

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
MESTRADO EM HISTÓRIA**

MARIA DO CARMO SENA TEIXEIRA

**IGREJA CATÓLICA E AÇÃO INDIGENISTA
NA AMAZÔNIA CONTEMPORÂNEA:
O CIMI (1972-2000)**

**MANAUS
2008**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
MESTRADO EM HISTÓRIA**

Maria do Carmo Sena Teixeira

**IGREJA CATÓLICA E AÇÃO INDIGENISTA NA AMAZÔNIA
CONTEMPORÂNEA: O CIMI (1972-2000)**

*Dissertação de Mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em História da
Universidade Federal do Amazonas, como
requisito para obtenção do título de Mestre em
História.*

**ORIENTADORA:
Prof.^a Dr.^a Patrícia Maria Melo Sampaio**

**MANAUS
2008**

T266i Teixeira, Maria do Carmo Sena.

Igreja Católica e ação indigenista na Amazônia contemporânea: o CIMI (1972-2000) / Maria do Carmo Sena Teixeira. – Manaus: UFAM, 2008.

135 p. ; 27cm.

Dissertação (Mestrado em História Social) – Instituto de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal do Amazonas - UFAM.

Orientadora: Patrícia Maria Melo Sampaio, Dra.

1. Igreja Católica 2. Povos indígenas 3. Ação indigenista 4. Amazônia I.
Título

Aprovado em 18 de julho de 2008

BANCA EXAMINADORA

**Prof^ª. Dra. Patrícia Maria Melo Sampaio, Presidente
Universidade Federal do Amazonas**

**Prof. Dr. Auxiliomar Silva Ugarte, Membro
Universidade Federal do Amazonas**

**Prof^ª. Dra. Rosa Helena Dias da Silva, Membro
Universidade Federal do Amazonas**

Agradecimentos

Ao longo deste trabalho foram muitas as pessoas que, de forma direta ou indireta, contribuíram com a pesquisa, permitindo que o trabalho fosse realizado. É impossível agradecer aqui a todos que colaboraram, porque o risco de cometer injustiças é demasiado, por isso agradeço de modo especial àqueles que conviveram comigo e estiveram mais diretamente envolvidos na realização do presente estudo.

À Universidade Federal do Amazonas, de modo particular ao Departamento de História pela oportunidade, bem como a todos os professores envolvidos no Programa de Pós-Graduação, em especial aos professores Auxiliomar Ugarte e Hideraldo Lima pelas críticas e sugestões no meu exame de qualificação;

Ao professor Paulo Koguruma, pelas discussões e observações em sala de aula (*in memória*).

À Secretaria Municipal de Educação (SEMED), que, através do Programa “Qualifica”, concedeu licença para realização do estudo;

Aos agentes do CIMI que me acolheram com carinho e disponibilidade no fornecimento da documentação e de todo material de que precisava. Agradeço, de modo particular, ao coordenador do Regional Norte I, Guenter Francisco Loebens, pelas conversas e informações importantes sobre o Regional, a Noeli de Almeida e Edgar Sponton, sempre solícitos no apoio à pesquisa;

Aos colegas da turma que constantemente contribuíram e incentivaram com as discussões e o apoio no decorrer da pesquisa;

Aos meus familiares e amigos pelo carinho e apoio;

Ao amigo Mateus Coimbra, pelo apoio e pela revisão final do texto;

À minha orientadora, Patrícia Maria Melo Sampaio, pela disponibilidade, paciência, confiança e atenção em todos os momentos, muito obrigada;

A todos os povos indígenas do Brasil, em particular os que habitam no Regional Norte I, que abrange os estados do Amazonas e Roraima, pela luta e resistência na defesa de seus direitos.

AGRADEÇO

Enquanto o Brasil real não assumir, com a devida lucidez e honestidade, sua trajetória indígena e indigenista – antiindígena secularmente, na política oficial – este país, pluricultural, pluriétnico, plurinacional, não estará em paz com sua consciência, ignorará sua identidade e carregará a maldição de ser – oficialmente – etnocida, genocida, suicida.

Dom Pedro Casaldáliga

Resumo

Este trabalho se propõe a investigar a pastoral indigenista da Igreja Católica no território brasileiro, e, de modo particular, na região Amazônica, tendo como foco principal a ação pastoral do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), órgão diretamente ligado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). Trata-se de uma análise histórica da atuação do CIMI, enquanto instituição religiosa que está a serviço dos povos indígenas desde 1972, quando foi criado. Em três capítulos, ele analisa, de forma crítica, a gestação, criação, estruturação e funcionamento do CIMI; sua articulação com as diversas etnias, focando sua atenção no Regional Norte I, área formada pelos estados do Amazonas e Roraima, onde está concentrado o maior número de povos indígenas do Brasil; os conflitos envolvendo esses povos, principalmente em função da terra. A pesquisa se fundamenta em fontes bibliográficas e documentais, das quais o Boletim do CIMI e o jornal Porantim, veículos de comunicação da entidade, são os principais representantes.

Palavras-chave:

Igreja Católica; povos indígenas; ação indigenista; missão; Amazônia

Abstract:

This study has the purpose of investigating the Catholic Church's indigenist pastoral inside the Brazilian territory, and, in particular way, inside the Amazonian region, having as main focus the pastoral action of the Conselho Indigenista Missionário (Missionary Indigenist Council,) – CIMI, an institution directly regarded to the Confederação Nacional dos Bispos do Brasil (Brazilian Bishops' National Confederation,) – CNBB. It consists in a historical analysis over CIMI's actions as a religious institution in service of indigenous peoples since 1972, when it was created. Along three chapters, this study critically analyzes CIMI's management, creation, structure, and operation; its approach facing different ethnic groups, highlighting the Regional Area North I (Regional Norte I), an area that concerns to Amazonas and Roraima states that is the Brazil's highest indigenous peoples concentration; the conflicts these peoples are involved in, especially the territorial ones. The research is fundamentally based on bibliographic and documental sources, being the CIMI Journal and the Porantim newspaper – communicative channels for this institution – the most important ones.

Keywords:

Catholic Church; indigenous peoples; indigenist action; mission; Amazonian

Siglas utilizadas

ACB – Ação Católica Brasileira

ANAS – Articulação Nacional de Auto-Sustentação

ANDRI – Articulação Nacional de Diálogo Religioso e Inculturação

CEBs – Comunidades Eclesiais de Base

CELAM – Conselho Episcopal Latino-Americano

CENESC – Centro de Estudo do Comportamento Humano (hoje CENESCH)

CGTT – Conselho Geral da Tribo Ticuna

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

CIR – Conselho Indígena de Roraima

CMPI – Conselho Mundial dos Povos Indígenas

CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil

COIAB – Confederação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira

COIACA – Coordenadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazônica

CPT – Comissão Pastoral da Terra

CTL – Comissão da Teologia da Libertação

FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

INESP – Instituto de Estudos Sócio-Econômicos

JAC – Juventude Agrária Católica

JEC – Juventude Estudantil Católica

JIC – Juventude Independente Católica

JOC – Juventude Operária Católica

JUC – Juventude Universitária Católica

MEB – Movimento de Educação de Base

OPAN – Operação Anchieta (agora Operação Amazônica Nativa)

SPI – Serviço de Proteção ao Índio

Sumário

Introdução	11
Capítulo I : Igreja Católica e ditadura militar: a emergência de uma ação indigenista	16
As décadas de 1960 -1970: “Que País é esse”?	18
Faces de uma Igreja no contexto da ditadura militar	27
Movimentos no interior da Igreja	36
Construindo uma ação indigenista: o CIMI	40
Capítulo II : o CIMI no cenário indigenista nacional	50
O surgimento do CIMI	51
Bases estruturais e funcionamento do CIMI	56
Assembléias: metas e linhas de ação	67
Dimensões prioritárias de atuação do CIMI	72
O CIMI e sua relação com a CNBB	86
Articulações entre o CIMI e os povos indígenas	88
Capítulo III : o CIMI na Amazônia Contemporânea - Regional Norte I	95
Os povos indígenas do Regional Norte I no contexto sociopolítico pós 64	96
A criação do Regional Norte I	105
Estruturação e funcionamento do Regional Norte I	109
As etnias: articulações com o CIMI Regional Norte I	115
Conclusão:	124

Referências documentais e bibliográficas	128
I - Fontes	128
II – Bibliografia	130

Introdução

A gente não pode, quando se trata de justiça ou injustiça, assumir uma posição neutra. Você tem de mostrar aquilo que está pensando e não há meio termo. Ou uma coisa é justa ou não é. Acho que a Igreja tem de se posicionar. Isso custa, às vezes (...).

Dom Erwin Krauther

Este comentário feito por dom Erwin Krauther, presidente do Conselho Indigenista Missionário, o CIMI e bispo do Xingu (PA), quando esteve reunido na XVIII Assembléia da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, a CNBB, realizada no ano de 1980, chamava a atenção para a postura da Igreja diante da problemática da terra no território nacional. Ele se referia ao compromisso que a Igreja Católica brasileira acabara de assumir em relação à propriedade da terra, ou seja, a Igreja precisava se posicionar de forma concreta diante da situação de violência e injustiça vivida por grande parcela da população no campo, por isso os debates em torno dessa questão, feitos pela Comissão Pastoral da Terra, a CPT, contribuíram para que a Igreja, por meio da CNBB, definisse seu posicionamento no que se referia aos problemas de terra, assunto prioritário dessa Assembléia. Os bispos aí reunidos comprometeram-se em “denunciar situações abertamente injustas e violências em áreas de nossas dioceses e prelazias e combater as causas geradoras de tais injustiças e violências”¹.

Por muitas vezes a Igreja foi acusada não apenas de se omitir, mas de ser colaboradora do Estado. Conforme dom Krauther, a Igreja precisava tomar uma atitude. As agressões praticadas contra camponeses, sem ou com pouca terra, bem como contra a população indígena, levou a CNBB a elaborar o documento “Igreja e Problemas da Terra”, dando um passo significativo rumo à defesa de direitos à propriedade da terra, visto como defesa da própria vida. Contudo, até a década de 70 esse assunto era visto com reserva por setores tradicionais da Igreja, gerando divergências entre a própria CNBB e a CPT. Em 1976, a CPT foi convocada, junto com o CIMI,

¹ Porantim, n. 79. CIMI/Brasília, setembro de 1985, p. 7.

a dar explicação, junto ao Conselho Permanente da CNBB sobre sua forma de atuação e organização em relação ao que ocorria no País com relação ao direito e uso da terra².

Mas afinal, o que significava na prática, “a Igreja tem de se posicionar” e o que ela, enquanto instituição religiosa, fez para assumir uma postura diferente, principalmente em direção aos índios e seus muitos problemas? No decorrer de nosso trabalho, nossa discussão terá o intento de responder a esta indagação, bem como a alguns corolários que dela advém.

A Igreja Católica e os povos indígenas estão no centro de nossa pesquisa, por isso quando este trabalho começou a ser pensado, no ano de 2004, no Curso de Especialização em História e Historiografia da Amazônia, na Universidade Federal do Amazonas (UFAM), elaboramos e defendemos o projeto de pesquisa intitulado: “Religião e Missão: o CIMI e os povos indígenas da Amazônia”, cujo objetivo era analisar criticamente o processo de atuação do CIMI, a partir da nova prática missionária de evangelização junto aos índios, ou seja, a inculturação.

Em 2006, por meio do curso de mestrado, oferecido por esta universidade, voltamos à pesquisa, porém, à medida que fomos nos defrontando com os documentos produzidos em torno dessa questão, iam surgindo muitas inquietações e dificuldades com relação às fontes e, inclusive, de tempo, por isso, ao longo do curso, redimensionamos o objeto de nosso estudo, sem contudo, abandonar completamente o tema da missionação e os índios, de forma que saímos do campo teológico e ingressamos na discussão da história institucional do CIMI, tendo como recorte temporal o ano de 1972, quando ele foi criado, até o final dos anos 90, por volta das discussões e comemorações dos quinhentos anos de “descobrimento” e evangelização do Brasil, fato que envolveu muitas discussões em torno da Igreja e dos índios.

