nações Indígenas diferentes, que sobreviveram ao longo de quase 500 anos. Desde o início da conquista, os índios foram considerados inferiores. Até hoje as leis para os índios, no Brasil, têm por objetivo fazer com que eles deixem de ser índios, tornando-se brancos - como se este fosse o único e melhor destino para eles. As Nações Indígenas que sobrevivem ao longo da história colonial e neocolonial, foram obrigadas a abrir mão de muitos direitos, riquezas e costumes. Contudo, continuam como Nações Indígenas, fundamentalmente diferentes da sociedade não indígena, porém não inferiores a ela. Esta diferença pode-se observar na sua organização social, na sua cultura e nos seus conhecimentos e sua sabedoria sobre a riqueza que precisa ser preservada. Os índios têm direito a uma vida que preserva esta diferença, que é uma riqueza para o país. O Brasil será muito mais brasileiro, se os índios puderem manter-se distintos da sociedade não indígena. Continuar sendo índio não significa deixar de ser brasileiro; os índios são, aliás, os brasileiros mais autênticos. Está na hora de parar a guerra da sociedade não-indígena contra as sociedades indígenas. Isto pode ser feito se ficarem garantidos na Constituição os direitos indispensáveis para que eles possam viver permanecendo índios. Para isto, a melhor fórmula jurídica é a que reconhece que os índios constituem verdadeiras Nações Indígenas, cujos membros possuem nacionalidade própria, sendo todos, porém, cidadãos brasileiros. Este é o

princípio adotado nas Constituições de Espanha e Romênia - entre outras. O reconhecimento constitucional das Nações Indígenas, as suas garantias territoriais, inclusive do subsolo, e o pleno exercício de sua cidadania não ameaçam a integridade física ou a soberania política do Estado Brasileiro, ao qual nacionais não-indígenas e indígenas atualmente se submetem. Além disso, devem ficar garantidos seus direitos originários às terras que ocupam, à sua organização social própria, aos seus costumes, tradições, usos e línguas próprios. Devem ser incluídos na Constituição mecanismos eficientes de defesa destes direitos, e deve ser assegurada a participação das Nações Indígenas em todas as instituições e instâncias onde se tomem decisões que as afetem. Esta proposta de Emenda Popular, inspirada na história e nos anseios indígenas, não somente no Brasil, mas em toda América Latina, confirmada pela palavra da Igreja (Por uma Nova Ordem Constitucional, n 81-83; João Paulo II em Manaus, 10 de julho de 1980), e redigida com base em outras constituições, e em estudos de juristas, antropólogos e documentos internacionais, dará uma dimensão mais justa às relações entre índios e não-índios, abrindo caminho para a paz, a democracia étnica e a verdadeira grandeza do Brasil.