Nosso trabalho pretende discutir e analisar o processo de constituição, formação e inserção da Igreja Católica brasileira no campo indigenista. Nossa abordagem, responde apenas por uma ação pastoral diretamente vinculada à estrutura eclesial nacional, cuja atenção estará focada sobre a Pastoral Indigenista, a partir do Conselho Indigenista Missionário, criado em 1972, como órgão ligado à CNBB. No centro de nosso trabalho está a formação, estruturação e atuação do CIMI enquanto instituição religiosa inserida no campo indigenista, pensado a partir das novas diretrizes eclesiais, mais precisamente, do Concílio Vaticano II (1962-1965) e da Conferência de Medellín (1968). Contudo, nosso argumento está na tese de que a inserção missionária no mundo indígena deve ser pensada também levando-se em conta as graves denúncias de agressão

² Instituto Nacional de Pastoral (org.). *Presença Pública da Igreja no Brasil: jubileu de ouro da CNBB – 1952-2002*. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 336.

e morte contra os povos indígenas, inclusive por missionários que atuavam nas áreas indígenas por meio das missões tradicionais, mais especificamente, no documento de Barbados I (1971). Tentaremos entender o que essa nova experiência missionária, pensada a partir das mudanças que estavam acontecendo fora e no interior da Igreja, significava para os missionários diretamente envolvidos na missão enquanto agentes da Igreja e como eles foram se inserindo na problemática indígena.

Para realização do trabalho nos debruçamos sobre duas fontes principais que provêm de origens distintas. A primeira, na qual está fundamentada a maior parte da discussão e da argumentação aqui analisada, faz parte das fontes documentais: são inúmeros documentos produzidos, em sua grande maioria, no interior do próprio CIMI e da Igreja Católica. O fato de o nosso trabalho estar inserido na história do tempo presente nos coloca diante de algumas dificuldades que se impõem, principalmente em relação ao movimento de agentes e das fontes, que, no momento de nosso trabalho, estão sendo produzidos. Por isso nos dedicamos com afincado e muito cuidado à seleção e classificação da documentação que consideramos como relevante e significativa para produção de nosso estudo.

Além das fontes documentais, elegemos situações concretas de observação e depoimentos feitos diretamente no campo da pesquisa. Por causa da organização do CIMI, feita em escala nacional e regional, priorizamos o contato direto com o Regional Norte I, sediado em Manaus, responsável pela atuação do CIMI nos estados do Amazonas e Roraima, onde a pesquisa foi realizada. Nossa atenção especial ao Regional Norte I se deve a dois fatos que estão diretamente interligados: o primeiro diz respeito ao interesse direto sobre a problemática indígena brasileira, que há muito vinha chamando nossa atenção pelo agravamento dos conflitos, principalmente com a implantação do regime militar, de modo particular na Amazônia; o segundo fato se deve à importância que esta área representa para o CIMI, porque concentra a maior parte dos grupos indígenas do País e em função dos muitos conflitos e situações de violência e morte aos quais estão submetidos muitos índios desta região.

Assim, tendo o CIMI e os povos indígenas definidos como objeto de nossa pesquisa, partimos para o campo de trabalho. A sede do Regional, em Manaus, foi colocada a nossa disposição para realização da pesquisa. Nela tivemos contato direto não só com a documentação, mas também com os missionários que integram o quadro responsável pela atuação do CIMI e que

fazem parte da equipe que trabalha na sede, como o coordenador do Regional, Guenter Francisco Loebens, e outros membros do Regional.

Apesar de a sede do Regional não ter colocado nenhum obstáculo quanto ao acesso à documentação e outras fontes, tivemos dificuldades para encontrar o Boletim Regional Trocano, que começou ser editado no início dos anos 80 até ao final da primeira metade dos anos 90. Depois de muita garimpagem encontramos apenas alguns exemplares do ano de 1989 até 1992. Conforme o coordenador do Regional, todos os números deveriam estar na sede, mas infelizmente não encontramos em nenhum local que nos foi indicado, talvez em virtude da organização do acervo ou até da dispersão das fontes.

Além da sede Regional do CIMI, visitamos a Biblioteca e os acervos da Faculdade Salesiana Dom Bosco e o Centro de Estudos do Comportamento Humano (CENESC), Instituto Superior da Igreja Católica, que também nos foi colocado à disposição para realização da pesquisa³.

Assim, o trabalho que concluímos e apresentamos está dividido em três capítulos, em que discutimos e analisamos os seguintes assuntos com os referidos títulos:

O Capítulo I tem como título “Igreja Católica e ditadura militar: a emergência de uma ação indigenista”. Nele traçamos uma abordagem geral de como e por que a Igreja Católica resolveu desenvolver uma ação indigenista no início dos anos 70. Para esse fim, analisamos o contexto histórico dos anos 60 e 70, quando a Igreja e os militares estiveram diretamente envolvidos nos muitos conflitos que envolveram os povos indígenas brasileiros, além das mudanças que vinham ocorrendo no interior da Igreja e das novas diretrizes apontadas pelos documentos do Vaticano II e de Medellín, a fim de que possamos melhor compreender o surgimento do CIMI.

O Capítulo II tem como título “O CIMI no cenário nacional”. Nele fazemos uma análise da história do Conselho Indigenista Missionário na sociedade brasileira, responsável pela ação indigenista da Igreja Católica desde sua criação em 1972. Nossa abordagem destaca sua criação, estruturação e funcionamento no contexto da ditadura militar, suas linhas e metas de ação que passaram a ser definidas com a realização da I Assembléia Geral da entidade, a partir de 1975, além da atuação e das articulações com os povos indígenas e com outras entidades, principalmente em momentos importantes, como durante o processo constituinte. Abordamos

³ Agradecemos aos dois institutos pela acolhida generosa e pela disponibilidade em nos fornecer as fontes necessárias de que dispunham para a pesquisa.

ainda a relação que a entidade mantém com a CNBB e com os povos indígenas com os quais ele atua⁴.

O Capítulo III traz como título “O CIMI no Regional Norte I”. Fazemos, aqui, uma análise da história do Regional Norte I, área formada pelos estados do Amazonas e Roraima, com sede em Manaus. Nosso intento é compreender o processo de criação, estruturação e atuação da entidade numa região de grande concentração de comunidades indígenas e de grandes conflitos e violências, principalmente na década de 70 e, posteriormente, procuramos compreender como ele foi se relacionando e se articulando com as diversas etnias que fazem parte dessa imensa área e que estão, muitas delas, localizadas em áreas onde atuam as prelazias e as dioceses da Igreja Católica.

Esse cenário que envolve as relações entre Igreja Católica e povos indígenas, construídos por meio da atuação do CIMI, permeia toda discussão e análise de nosso trabalho, o qual submetemos à apreciação e avaliação. Entretanto, ele não se pretende acabado, almeja ser uma fagulha a mais nesta caminhada de buscas, de reflexão, nessa relação tão complexa e essencialmente multicultural.

Portanto, esperamos que nossa pesquisa contribua para ampliar a discussão e a reflexão sobre a relação entre a instituição eclesial e povos indígenas, não se prendendo apenas à dimensão religiosa, mas indo além, numa abrangência maior de cunho sócio-político-cultural. Apesar das mudanças que constantemente ocorrem na visão da sociedade, dos sujeitos, nas relações e nos paradigmas, as grandes questões que dão vida e impulsionam a elaboração de trabalhos como este, permanecem como desafio a ser enfrentado.

⁴ Por estar diretamente vinculado à CNBB e para uma melhor compreensão da política missionária, por muitas vezes se fez necessário analisar algumas atividades e funcionamento do CIMI como um elo, em que Igreja e CIMI parecem se complementar, enquanto instituição religiosa.

**Capítulo I: Igreja Católica e ditadura militar: a emergência de uma
ação Indigenista**

(...) sacudida a Igreja missionária pela profecia agnóstica dos antropólogos de Barbados e pelas matanças da ditadura... não dava mais para seguir catequizando compulsoriamente. Não se podia seguir dando cultura ocidental importada por Evangelho supracultural e macroecumênico.

Dom Pedro Casaldáliga

Pensar o cenário político brasileiro dos anos de 1960 e 1970 é praticamente impossível sem levar em conta um redemoinho de imagens que compõe esse cenário. O rápido processo de transformação pelo qual a sociedade brasileira passou, a partir da década de 60, afetou diretamente a vida da população como um todo. Nesse período, mudanças significativas ocorrem não apenas no contexto da Igreja Católica mundial e brasileira, mas também no contexto sociopolítico do Brasil, destacando-se o regime militar, implantado com o golpe civil e militar em 31 de março de 1964, estendendo-se até o ano de 1985.

A intervenção militar no processo político brasileiro provocou profunda transformação no setor sociocultural e, conseqüentemente, na conduta humana. Foram anos duros, difíceis, de crises, de desrespeito aos direitos humanos e sociais e também de intensa efervescência política e mobilização popular. Diversos sujeitos e instituições fizeram parte de movimentos e ações que culminaram em lutas, protestos e denúncias contra os abusos do governo ditatorial. Nesse sentido, pretendemos fazer uma análise da atuação da Igreja Católica enquanto instituição religiosa presente na sociedade brasileira, seus movimentos, articulações, diálogos e até seus silêncios diante dos fatos, dos acontecimentos da época. Pretendemos ainda, enfatizar alguns aspectos dos movimentos sociais e das experiências missionárias nascidos no seio da Igreja Católica nesse período como as pastorais sociais: as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), a Comissão da Teologia da Libertação (CTL), a Comissão Pastoral da Terra (CPT), o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e outros. O foco principal de nosso trabalho, contudo, é o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), órgão diretamente vinculado à mais alta instância da Igreja Católica brasileira, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB).

E, para melhor compreensão, faremos referências gerais que situem o Conselho no contexto de mudanças e transformações vividas pela Igreja e pela sociedade brasileira, a partir da

segunda metade do século XX. Nossa abordagem pretende destacar também aspectos dessas mudanças que propiciaram a tomada de posição da Igreja para a concepção de experiências pastorais, especialmente *como e por que* ela passa a desenvolver uma pastoral indigenista no Brasil, tarefa para a qual o CIMI tornara-se “(...) um representante indiscutível da instituição eclesiástica no âmbito da *política indigenista*”⁵.

Diante desse quadro, faz-se necessário definir alguns conceitos que aparecem com frequência no objeto de nossa pesquisa, entre eles o de indigenismo, ação e política indigenista que, de acordo com Antônio Carlos de Souza Lima, podem ser definidos como:

Assim, pode-se considerar indigenismo o conjunto de idéias (e ideais, i.e., aquelas elevadas à qualidade de metas a serem atingidas em termos práticos) relativas à inserção de povos indígenas em sociedades subsumidas a Estados nacionais, com ênfase especial na formulação de *métodos* para o tratamento das populações nativas, operados, em especial, segundo uma definição do que seja *índio*. A expressão *política*

indigenista designaria as medidas práticas formuladas por distintos poderes estatizados, direta ou indiretamente incidentes sobre os povos indígenas⁶.

E, de acordo com o CIMI, com base em estudos antropológicos, indigenismo e ação indigenista significa, o conjunto de valores, normas e ações práticas que o governo ou organizações não-governamentais adotam em relação aos povos indígenas, ou seja, tudo aquilo que é adotado externamente aos povos indígenas, e que norteiam o modo de agir daqueles que atuam junto a esses povos.

As décadas de 1960 e 1970: “Que País é esse”?

Historicamente, as duas primeiras décadas da segunda metade do século XX ficaram marcadas no Brasil pela entrada dos militares no cenário político nacional. Com a instauração do regime militar, em 31 de março de 1964, os conspiradores civis e militares, com o apoio do

⁵ RUFINO, Marcos Pereira. *Ide, portanto, mas em silêncio: faces de um indigenismo missionário católico heterodoxo*. São Paulo: USP. Tese de doutoramento, 2002, p. 95.

⁶ LIMA, Antônio de Souza Carlos. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1995, pp. 14-15.

governo norte americano, derrubaram o regime civil brasileiro. Dessa forma, iniciou-se um ciclo militarista autoritário que entrou pelos anos 80⁷. Conforme Coggiola, a influência norte-americana esteve presente em todos os países da América Latina onde desencadearam golpes de Estado. Seu apoio tinha como finalidade conter a onda revolucionária e o comunismo, e, no caso brasileiro, os representantes americanos chegaram a afirmar “(...) ser a democracia ‘incapaz de conter o comunismo’”⁸. A partir daí, a população brasileira passou a viver sob a égide da ditadura militar com total falta de liberdade e democracia. No combate à ofensiva comunista, os militares encontraram - nos setores mais reacionários dos partidos e instituições brasileiras - importantes aliados como a Igreja Católica. Logo após o golpe, a Comissão Central da CNBB, em declaração oficial afirmou:

O Brasil foi há pouco cenário de graves acontecimentos que modificaram profundamente os rumos da situação nacional. Atendendo à geral e angustiosa expectativa do povo brasileiro, que via a marcha acelerada do comunismo para a conquista do poder, as Forças Armadas acudiram em tempo e evitaram que se consumasse a implantação do regime bolchevista em nossa terra. (...) De uma a outra extremidade da pátria, transborda dos corações o mesmo sentimento de gratidão a Deus pelo êxito de incruento de uma revolução armada (...) e nos livrou do perigo comunista, agradecemos aos militares que, com grave risco de suas vidas, se levantaram em nome dos supremos interesses da nação, e gratos somos a quantos concorreram para libertarem-na do abismo iminente⁹.

Esse pronunciamento, feito no dia 02-06-1964, deixa claro o posicionamento da Igreja Católica brasileira em relação ao golpe militar deflagrado em 1964. Ela se coloca como porta-voz do povo brasileiro, agradecendo a Deus e aos militares que, com graves riscos de suas vidas, se levantaram em nome dos interesses da nação, livrando o País da ameaça revolucionária. Esse sentimento de gratidão expressa o apoio da Igreja ao novo governo. Em tom forte, ela apresenta e defende o governo militar como esperado com expectativa, alívio e esperança pelo povo brasileiro e, em tom de gravidade, chama a atenção da sociedade para o perigo iminente, ou seja, o comunismo.

⁷ Neste trabalho fazemos apenas referências gerais à ditadura militar, porque a Igreja Católica está inserida nesse contexto histórico. Pretendemos compreender os movimentos e as articulações do catolicismo com os acontecimentos da época, durante a qual posições, ações, lutas e mudanças foram vividas pela Igreja, além de seus silêncios diante de fatos e do surgimento de vários movimentos sociais e experiências missionárias das quais o CIMI também é uma realidade.

⁸ COGGIOLA, Osvaldo. *Governos militares na América Latina*. São Paulo: Contexto, 2001, p. 11.

⁹ Comunicado mensal da Comissão Central da CNBB, 02 de junho de 1964.

Diante dessa questão nos interessa saber: Que País é esse? Que Igreja é essa? Como ela se comporta ao longo do governo autoritário? Quais as orientações que permeiam sua ação durante esse processo e que lhe conduz à inserção no mundo social e indígena? Ao longo deste trabalho pretendemos responder a essas indagações.

Podemos perceber, através da historiografia¹⁰, que o governo constitucional de João Goulart (1961-1964) estava envolvido em uma crise política, resultante do plano de reformas, que, entre outras medidas, previa a reforma agrária e reformas políticas. Havia uma pressão muito forte dos sindicatos pelas “reformas de base”, das Ligas Agrárias pela reforma agrária, de uma Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) para investigar os ganhos das empresas multinacionais instaladas no País; além disso, havia muitas críticas de seus opositores contra os projetos de reformas e iniciativas governamentais. Vários membros do episcopado pronunciavam-se em favor da reforma agrária e da questão rural, embora eles temessem o avanço comunista. Conforme Matos, “(...) em muitos casos não foi tanto a questão da pobreza que fez a Igreja agir no campo, mas sim a politização da pobreza por forças alheias à sua influência”¹¹, ou seja, as massas rurais estavam sendo mobilizadas por elementos de esquerda, e a Igreja temia que os comunistas tomassem as rédeas do campo. Em outras palavras, o sindicalismo camponês ameaçava escapar ao controle do governo, e a mobilização das massas rurais por forças da esquerda, de certa forma, fez a Igreja se posicionar em relação aos problemas do campo e reivindicações sociais em curso.

Diante desse cenário desfavorável aos interesses econômicos, a intervenção militar se fez presente, conforme nos diz Coggiola, “para cumprir a missão de restaurar no Brasil a ordem econômica e financeira e tomar urgentes medidas destinadas a drenar o bolsão comunista, cuja purulência já se havia infiltrado não só na cúpula do governo, mas nas suas dependências administrativas”¹².

Pouco antes do golpe, a Igreja Católica, junto com outras entidades, promoveu em São Paulo, no Rio de Janeiro e outras grandes capitais manifestações populares de cunho

¹⁰ Conferir: COGGIOLA, Osvaldo. *Governos militares na América Latina*. São Paulo: Contexto, 2001. MATOS, Henrique Cristiano José. *Nossa História: 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil*. Tomo 3. São Paulo: Paulinas, 2003. FERREIRA, Jorge e DELGADO, Lucília de Almeida Neves. *O tempo da experiência democrática de 1945-1964 e O tempo da ditadura: regime militar e movimentos sociais em fins do século XX (O Brasil Republicano; v. 3 e 4)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. BANDEIRA, Moniz. *O governo João Goulart: as lutas sociais no Brasil – 1961-1964*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978.

¹¹ MATOS, Henrique Cristiano José. *Nossa História: 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil*. Tomo 3. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 136.

¹² COGGIOLA, Osvaldo. *Governo militares na América Latina*. São Paulo: Contexto, 2001, p. 13.

anticomunista “em nome da fé”: as “Marchas da Família com Deus pela Liberdade”. De certa forma, esse acontecimento, que reuniu centenas de milhares de pessoas e que fez duras críticas ao presidente João Goulart, desestabilizou o governo civil¹³ e selou o apoio da Igreja ao golpe, e, em consequência, ao regime militar.

En 1964, os católicos, encabezados por el clero y por las autoridades religiosas, manifestaron masivamente en las grandes ciudades del país bajo el estandarte de la fé, con ocasión de las “Marchas de la Família, com Dios y por la Libertad”. De esta manera, contribuyeron en muy buena medida a la desestabilización del régimen civil, que finalmente fue derrocado por un golpe militar el 31 de marzo. En su inmensa mayoría, los católicos acogieron con gran satisfacción la “revolución” redentora¹⁴.

Nesse momento, setores tradicionais da Igreja empenhavam-se para barrar o comunismo. Apesar de defender a reforma agrária, os planos reformistas do governo eram vistos por um grupo de bispos e padres como sendo manipulados pelas idéias socialistas e pelos comunistas infiltrados no País e acreditavam que era “uma forma camuflada de introduzir no Brasil uma revolução comunista ao estilo cubano”¹⁵. Conforme Bandeira, as críticas não eram exatamente contra as reformas de base, havia um profundo apelo religioso cujo objetivo era atingir o sentimento das pessoas contra o perigo que rondava o governo¹⁶. Nesse sentido, o golpe era visto por muitos brasileiros com certo alívio e esperança. Havia uma certa euforia da sociedade em relação ao novo governo.

No entanto, imediatamente após o golpe, o governo militar foi mostrando a cara do regime e o seu significado. “Os militares, associados aos interesses da grande burguesia nacional e internacional, incentivados e respaldados pelo governo norte-americano, justificaram o golpe como ‘defesa da ordem e das instituições contra o perigo comunista’”¹⁷. O capital nacional e o internacional impunham-se para derrubar todas as barreiras à sua expansão garantindo, assim,

¹³ FERREIRA, Jorge e DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. *O tempo da experiência democrática: da democracia de 1945 ao golpe civil-militar de 1964* (O Brasil Republicano; v. 3). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 386.

¹⁴ MARIN, Richard. *Dios contra César o las metamorfosis del catolicismo brasileno bajo el régimen militar* (1964-1985). História Crítica, n. 24. Bogotá: Universidad de Los Andes, 2003.

¹⁵ Conferir: *Presença Pública da Igreja no Brasil (1952-2002): jubileu de ouro da CNBB*. Instituto Nacional de Pastoral (org.). São Paulo: Paulinas, 2003, p. 43.

¹⁶ BANDEIRA, Moniz. *O governo João Goulart: as lutas sociais no Brasil – 1961-1964*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978, p. 166.

¹⁷ HABERT, Nadine. *A década de 70: apogeu e crise da ditadura militar brasileira*. Princípios. São Paulo: Ática, 2001, p. 8.

condições favoráveis à nova fase de expansão e acumulação capitalista. Dessa forma, o regime militar brasileiro manteve estreita relação com a burguesia nacional e internacional¹⁸.

Assim, com a derrubada do governo constitucional de João Goulart, os militares, com base na Doutrina de Segurança Nacional¹⁹, tornaram-se os dirigentes hegemônicos do Estado, afastando da cena política qualquer participação e decisão dos civis, que se tornaram meros coadjuvantes no processo político. Nesses longos anos de governo, o aparelho militar passou a exercer uma multiplicidade de funções políticas e administrativas e, logo após o golpe, os intervencionistas trataram de estabelecer os dispositivos autoritários que passaram a reger a vida política e administrativa do País, através dos Atos Institucionais, começando pelo de número 1, datado de 9 de abril de 1964.

Desde o início, os Atos Institucionais atentaram contra a liberdade, os direitos sociais e políticos dos cidadãos brasileiros, radicalizando completamente no Ato de n. 5, o AI-5, de 1968, que suprimiu o Estado de Direito. Conforme Coggiola, o primeiro Ato “decretou a morte do regime baseado na Constituição de 1946, na harmonia e independência dos Poderes, na inviolabilidade do mandato parlamentar” e, ainda de acordo com ele, na morte do regime democrático²⁰. A governabilidade do Brasil, além dos Atos Institucionais, passou a ser baseada na Constituição outorgada de 1967, elaborada por homens de confiança do primeiro general-presidente, Humberto Castelo Branco (1964-1967).

Dessa forma, à medida que os militares começaram a atuar contra a liberdade e os direitos humanos, marginalizando amplos setores da sociedade com altíssimos custos (inclusive humanos), importantes setores da sociedade começaram a repensar sua postura e a atuação do governo na sociedade daquele momento, passando a apoiar movimentos de protestos que vão eclodir por todo Brasil durante os anos da ditadura.

O País vivia uma ditadura que não admitia qualquer contestação política, no entanto, nos anos de 67 e 68, a resistência ao regime se intensificou e eclodiram em grandes capitais

¹⁸ Conferir: MATOS, Henrique Cristiano José. *Nossa História: 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil*. Tomo 3. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 195; COGGIOLA, Osvaldo. *Governos militares na América Latina*. São Paulo: Contexto, 2001, pp. 13-17; HABERT, Nadine. *A década de 70: apogeu e crise da ditadura militar brasileira*. Princípios. São Paulo: Ática, 2001, p. 9.

¹⁹ “Originária dos Estados Unidos. Criada na época da guerra fria, nascida no antagonismo leste-oeste, a doutrina de segurança nacional fornece intrinsecamente a estrutura necessária à instalação e à manutenção de um Estado forte ou de uma determinada ordem social... em sua composição, a guerra e a estratégia tornam-se única realidade e resposta a tudo”. Conferir: BORGES, Nilson. “A Doutrina de segurança Nacional e os governos militares”. In: FERREIRA, Jorge e DELGADO, Lucília de Almeida Neves (orgs.). *O tempo da ditadura: regime militar e movimentos sociais em fins do século XX (O Brasil Republicano; v. 4)*. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 2003, p. 22.

²⁰ COGGIOLA, Osvaldo; *Governos militares na América Latina*. São Paulo: Contexto, 2001, p. 16.

passeatas de protestos de estudantes e de opositores ao regime ocupando ruas, praças e até pátios das fábricas, manifestando toda insatisfação e fazendo denúncias contra as arbitrariedades do governo. Apesar da proibição, eclodiram greves operárias em São Paulo e em Minas Gerais²¹.

Em vários lugares, a exemplo do que acontecia em Paris, Califórnia e Pequim, entre outros, estouraram protestos, e as passeatas de estudantes se tornaram cada vez maiores e, aos poucos, iam recebendo adesão de pessoas simples que trabalhavam no centro das cidades, como os *office-boys*, os limpadores de rua, os operários e os desempregados, culminando na célebre Passeata dos Cem Mil (26-06-68), no Rio de Janeiro, enfurecendo de vez o governo Artur da Costa e Silva (1967-1969), que respondeu com o Ato Institucional n.5, o AI-5, dando plenos poderes ao presidente e endurecendo ainda mais a repressão contra a população, adiando o sonho de liberdade e democracia daquela geração. Nesse período, conforme Delgado, “Um ar de desorientação e revolta invade diversos setores da sociedade. A inconformidade da juventude faz-se notar numa explosão de manifestações e agitações (...). Vive-se um clima de perplexidade”²².

A partir do final de 68 até mais ou menos o ano de 74, muitos jovens e pessoas ligadas à esquerda buscaram outras formas de protestos. Eram, em sua maioria, socialistas e comunistas, que passaram a agir na clandestinidade e através da guerrilha (a luta armada). Eles sonhavam com a revolução e derrubada do governo, aos moldes do que tinha acontecido em Cuba (1959). Apesar do empenho e da luta, o governo conseguiu desarticular e derrotar os guerrilheiros, usando de seu aparato repressor: torturas, desaparecimentos e assassinatos²³.

Contudo, com a radicalização do governo, consubstanciada no AI-5, nenhuma oposição foi tolerada, assim as passeatas cessaram, havia desconfiança geral, temendo o SNI – Serviço Nacional de Informação²⁴, ou espionagem do governo. Assim, “a década de 60 terminaria com o povo calado, a imprensa e as manifestações culturais censuradas, direitos políticos cassados, suspensos os direitos de cidadania”²⁵. Tudo isso foi pensado a partir do poder simbólico dos Atos

²¹ PAES, Maria Helena Simões. *A década de 60: rebeldia, contestação e repressão política*. Princípios. São Paulo: Ática, 2001, pp. 67-68.

²² DELGADO, Lucília de Almeida Neves e PASSOS, Mauro. *Catolicismo: direitos sociais e direitos humanos (1960-1970)*. In: *O tempo da ditadura: regime militar e movimentos sociais em fins do século XX (O Brasil Republicano; v. 4)*. FERREIRA, Jorge e DELGADO, Lucília de Almeida Neves. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 105.

²³ PAES, Maria Helena Simões. *A década de 60: contestação e repressão política*. Princípios. São Paulo: Ática, 2001, pp. 71-73.

²⁴ Criado em 1964, logo após o golpe. Seu objetivo “era levar adiante os ‘princípios’ da Doutrina de Segurança Nacional, (...) identificar e combater o ‘inimigo interno’.” COGGIOLA, Osvaldo. *Governos militares na América Latina*. São Paulo: Contexto, 2001, p. 17.

²⁵ PAES, Maria Helena Simões. *A década de 60: rebeldia, contestação e repressão política*. Princípios. São Paulo: Ática, 2001, p. 35.

Institucionais, expresso pela força do poder autoritário e das armas. As prisões e as torturas deram a tônica ao governo, como também as demissões, perseguições, exílios e assassinatos. No final da década de 60, o Brasil estava mergulhado em uma das fases mais triste de sua história, que se estenderia até o final da década de 70. No entanto, uma significativa parcela da população, através de movimentos, se manifestou lutando e protestando até o fim, como os estudantes, e muitos pagaram um alto preço: a própria vida²⁶.

Em meio a essa situação de terror, o governo militar recebeu apoio de grande parte da sociedade civil, da classe média e até da população pobre e de setores tradicionais da Igreja Católica. Alguns nem sabiam o que estava acontecendo, não podiam ser esclarecidos; além do mais, havia muita propaganda do governo sobre os projetos de desenvolvimento e crescimento econômico do País, procurando criar uma imagem de progresso e satisfação social. Muitos brasileiros acreditaram no crescimento econômico, o “milagre brasileiro”, que teve seu apogeu no governo do general Emílio Garrastazu Médici (1969-1974), caracterizado pela baixa taxa de inflação, mas à custa de baixos salários dos trabalhadores, ou seja, de arrocho salarial. A partir de 1974, a inflação voltou a crescer e, na mesma medida, os movimentos sindicais voltaram a protestar através de grandes campanhas por reposição salarial e pelo fim da ditadura.

Nesse período, o governo federal implementou grandes projetos de integração e desenvolvimento para a Amazônia. Os militares defendiam uma política de integração que ligaria a Amazônia ao resto do País. Para isso incentivaram a construção de uma série de projetos como as rodovias Transamazônica, Perimetral Norte, Santarém-Cuiabá e Manaus-Porto Velho. Além das rodovias, estimulou-se também o desenvolvimento de pólos agropecuários e agrominerais²⁷.

Essas medidas atraíram investidores estrangeiros e muitos imigrantes, que se localizaram ao longo das rodovias. Em pouco tempo as conseqüências desse processo de ocupação começaram a surgir: devastação ecológica, invasão das terras indígenas e da população local, destruição e morte para uma grande parte das populações do campo, ribeirinhas e povos indígenas que foram, direta e indiretamente, atingidos pelos projetos de desenvolvimento do regime. Conforme Habert,

As reservas indígenas foram invadidas pelas estradas e pelo *boom* da mineração, acelerando-se o processo de destruição física e cultural das nações indígenas do vale Amazônico. Boa parte delas definhou sob os efeitos

²⁶ Conferir projeto *Brasil: Nunca Mais*. Petrópolis: Vozes, 1995, pp. 131-137.

²⁷ HABERT, Nadine. *A década de 70: apogeu e crise da ditadura militar brasileira*. Princípios. São Paulo: Ática, 2001, pp. 20-21.

combinados da fome e das epidemias, da prostituição, da mendicância e do alcoolismo. Uma onda de protestos, dentro e fora do Brasil, dirigiu-se contra o modelo de política indigenista comprometido com a política global do sistema que prevaleceu na FUNAI (Fundação Nacional do Índio)²⁸.

Além desses problemas, surgiram grandes conflitos, violências e mortes em áreas para onde avançavam as fronteiras econômicas, por parte dos grandes proprietários e empresários, como norte de Goiás, oeste da Bahia, norte de Mato Grosso, sul do Pará, Maranhão, Rondônia²⁹, causando devastação no meio ambiente, violência e expulsão das populações que aí residiam.

O crescimento econômico não surtiu o efeito desejado e, no final da década de 70, a economia já não crescia tanto; o que se viu foi o aumento acelerado da inflação e da dívida externa. De acordo com Habert, no final do governo militar a dívida externa brasileira era uma das maiores do mundo:

Nos moldes em que a economia brasileira estava inserida no sistema capitalista mundial, o chamado “milagre” estava intimamente ligado à entrada maciça de capitais estrangeiros, seja em forma de investimentos, seja em forma de empréstimos, crescendo o endividamento externo (...) Entre 1969 e 1973, a dívida externa pulou de 4 para 12 bilhões de dólares e continuou crescendo cada vez mais nos anos seguintes. No final da década estava em torno de 60 bilhões de dólares, saltando para 100 bilhões em 1984, uma das maiores dívidas externas do mundo³⁰.

Nesse sentido, nos anos de 1974 a 1979, os brasileiros sentiam os efeitos da crise: o crescimento econômico tinha chegado ao fim. Ernesto Geisel (1974-1979) e João Batista Figueiredo (1979-1985), os dois últimos generais presidentes, perceberam que o regime estava se esgotando e começaram a discursar e a permitir algumas pequenas liberdades, iniciando um processo de “abertura política”. Sabiam que iriam sair de cena, mas queriam garantir o poder àqueles que lhes apoiaram, ou seja, aos políticos da ARENA³¹. Em 1978, foi extinto o AI-5, e, em 1979, a lei de anistia foi decretada. Aos poucos o presidente Figueiredo foi dando continuidade ao processo de “abertura política”. No final da década de 70 e início dos anos 80, a ditadura

²⁸ HABERT, Nadine. *A década de 70: apogeu e crise da ditadura militar brasileira*. Princípios. São Paulo: Ática, 2001, p. 22.

²⁹ HABERT. Idem. Ibid. p. 22.

³⁰ HABERT, Nadine. *A década de 70: apogeu e crise da ditadura militar brasileira*. São Paulo: Ática, 2001, p. 17.

³¹ Com a radicalização do regime, apenas dois partidos políticos foram permitidos nesse cenário: a Aliança Renovadora Nacional (ARENA), que apoiava o governo, e o Movimento Democrático Brasileiro (MDB), que lhe fazia oposição. Todos os outros foram proibidos.

estava se abrandando, porém os militares “linha-dura” continuavam agindo e aterrorizando a população.

Ainda assim, os protestos e combates ao governo autoritário não cessaram. A partir de 75, a rejeição ao regime se baseou na mobilização da sociedade civil: muitas organizações como a Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), a Associação Brasileira de Imprensa (ABI), setores progressistas da Igreja Católica, entre outras, pressionaram os ditadores, exigindo a volta das liberdades democráticas. Muitos artistas populares, intelectuais, estudantes, militantes políticos de esquerda, padres e bispos se engajaram nessa luta. Começaram a se formar os primeiros movimentos a favor da anistia política. No final dos anos 70, os estudantes voltaram a se mobilizar e protestar. As greves operárias voltaram com grande força a partir de 78 e se estenderam por outros setores da sociedade. A partir de 79, teve fim o bipartidarismo e novos partidos políticos foram criados, nascendo, em 1979, o Partido dos Trabalhadores (PT), com forte oposição ao governo.

Assim, durante 21 longos anos de ditadura militar imposta à nação, o Brasil esteve mergulhado numa das mais longas e tristes fases de sua história, vivendo um grande pesadelo: a falta de liberdade e democracia. O governo ditatorial fez da repressão, das torturas, dos assassinatos e sumiço de presos políticos seu grande trunfo, assim como a violação dos direitos humanos era parte integrante do Estado de Segurança Nacional para manutenção da ordem e do poder. Esse estado de horror teve fim somente em 1985 com a eleição indireta de Tancredo Neves, pelo Colégio Eleitoral, para presidente da República, apesar de ter havido, em 1984, o maior movimento popular de nossa história em favor da eleição direta para presidente³², que ficou conhecido como a Campanha das Diretas Já. Conforme Marcos Eugênio, a Campanha

(...) ultrapassou qualquer expectativa de participação e mobilizou os mais amplos setores da sociedade, pré-organizado ou não. O movimento catalisou as críticas de diversos segmentos sócio-políticos contra o regime militar instaurado em 1964: lá estavam presentes a crítica político-institucional, a crítica sócio-econômica, a crítica ideológica (...) estas manifestações se amalgamaram num consenso tático, unido pelo paradigma simbólico da democracia (...)³³.

³² Os brasileiros só tiveram oportunidade de escolher um novo Presidente da República, de forma direta, em 1989.

³³ EUGÊNIO, Francisco Napolitano de. “*Representações Políticas no movimento Diretas Já*”. Revista brasileira de História. São Paulo: Anpuh/ Contexto, v. 15, n. 29, 2005, p. 207.

Esse período, como observa Delgado, apesar do perigo, do medo e da frustração de projetos e utopias, dos erros e acertos de uma realidade em movimento vivida por tantos sujeitos, foi rico, principalmente de uma intensa mobilização popular e efervescência política que, ao longo do regime, foi sendo forjada para combatê-lo:

Período rico de elaboração política, de acertos e erros. Os retalhos que restam na memória abrigam crises, insurgências, heroísmo de uma realidade em movimento. Lembram, ainda, o silêncio orquestrado de vozes silenciadas. Prova de uma oposição em jogo, incluindo intelectuais, políticos, estudantes, trabalhadores, socialistas de diferentes matizes, militantes católicos. A efervescência política desse período histórico está cadenciada por momentos de decisão, crise e confronto³⁴.

Assim, podemos observar que, no fim do regime militar, em 1985, as marcas e os traumas do período anterior ainda estavam latentes na consciência e na vida das pessoas. Apesar do regime castrense, mais do que em outros períodos, o povo brasileiro se mobilizou, lutou e participou efetivamente desse processo como sujeito histórico e marcou, através de sua atuação política, sua presença na história. Os acontecimentos da época despertou também no catolicismo brasileiro novo modo de agir e se posicionar diante das lutas e desafios a serem alcançados, contribuindo para que a instituição eclesiástica começasse a abrir novos horizontes rumo a sua práxis.

Faces de uma Igreja no contexto da ditadura militar

No final da primeira metade do século XX e início da década de 1960, a Igreja Católica brasileira viveu momentos de tensão e significativas mudanças que sinalizavam um novo rumo histórico em sua trajetória. Apesar de continuar insistindo na política de aliança com o Estado que gozava desde a década de 1930³⁵, mudanças se anunciavam, pois os tempos já não eram os

³⁴ DELGADO, Lucília de Almeida Neves e PASSOS, Mauro. Catolicismo: direitos sociais e direitos humanos (1960-1970). In: FERREIRA, Jorge e DELGADO, Lucília de Almeida Neves (orgs.). *O tempo da ditadura: regime militar e movimentos sociais em fins de século XX* (O Brasil Republicano; v. 4). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, pp. 95-96.

³⁵ MATOS, Henrique Cristiano José. *Nossa História: 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil*. Tomo 3. São Paulo: Paulinas, 2003, pp. 70-72.

mesmos e o contexto histórico apontava uma crise no modelo de neocristandade construído no País nos últimos anos, assim como na vida econômica, social e política da nação³⁶.

Nesse sentido, acontecimentos importantes como a criação da CNBB, em 1952, fez com que elementos inovadores fossem aos poucos introduzidos no seio da Igreja, principalmente após a liderança de Dom Hélder Câmara. Conforme Matos, “A CNBB propiciou o diálogo e exposição de grandes problemas pastorais do País. Favoreceu uma ação conjugada na busca de uma evangelização capaz de atender à realidade do povo na sua diversidade regional”³⁷.

Nessa mesma linha somam-se outros acontecimentos de grande relevância para as mudanças ocorridas na Igreja Católica, não somente no Brasil, mas também em toda a América Latina e no mundo. A realização do Concílio Vaticano II, convocado pelo papa João XXIII, em 1959, e realizado nos anos de 1962-1965, em Roma, teve como principal objetivo redefinir as diretrizes do cristianismo no mundo pós-Segunda Guerra. As conclusões do Concílio estabeleceram um conjunto de novos princípios para a Igreja Católica mundial com relação à abertura para o mundo moderno e seus valores: diálogo, tolerância religiosa, liberalismo, comunismo, etc.³⁸.

Nessa perspectiva, o Concílio é visto pela literatura como responsável por mudanças significativas na vida e no funcionamento do aparelho eclesiástico, como também nas práticas pastorais da Igreja. Conforme Rufino, “o Concílio foi, em parte, resultado do ambiente de maior participação leiga na ação pastoral, além do sentimento de que a Igreja precisava, em alguma medida, atualizar-se em sua relação com o mundo circundante”³⁹.

De grande importância foi também a realização da II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, em Medellín, na Colômbia (1968)⁴⁰, onde aprofundaram-se as questões levantadas no Concílio, principalmente aquelas pertinentes ao contexto específico às igrejas da

³⁶ No início do século XX, mais precisamente por volta dos anos 20, havia na Igreja Católica brasileira uma forte tendência para fazer ressurgir uma “nova cristandade”, que deveria ser conquistada a partir da reconciliação da Igreja com o Estado. Esse modelo de neocristandade - que era a nova orientação romana - pretendia trazer de volta a sociedade a Cristo, uma vez que ela estava cada vez mais laicizada. E, para esse fim, a aliança entre Igreja e Estado deveria ser feita não mais em termos de submissão, mas de cordial colaboração e respeito entre o poder temporal e o espiritual. Esse modelo apoiava-se, sobretudo, na classe média. Conferir: MATOS, Henrique Cristiano. *Nossa História: 500 anos da presença da Igreja Católica no Brasil*. Tomo 3. São Paulo: Paulinas, 2003, pp. 56-60.

³⁷ MATOS, Henrique Cristiano José. *Nossa História: 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil*. Tomo 3. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 157.

³⁸ MONTERO, Paula. (org.). *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006, p. 470.

³⁹ RUFINO, Marcos Pereira. *Ide, portanto, mas em silêncio: faces de um indigenismo missionário católico heterodoxo*. Tese de doutoramento. São Paulo: USP, 2002, pp. 127-128.

⁴⁰ A primeira Conferência do Episcopado Latino-Americano aconteceu, em 1959, na cidade do Rio de Janeiro, e priorizou questões internas da Igreja, sem grandes preocupações com a questão social e política do continente.

América Latina. Nesse encontro houve uma análise das condições sociais do continente e uma tomada de posição pela “transformação das estruturas sociais”. Podemos perceber, através da documentação, que a questão da pobreza já é uma preocupação constante em Medellín.

Devemos tornar mais aguda a consciência do dever de solidariedade para com os pobres; exigência da caridade. Esta solidariedade implica em tornar nossos seus problemas e suas lutas e em saber falar por eles. Isto há de se concretizar na denúncia da injustiça e da opressão, na luta contra a intolerável situação suportada freqüentemente pelo pobre, na disposição de dialogar com os grupos responsáveis por essa situação, para fazê-los compreender suas obrigações⁴¹.

Nas décadas seguintes foram realizadas a III Conferência, em Puebla, México (1979), cuja tomada de posição reiterou a “opção preferencial pelos pobres”; e a IV Conferência, em São Domingos, República Dominicana (1992). Esses encontros marcaram uma nova fase na atuação da Igreja Católica no Brasil e na América Latina e, posteriormente, continuaram influenciando sua prática.

É importante lembrarmos que as mudanças que se anunciavam e tomaram corpo no final da década de 60 e na década seguinte não evoluíram sozinhas, tiveram forças e foram sendo orquestradas com outras idéias e formas de organização anterior a esse período. É o caso da Ação Católica Brasileira (ACB), criada em 1935. No início, como observou Delgado, ela “era o braço da hierarquia estendida no campo social, político e cultural”⁴². Ela funcionava como uma grande escola de apostolado e militância cristã, organizado sob o mandato e subordinação eclesiástica, para a difusão dos princípios católicos na sociedade, ou seja, tinha a intenção de reconquistar as almas para o reino. Com a efervescência leiga na missão evangelizadora, mesmo sob forte obediência eclesiástica, aos poucos, eles vão se inserindo no mundo, na realidade de seu tempo. Segundo a análise feita por Marcos Rufino, as mudanças verificadas na ação missionária da Igreja Católica nesse período se devem muito à prática leiga que começou ser mobilizada no Brasil a partir da década de 1930⁴³.

⁴¹ *Conclusões da Conferência de Medellín - 1968*. São Paulo: Paulinas, 1998, p. 199.

⁴² DELGADO, Lucília de Almeida Neves e PASSOS, Mauro. Catolicismo: direitos sociais e direitos humanos (1960-1970). In: FERREIRA, Jorge e DELGADO, Lucília de Almeida Neves (orgs.). *O tempo da ditadura: regime militar e movimentos sociais em fins do século XX (O Brasil Republicano; v. 4)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p 101.

⁴³ RUFINO, Marcos Pereira. *Ide, portanto, mas em silêncio: faces de um indigenismo missionário católico heterodoxo*. Tese de doutoramento. São Paulo: USP, 2002, pp. 25-31.

Nesse sentido, a atuação da Ação Católica Brasileira, criada em 1935 com a finalidade de expandir o cristianismo e conter as crenças e ideologias consideradas perigosas aos valores cristãos, passa por uma reestruturação a partir de 1945, dividindo-se em setores de atuação específicos voltados para o campo social. Surgiram, então, cinco eixos de ação: Juventude Agrária Católica (JAC); Juventude Estudantil Católica (JEC), para os estudantes secundaristas; Juventude Independente Católica (JIC), Juventude Operária Católica (JOC) e Juventude Universitária Católica (JUC). Nos anos 50, por influência de vários teólogos e do padre Hélder Câmara, futuro bispo, ela ganha novas orientações e se insere cada vez mais na realidade histórica, social e política, promovendo vários encontros regionais, onde foram discutidos os problemas do campo, como aconteceu no Norte e Nordeste. A JUC e a JOC, através do método “Ver-Julgar-Agir”, tornaram-se eixos centrais de orientação para outras ações pastorais e também canteiros de consciência e ação política⁴⁴, juntamente com as CEBs.

Outro acontecimento importante nesse contexto foi o surgimento do Movimento de Educação de Base (MEB - 1961), que nasceu da parceria entre a CNBB e o presidente Jânio Quadros (1961). O MEB era um programa de educação básica junto às classes populares, cujo modelo de atuação dava-se por meio de escolas radiofônicas com a finalidade de atingir as regiões mais distantes e carentes do País. Conforme Delgado, o MEB não se limitou ao projeto de alfabetização, foi muito além, e assumiu uma dimensão social, política e cultural, promovendo a valorização da cultura popular, do cidadão e defesa de direitos⁴⁵.

A partir da segunda metade da década de 60, logo após o Vaticano II, a Igreja Católica brasileira procurou criar meios e condições para se ajustar à imagem do Concílio. O Vaticano II, com seu caráter inovador, propiciou abertura e perspectivas de diálogo com outras realidades religiosas cristãs e não cristãs, fazendo com que a Igreja se deparasse com uma realidade nova e, ao mesmo tempo, estranha, vista com certa desconfiança por setores tradicionais. D. Aloísio Lorscheider nos diz que o Vaticano II propiciou “diálogo da Igreja consigo mesma; diálogo com

⁴⁴ DELGADO, Lucília de Almeida Neves e PASSOS, Mauro. *Catolicismo: direitos sociais e direitos humanos (1960-1970)*. In: FERREIRA, Jorge e DELGADO, Lucília de Almeida Neves. *O tempo da ditadura: regime militar e movimentos sociais em fins do século XX (O Brasil Republicano; v. 4)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, pp. 102, 124.

⁴⁵ DELGADO, Lucília de Almeida Neves e PASSOS, Mauro. *Catolicismo: direitos sociais e direitos humanos (1960-1970)*. In: FERREIRA, Jorge e DELGADO, Lucília de Almeida Neves. *O tempo da ditadura: regime militar e movimentos sociais em fins do século XX (O Brasil Republicano; v. 4)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 120.

os irmãos separados; diálogo com as outras religiões; diálogo com o mundo de hoje”⁴⁶. Podemos dizer que o Concílio significou uma renovação da Igreja como instituição e como povo, ou seja, uma mudança em âmbito geral em sua vida.

Dessa forma, com as novas orientações do Concílio, a Igreja tentava se adaptar aos novos tempos, uma vez que o mundo vivia momentos de aceleradas mudanças e grande tensão, principalmente em razão da Guerra Fria. Contudo, a Igreja Católica, enquanto instituição religiosa e cultural formada por diversos agentes, não formava um bloco homogêneo. Conforme Delgado, “nela estão presentes práticas diferentes e mesmo contraditórias. Existem diferentes comportamentos religiosos e políticos, influenciados pela forma como seus membros se ligam às várias classes sociais”⁴⁷.

Nesse período havia duas fortes correntes em seu interior que estavam em lados opostos: de um lado, estavam setores considerados tradicionais, com forte apego ao passado, às tradições doutrinárias, com pouco diálogo, resistentes às perspectivas de mudanças e simpáticos à política do governo; de outro lado, estavam setores progressistas que procuravam manter uma relação mais próxima do povo, envolvendo-se em problemas sociais e políticos que afligiam a sociedade da época numa perspectiva de libertação, a partir da “opção preferencial pelos pobres”. Essa divisão dificultou o entendimento entre o episcopado, principalmente nos primeiros anos do regime militar⁴⁸.

Em meio a essa divisão, o golpe militar de 1964 foi apoiado pela Igreja Católica e visto por setores conservadores com certo alívio e gratidão frente aos perigos que rondavam o País e as práticas pastorais. Eles temiam que os movimentos pastorais e os leigos fossem influenciados pelas ideologias socialistas. Porém, à medida que o regime autoritário se impôs contra a liberdade e os direitos humanos e sociais, a postura da Igreja começou a mudar. E, um novo olhar começou a despontar no catolicismo brasileiro rumo às questões que envolviam a sociedade. Conforme Delgado,

⁴⁶ LORSCHIEDER, Aloísio & BEOZZO, José Oscar. *500 anos de evangelização da América Latina: desafios e perspectivas*. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 15.

⁴⁷ DELGADO, Lucília de Almeida Neves e PASSOS, Mauro. *Catolicismo: direitos sociais e direitos humanos (1960-1970)*. In: FERREIRA, Jorge e DELGADO, Lucília de Almeida Neves. *O tempo da ditadura: regime militar e movimentos sociais em fins do século XX (O Brasil Republicano; v. 4)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 98.

⁴⁸ Conferir: PREZIA, Benedito. *Caminhando na luta e na esperança: retrospectiva dos últimos 60 anos da Pastoral Indigenista e dos 30 anos do CIMI*. São Paulo: Loyola, 2003; MATOS, Henrique Cristiano José. *Nossa História: 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil*. Tomo 3. São Paulo: Paulinas, 2003.

Uma nova preocupação circunscrevia a prática dos católicos progressistas. Os imperativos da justiça e a causa pela dignidade da vida envolvem sua construção. Começa a passar do espaço individual para uma ação mais orgânica (...). O apoio que a Igreja deu ao regime militar, inicialmente, foi se afrouxando, pois a causa da justiça e dos direitos humanos estava confinada num silêncio outonal. Alguns membros da hierarquia eclesíastica se mantiveram numa fronteira indecisa ou mesmo divergente. Tiveram dificuldades em aceitar o novo projeto, negaram sua proposta e seu percurso. No entanto, essas sombras não rastream a unidade orquestrada pela CNBB. Outros prelados compreenderam a questão de forma diferente e ressaltaram que a causa pela dignidade da vida não é apenas uma ação conjuntural ou casuística. É processo permanente de construção de uma sociedade em que os imperativos dos direitos humanos sejam fundamentais e inquestionáveis. A conjuntura eclesial e diversos organismos estimulavam esse compromisso social, como também participavam do movimento por uma real transformação da realidade⁴⁹.

A questão da justiça e dos direitos humanos foi defendida pela ala progressista da Igreja desde o início da repressão. E, com a radicalização do regime, através do AI-5, ela passou a assumir cada vez mais a defesa dos direitos humanos inserindo-se na causa social. A partir dos anos de 69 a 73 a Igreja separa-se quase que completamente do governo autoritário. De acordo com Barros, nesse contexto, a Igreja teve um papel decisivo: se no primeiro momento uma parte significativa dela viveu aquele clima nacional, logo depois, “(...) passado um período de indecisões e divisões internas, a Igreja passou a ser o grande contraponto. Num tempo de repressão, de dureza, ela situou-se como resposta, como espaço de rebeldia”⁵⁰. Ela se opôs ao regime e tornou-se espaço onde era possível encontrar apoio, organização e certa segurança para militar contra a ditadura. A partir da institucionalização da tortura, principalmente após o AI-5 (1968), a CNBB, através de seus documentos, começou a fazer duras críticas ao governo militar, denunciando os atos de violência e de atentado contra o cidadão.

Em fevereiro de 1969, a Comissão Central da CNBB preparou um pronunciamento sobre a situação criada pelo AI-5. Nesse documento, o Episcopado Nacional afirmava “(...) o direito da Igreja de pronunciar-se sobre assuntos políticos quando estiver em questão o bem comum da população”⁵¹. Assim, as orientações da CNBB canalizavam para a defesa dos direitos humanos, por isso muitos bispos, religioso e leigos militantes católicos se empenharam nessa missão, como

⁴⁹ DELGADO, Lucília de Almeida Neves e PASSOS, Mauro. Catolicismo: direitos sociais e direitos humanos (1960-1970). In: FERREIRA, Jorge e DELGADO, Lucília de Almeida Neves. *O tempo da ditadura: regime militar e movimentos sociais em fins do século XX* (O Brasil Republicano; v. 4). Rio de Janeiro, 2003, pp. 121-122.

⁵⁰ BARROS, Raimundo Caramuru. “Gênese e consolidação da CNBB no contexto de uma Igreja em plena renovação”. In: Instituto Nacional de Pastoral (org.). *Presença Pública da Igreja no Brasil – 1952-2002: jubileu de ouro da CNBB*. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 57.

cristãos e como cidadãos brasileiros; percebe-se, também, uma certa abertura da ala tradicional, principalmente quando alguns padres e bispos foram presos e perseguidos pelo regime.

Através da documentação percebemos que até o início dos anos 70, o episcopado ainda estava bastante dividido, porém com as novas orientações da CNBB, ele foi paulatinamente se distanciando do regime. Marin, portanto, nos confirma:

Entre 1969 y 1973, el episcopado, cuyas directivas son significativamente renovadas, se separa paulatinamente de un régimen que ha renunciado completamente a la democracia. Como consecuencia de la adopción del Acta institucional número 5 (AI5), ele continua. En nombre de los derechos del hombre, la CNBB toma posiciones cada vez más críticas contra el Estado (...) y denuncia las violaciones de los derechos del hombre que no conducen, según ella, sino a uma mayor radicalización política. Así mismo, los bispos muestran su preocupación por efectos desiguales de la política económica llevada a cabo por el gobierno⁵².

Durante a realização da XI Assembléia Geral da CNBB, em maio de 1970, os bispos produziram um documento que denunciava todo tipo de tortura e atacava os abusos do regime contra os direitos humanos e sociais. Assim ela afirmava:

Não podemos admitir as lamentáveis manifestações da violência, traduzidas na forma de assaltos, seqüestros, mortes ou quaisquer outras modalidades de terror. (...) Pensamos no exercício da JUSTIÇA, (...) que, sinceramente, cremos estar sendo violentado, com freqüência, por processos levados morosa e precariamente, por detenções efetuadas em base a suspeitas ou acusações precipitadas, por inquéritos instaurados e levados diante por vários meses, em regime de incomunicabilidade das pessoas e em carência, não raro, do fundamental direito de defesa⁵³.

Podemos perceber nesse documento que a Igreja Católica usava de tom forte contra o regime, denunciando o autoritarismo, a censura e toda espécie de repressão, colocando-se, nesse período, como importante núcleo da oposição.

A situação de instabilidade que se instalou no País, nesse período, não atinge apenas as grandes cidades e seus habitantes. As populações indígenas, caboclas e ribeirinhas estavam sendo direta e indiretamente atingidas pela implementação dos grandes projetos de “integração e

⁵¹ MATOS, Henrique Cristiano José. *Nossa história: 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 195.

⁵² MARIN, Richard. *Dios contra César o las metamorfosis del catolicismo brasileño bajo el régimen militar (1964-1985)*. História Crítica. N.24. Bogotá: Universidad de Los Andes, 2003.

⁵³ Documento da CNBB, maio de 1970, pp. 85-86.

desenvolvimento”, principalmente na Amazônia. Situação que questionava e desafiava a postura e o lugar da Igreja nesse contexto, fazendo com que a visão do episcopado sobre essa realidade fosse mudando aos poucos. Conforme Manuela Carneiro, nos anos 70, diante do “progresso”, do “milagre”, da Transamazônica, da barragem de Tucuruí, da de Balbina e do Projeto Carajás, os índios eram considerados empecilhos, “(...) a partir do início dos anos 80: de empecilhos, os índios passaram a ser riscos à segurança nacional. Sua presença nas fronteiras era agora um potencial perigo”⁵⁴.

Podemos observar que nesse período, os projetos de integração e desenvolvimento implementados pelo regime militar atingiram amplos setores da sociedade, principalmente aqueles que habitavam nas áreas de construção desses projetos como os índios. Muitos foram expulsos de suas terras, outros passaram a sofrer todo tipo de violência, miséria e morte. O governo militar, associado às empresas gerenciadoras desses projetos, viam os índios e todos que estavam no caminho do desenvolvimento do Estado nacional como um empecilho à sua expansão, ou seja, fora da política pensada de forma global. Assim, era preciso afastá-los, ocupando suas terras, empurrando-os para longe, onde não representassem ameaça ou simplesmente desaparecessem.

Diante desse contexto, a Igreja Católica passou a refletir sobre suas ações e sobre os problemas sociais, direcionando sua prática para o campo da justiça social. Os documentos da CNBB e as declarações episcopais estavam povoados dessas questões. Entre os representantes mais atuantes da Igreja, nesse período, destacaram-se. Dom Paulo Evaristo Arns, Dom Pedro Casaldáliga, Dom Helder Câmara, entre outros⁵⁵. Lentamente ela foi assumindo uma nova postura, ainda com certas reservas dos setores conservadores. Porém, havia uma significativa abertura e diálogo com diversas categorias sociais. De acordo com Bertha Becker, nesse momento de radicalização em nome da segurança e do desenvolvimento, mesmo com a mobilização de amplos setores da sociedade contra o regime, “a Igreja torna-se talvez a única organização no País com poder e autoridade para enfrentar o poder governamental, principalmente as forças repressivas da segurança”⁵⁶.

Nesse período, a presença da Igreja junto aos movimentos sociais, políticos e culturais se amplia e se intensifica tanto na cidade quanto no campo, apoiando os movimentos sociais no

⁵⁴ CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Fapesp/SMC. Cia das Letras, 1992, p. 17.

⁵⁵ HABERT, Nadine. *A década de 70: apogeu e crise da ditadura militar brasileira*. São Paulo: Ática, 2001, p. 37.

⁵⁶ BECKER, Berta K. *Amazônia*. Princípios. São Paulo: Ática, 1997, p. 39.

campo, inclusive a organização dos posseiros, criando mal-estar e atritos entre ela e o governo, com intensa perseguição a membros da ala progressista, que insistiam nos protestos e aproximavam-se das camadas populares, apoiando os movimentos de estudantes, de operários em geral. Conforme Marin, entre os anos de 1974 a 1979, a Igreja lidera os movimentos de resistência ao regime militar⁵⁷. A participação popular vai demonstrando cada vez mais uma maior consciência crítica no plano político e social. Assim, a Igreja foi se diferenciando das práticas anteriores, apesar do catolicismo não apresentar uma prática uniforme. Ainda assim, as questões sociais, nesse período, de certa forma, fortaleceram a posição do grupo progressista.

A Carta Pastoral de Dom Pedro Casaldáliga (1971), bispo de São Felix do Araguaia (MT), intitulada “Uma Igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social”⁵⁸, é a expressão desse posicionamento, como também o documento de Santarém, (1972), no qual os bispos da Amazônia formularam as linhas prioritárias para a ação pastoral da Igreja e a evangelização libertadora, e o documento *Y Juca Pirama – O índio, aquele que deve morrer* (1973), no qual seis bispos denunciam a situação dos povos indígenas no Brasil, a invasão de suas terras e a violência à qual eram submetidos, inclusive pelo órgão do governo, responsável pela política indigenista, que deveria protegê-los, a própria FUNAI⁵⁹.

É a partir dessas constatações, ou seja, da situação de marginalização de amplos setores da população brasileira, e embalados pelo espírito do Vaticano II (que propõe o diálogo) e Medellín (que propõe a libertação), que surgem vários movimentos dentro da Igreja questionando e denunciando os abusos e desmandos do regime militar, assim também como a prática missionária da Igreja, principalmente junto aos índios.

Movimentos no interior da Igreja

Nesse contexto, que parece refletir uma realidade nova da Igreja Católica, com um novo tipo de engajamento social, não sem tensões, hesitações e até contradições, foram criadas várias pastorais e experiências missionárias que passaram a ser inseridas diretamente nos meios sociais.

⁵⁷ MARIN, Richard. *Dios contra César o las metamorfosis del catolicismo brasileño bajo el régimen militar (1964-1985)*. História Crítica. n. 24. Bogotá. Universidad de Los Andes, 2003.

⁵⁸ É um documento-denúncia, no qual D. Pedro Casaldáliga, bispo de São Felix do Araguaia, expõe a situação em que viviam as populações do nordeste mato-grossense, focalizando principalmente a questão da terra.

⁵⁹ MATOS, Henrique Cristiano José. *Nossa História: 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil*. Tomo 3. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 18.

Sua atuação através das paróquias e das Comissões Pastorais (operária, da juventude, da terra, do índio) e das CEBs, foi de grande importância no respaldo aos movimentos populares nos bairros, na defesa dos direitos humanos, na denúncia das torturas e assassinatos de presos políticos, da violência contra posseiros, índios, trabalhadores rurais e, posteriormente, na campanha pela anistia⁶⁰. Entre os movimentos de inserção da Igreja brasileira no mundo social destacam-se nesse período, as CEBs, o CIMI, a CPT e a CTL.

As Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), surgiram nos anos 60 e se constituíram de pequenos núcleos de pessoas vivendo sua fé “conjugada com a realidade social”. Nelas a participação de leigos era intensa, como também de militantes políticos e de opositores ao regime. Sua ação foi vista como uma renovação da Igreja nas bases, a serviço da evangelização no meio e a partir do povo. De acordo com Barros, “as CEBs vieram como um substituto da Ação Católica (...) elas até respondiam a um problema que a Ação Católica nunca chegou a resolver, que era a inserção nas paróquias”⁶¹. Delgado vai mais longe em sua análise e nos diz:

As CEBs guardam um caráter religioso, social e político (...) têm uma reflexão que ultrapassa o conhecimento doutrinário (...). As reflexões não se reduzem ao espaço religioso, mas se abriam ao exercício da razão crítica (...). As CEBs resistiram às imposições e tornaram-se espaços para que os grupos pudessem se expressar religiosamente e politicamente (...)⁶².

Dessa forma, durante o regime militar, as CEBs tornaram-se palcos de debates e mobilização contra a injustiça e o regime autoritário. Elas aglutinaram vários grupos de militantes que não tinham outros espaços de luta, estabelecendo relações com outros grupos e outras formas de organização social. As Comunidades de Base contaram com a presença da Teologia da Libertação como fonte e força inspiradora dessa nova forma de ser Igreja presente em todas as CEBs e no catolicismo popular⁶³.

⁶⁰ HERBERT, Nadine. *A década de 70: apogeu e crise da ditadura militar brasileira*. São Paulo: Ática, 2001, pp. 36-37.

⁶¹ BARROS, Raimundo Caramuru. Gênese e consolidação da CNBB no contexto de uma Igreja em plena renovação. In: Instituto Nacional de Pastoral (org.). *Presença Pública da Igreja no Brasil: jubileu de ouro da CNBB*. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 57.

⁶² DELGADO, Lucília de Almeida Neves e PASSOS, Mauro. Catolicismo: direitos sociais e direitos humanos (1960-1970). In: Ferreira, Jorge e DELGADO, Lucília de Almeida Neves. *O tempo da ditadura: regime militar e movimentos sociais em fins do século XX (O Brasil Republicano; v. 4)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 124.

⁶³ NETO, Vitale Joanoni. *A Igreja Católica na ocupação do noroeste do Estado de Mato Grosso (1975-1995)*. In: Territórios e Fronteiras - Revista do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Mato Grosso, v.3, n. 1, jan./jun. 2002, p. 110.

Nessa mesma linha de trabalho nasce em 1972, o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), cuja atividade foi direcionada para as questões que envolviam os povos indígenas. O CIMI é o órgão responsável pela pastoral indigenista⁶⁴, vinculado diretamente à instância máxima da Igreja Católica brasileira, a CNBB. Pensado a partir da diversidade de posições sobre a causa indígena nas várias dioceses e prelazias, o CIMI foi criado com a missão de animar e articular a presença missionária junto aos povos indígenas, “(...) como aliados na luta pela garantia dos seus direitos históricos; e uma mística missionária norteada pelo diálogo intercultural, inter-religioso e ecumênico”⁶⁵. Ele responde pela ação indigenista da Igreja Católica junto aos índios, ou seja, pelo conjunto de ações implementados pela instituição eclesiástica em favor das questões referentes aos povos indígenas com os quais se relaciona.

Logo após sua criação, conforme Francisco Loebens, o CIMI passou a informar a sociedade brasileira sobre a realidade indígena do País, “o que levou ao surgimento de organizações de apoio aos povos indígenas (...)”⁶⁶.

De grande relevância nesse contexto foi à atuação da Comissão da Teologia da Libertação (CTL). Ela foi pensada a partir de uma libertação integral do homem, visando-o em todos os seus aspectos e não só no plano religioso. Era uma nova forma de viver a fé em sintonia com a realidade vivida, a partir da “opção preferencial pelos pobres”, ou seja, o evangelho é interpretado a partir das condições de vida de todos que, historicamente, ficaram à margem da história, numa perspectiva de libertação de todas as formas de injustiça. Ela contribuiu consideravelmente com as CEBs, fundamentando suas práticas e esteve diretamente empenhada na luta contra a ditadura militar.

Outra experiência de grande importância, principalmente no meio rural, foi a Comissão Pastoral da Terra (CPT), criada em 1975, com a finalidade de assessorar, dinamizar e interligar as

⁶⁴ De acordo com Marcos Rufino, a expressão **pastoral indigenista** assume sentidos diferentes dependendo das situações em que é utilizada: 1º “Em muitos casos, a expressão refere-se ao conjunto de preocupações da Igreja com a evangelização dos povos indígenas, incluindo a sua reflexão teológica, suas linhas concretas de trabalho, seus pronunciamentos a respeito da questão indígena e assim por diante. 2º “Em outros momentos, a pastoral indigenista define os grupos pastorais de religiosos e leigos de dioceses e prelazias voltados unicamente para o atendimento aos grupos indígenas que possam existir em seu perímetro”. Assim, o CIMI é parte integrante da pastoral indigenista, quando se trata do primeiro sentido. Por isso, neste trabalho, nos referimos à pastoral indigenista em um sentido amplo de atuação do CIMI com relação a outros agentes pastorais em interação com ele. (RUFINO, 2002, pp. 96-97).

⁶⁵ *OUTROS 500: construindo uma nova história*. Conselho Indigenista Missionário - CIMI. São Paulo: Salesiana, 2001, p. 246.

⁶⁶ LOEBENS, Guenter Francisco. Conquistas e desafios dos povos indígenas na Amazônia. In: MATA, Raimundo Possidônio C. & TADA, Célia (orgs.). *Amazônia: desafios e perspectivas para missão*. São Paulo: Paulinas, 2005, pp. 154-155.

atividades de apoio aos movimentos sociais no campo, os pequenos produtores, os posseiros, com grande impacto na Amazônia, além do apoio e defesa da reforma agrária. Sua atuação no campo provocou vários conflitos com o latifúndio e com o governo, em decorrência do apoio às lutas dos trabalhadores rurais, dos ribeirinhos e, posteriormente, dos sem-terra⁶⁷. A CPT é uma pastoral de serviço ao povo trabalhador, especialmente dos sem terra, por isso visa a justiça agrária com a fixação do homem do campo na terra, como fonte de trabalho e de sustento⁶⁸.

Esses movimentos pastorais e experiências missionárias tiveram grande participação leiga e foram de grande importância para a revitalização do catolicismo junto ao povo, contribuindo significativamente para as mudanças verificadas na atuação da Igreja brasileira, principalmente nesse momento de grande instabilidade. Através dessas ações, parte significativa do episcopado abriu-se ao debate de cunho político, social e também econômico. Houve maior participação com relação aos problemas que o País enfrentava, mas a Igreja era ainda composta por uma hierarquia quase que totalmente estrangeira, com uma organização e realidade bastante heterogênea, nem todos comungavam com as novas idéias, havia resistência por parte de setores tradicionais que entram em choque com os setores progressistas quanto ao modo de ser e de agir.

Contudo, a Igreja passa a mudar sua postura em relação ao povo, à sociedade daquele momento. O leigo assume um papel fundamental nesse período, tornando-se um agente evangelizador engajado a serviço da comunidade. “Sua participação foi ganhando corpo e expressão nas comissões, nas pastorais, nos grupos de reflexão”⁶⁹. Começou uma lenta, mas significativa abertura ao diálogo com outras igrejas e denominações não-cristãs, como também com os povos considerados, até pouco tempo, sem cultura ou inferiores, como os índios.

Nesse sentido, a missão evangelizadora que antes era feita, geralmente a partir da dominação e submissão, com ações assistencialistas, passou gradativamente a ter um caráter de diálogo, de serviço aos menos favorecidos, a partir da ótica da “opção preferencial pelos pobres”, a exemplo do Vaticano II e de Medellín. As questões sociais e políticas, vistas como necessidades, assumem nos discursos do episcopado o caráter de direitos. O antigo modelo de atuação e evangelização vai aos poucos sendo rompido, e o catolicismo vai se aproximando da

⁶⁷ PERANI, Cláudio. A Igreja na Amazônia: criatividade, dinamismo e vitalidade. In: MATA, Raimundo Possidônio C. & TADA, Cecília. (orgs.). *Amazônia: desafios e perspectivas para missão*. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 233.

⁶⁸ Porantim, n. 8. CIMI-Norte I. Manaus, junho de 1979, p. 15.

⁶⁹ DELGADO, Lucilia de Almeida Neves e PASSOS, Marcos. Catolicismo: direitos sociais e direitos humanos (1960-1970). In: FERREIRA, Jorge e DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. *O tempo da ditadura: regime militar e movimentos sociais em fins do século XX (O Brasil republicano; v. 4)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 114.

história e da realidade social⁷⁰. Essa forma de ser Igreja, pensada a partir das questões sociais e dos direitos humanos, passa a ser chamada de missão libertadora, pois, de acordo com a própria Igreja, está inserida na cultura e na vida de cada povo, a exemplo de Jesus Cristo. Porém, essa posição da Igreja junto à sociedade provocou mal-estar e confronto com o governo. Assim, desencadeou-se uma onda de violência contra todas as lideranças e mobilizações populares que não estavam de acordo com o regime:

Abrangeram praticamente todas as regiões do País e envolveram leigos, clérigos e bispos: manobras de intimidação; censura no acesso aos meios de comunicação social; acintes de todo o gênero; intensas campanhas de difamação sem conceder às vítimas a mínima chance de defesa; invasão de instituições ligadas à Igreja, de residências paroquiais e mesmo episcopais; tentativas de cooptação... interpretações malévolas das dimensões sociais do Evangelho; prisões e torturas; processos esdrúxulos, que se arrastaram por meses e às vezes anos; deportações sumárias de estrangeiros, que trabalhavam nos quadros da Igreja; e finalmente seqüestros, execuções e assassinatos⁷¹.

Assim, é importante lembrarmos que a trajetória de renovação e atuação da Igreja Católica brasileira nas questões sociais e populares se deu em meio a avanços, e, às vezes recuos. Se nos anos 70 ela liderou e se impôs como espaço de resistência ao regime autoritário brasileiro e é vista, no final dos anos 70, como a Igreja mais progressista do mundo; a partir dos anos 80, com a abertura política, a CNBB tende a se afastar da cena política, e vários movimentos pastorais que foram referência nesse período, como as CEBs e a Teologia da Libertação, começaram a ser enfraquecidos e até desaparecer por interferência da própria Igreja. Muitos militantes católicos migraram para sindicatos e partidos políticos⁷².

Portanto, foi no alvorecer dos movimentos sociais e de acontecimentos a nível político, econômico, social e cultural que experiências missionárias como o CIMI foram sendo orquestradas no interior da Igreja, surgindo no cenário nacional, no início dos anos 70, como

⁷⁰ DELGADO, Lucília de Almeida Neves e PASSOS, Mauro. Catolicismo: direitos sociais e direitos humanos (1960-1970). In: FERREIRA, Jorge e DELGADO, Lucília de Almeida Neves. *O tempo da ditadura: regime militar e movimentos sociais em fins do século XX* (O Brasil Republicano; v. 4). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 105.

⁷¹ BARROS, Raimundo Caramuru. A CNBB e o Estado brasileiro durante o interlúdio espartano: A Igreja e o governo militar de 1964 a 1985. In: Instituto Nacional de Pastoral (org.). *Presença Pública da Igreja no Brasil -1952-2002: jubileu de ouro da CNBB*. São Paulo: Paulinas, 2001, p. 173.

⁷² MARIN, Richard. *Dios contra César o las metamorfosis del catolicismo brasileño bajo el régimen militar (1964-1985)*. História Crítica. n. 24. Universidad de Los Andes, 2003.

responsável pela ação indigenista da Igreja Católica, com forte impacto na estrutura eclesial quanto ao modelo de atuação junto aos povos indígenas.

Construindo uma ação indigenista: o CIMI

As mudanças verificadas no interior da Igreja Católica brasileira e na concepção de experiências missionárias que contribuíram para o surgimento do CIMI, em 1972, se devem muito à presença leiga inserida nos movimentos sociais e na forma como ela foi sendo gestada nas décadas anteriores. O processo de abertura e fortalecimento do papel dos leigos no cenário de atuação do catolicismo, a partir da década de 1930, com a criação da Ação Católica (AC), ganhou relevância no cenário sociopolítico nacional durante o regime militar (1964-1985)⁷³. Esse prestígio social foi alcançado rapidamente no interior das comunidades católicas, embora a posição de setores tradicionais da Igreja em relação ao apostolado leigo no mundo social tenha sido tensa e oscilante, resultando inclusive no desmembramento da JUC em 1966⁷⁴. Nesse período, havia grande preocupação da Igreja com relação aos militantes leigos, pois ela temia que eles adentrassem ou fossem cooptados pelos aparelhos socialistas presentes no País.

Acreditamos que a Ação Católica Brasileira é parte integrante desse processo de efervescência pastoral no interior da instituição eclesial, principalmente a partir de 1945, quando ela se reestrutura em eixos especializados de atuação voltados para as questões sociopolíticas, destacando-se os trabalhos da JOC, JUC e da JEC, uma vez que sua *práxis* evangelizadora distinguia-se das anteriores, fazendo crescer o engajamento político de seus militantes a partir dos anos 50. Rufino confirma essa proposição quando afirma: “No contexto brasileiro, a *práxis* da Ação Católica influenciará não apenas os movimentos inspirados na Teologia da Libertação como também todo o conjunto de pastorais sociais da América Latina,

⁷³ MATOS, Henrique Cristiano José. *Nossa História: 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil*. Tomo 3. São Paulo: Paulinas, 2003, pp. 175-180.

⁷⁴ Na década de 60, a JUC passou a assumir uma militância cada vez mais sociopolítica, com formulações ideológicas favoráveis a “revolução comunista” que passou a preocupar e irritar alguns bispos conservadores acusando os jucistas de trair a identidade eclesial. A CNBB, discutiu a questão e passou a adotar medidas que atrelavam as ações dos jucistas à previa aprovação dos bispos, dessa forma em 1966, O Conselho Nacional da JUC decidiu dissociar-se da hierarquia católica, deixando de existir. (MATOS, Henrique Cristiano José. *Nossa História: Tomo 3*. 2003, p. 179).

entre elas, o CIMI⁷⁵. Dessa forma, sua ação ultrapassou as fronteiras da instituição e contribuiu para a formação de novas experiências pastorais, inclusive para a criação da CNBB, em 1952.

O modelo de evangelização suscitado pelos grupos especializados de colocar-se no interior da problemática social e as preocupações pastorais compõem o cenário para a gestação de experiências pastorais como o CIMI. Ele aparece no cenário pastoral no início dos anos 70, diretamente vinculado à CNBB, responsável pelas questões relacionadas aos povos indígenas no território brasileiro. Conforme Rufino,

O aparecimento do Conselho Indigenista Missionário no cenário da ação pastoral resultou de um arranjo complexo de situações, contextos e processos sociais que exerceram forte influência sobre a Igreja Católica no Brasil. O surgimento dessa agência missionária está relacionado não apenas às transformações significativas que ocorriam na Igreja Católica universal e brasileira como também às mudanças políticas e sociais que, em sentido amplo, atuavam sobre a sociedade nacional à época⁷⁶.

Concordamos com a complexidade de questões que propiciaram a aparição do CIMI no cenário eclesial exercendo, de fato, forte influência sobre a Igreja Católica tanto em relação às mudanças que vinham ocorrendo no interior do catolicismo e na ação pastoral, como também em relação às questões políticas. Porém, acreditamos que as questões de ordem política e social que envolviam diretamente as relações da atuação missionária junto aos povos indígenas foram o estopim para que o episcopado brasileiro pensasse na urgência de uma ação mais específica e, de certa forma, centralizada com relação ao trabalho missionário junto aos índios, a fim de que se evitassem os erros e exageros da missão evangelizadora tradicional que estava sofrendo constantes críticas e denúncias no cenário brasileiro e internacional.

Nesse período, houve muitas denúncias com relação à violência e matança de índios. Em 1967, o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) foi extinto em decorrência de “(...) inúmeras denúncias graves de omissão e até mesmo de massacres de índios”⁷⁷, sendo substituído pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Em 1969, as notícias sobre o genocídio dos índios no território brasileiro, inclusive com fotos de índios sendo torturados, ganhou repercussão na

⁷⁵ RUFINO, Marcos Pereira. *Ide, portanto, mas em silêncio*: faces de um indigenismo missionário católico heterodoxo. Tese de doutoramento. São Paulo: USP, 2002, p. 73.

⁷⁶ RUFINO, Marcos Pereira. *Ide, portanto, mas em silêncio*: faces de um indigenismo missionário católico heterodoxo. Tese de doutoramento. São Paulo: USP, 2002, p. 98

⁷⁷ LIMA, Antônio Carlos de Souza. *Um grande cerco de paz*: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 21.

imprensa internacional, ocasionando a vinda ao Brasil, no ano de 1970, de uma comissão da Cruz Vermelha para investigar as denúncias. Conforme Paulo Suess, nesse episódio 32 prelados da Amazônia consideraram as denúncias ‘exageradas’ e manifestaram apoio à política do governo Médici (1969-1974). Era época da construção da Transamazônica⁷⁸.

Além dessas denúncias, a Declaração de Barbados I (1971), causou grande preocupação à CNBB. Nesse encontro um grupo de antropólogos de renome internacional, entre eles quatro brasileiros, fez graves denúncias sobre a prática missionária junto aos índios e pedia a saída imediata desses missionários das áreas indígenas, a fim de salvar o que restava dessas populações. De acordo com eles, o modelo da ação evangelizadora junto aos índios continuava impregnado da ideologia colonialista, e conduzia o índio à submissão, à alienação e à assimilação da cultura e dos valores cristãos⁷⁹.

A obra evangelizadora, as missões religiosas na América Latina, correspondem à situação colonial imperante, de cujos valores está impregnada. A presença missionária significou a imposição de critérios e padrões alheios às sociedades indígenas dominadas, que encobrem sob um manto religioso a exploração econômica e humana das populações indígenas (...) Chegamos à conclusão de que o melhor para as populações indígenas, e também para preservar a integridade moral das próprias Igrejas, é acabar com toda atividade missionária⁸⁰.

Esse documento teve grande impacto na mídia internacional e na Igreja brasileira. Era um documento-denúncia em decorrência dos massacres físico e cultural contra os povos indígenas no continente, principalmente no Brasil. Logo após sua publicação, sob a efervescência dos movimentos sociais e das novas orientações do Vaticano II e Medellín, a CNBB começou a reunir seus membros para discutir o problema, e uma série de questionamentos começou a surgir em torno da prática missionária relativa aos povos indígenas.

A leitura e discussão dos documentos oficiais da Igreja (Vaticano II e Medellín) que propõem diálogo e libertação foi de grande importância nesse sentido; muito embora esses documentos não tenham tratado com a devida atenção a questão étnica, eles enfatizaram questões importantes como a “promoção da cultura”, da “liberdade religiosa” e o “valor salvífico das

⁷⁸ SUESS, Paulo. *A causa indígena na caminhada e a proposta do CIMI: 1972-1989*. Petrópolis: Vozes, 1989, p. 18. Porantim, n. 242. CIMI-Brasília, abril de 2002, p. 2. (Encarte).

⁷⁹ Conferir: “Declaração de Barbados I”. In: Prezia, Benedito. *Caminhando na luta e na esperança: retrospectiva dos últimos 60 anos da Pastoral Indigenista e dos 30 anos do CIMI*. São Paulo: Loyola, 2003, pp. 323-329.

⁸⁰ In: Prezia Benedito. *Caminhando na luta e na esperança: retrospectiva dos últimos 60 anos da Pastoral Indigenista e dos 30 anos do CIMI*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 55.

religiões não cristãs” (...) ⁸¹, colaborando para a revisão de práticas e concepções do trabalho missionário junto aos índios. Afinal, os índios não merecem ser respeitados em sua forma cultural e religiosa? A eles não interessa a liberdade de todas as formas de colonialismo?

Diante desses acontecimentos foram realizados, em várias partes do continente, diversos encontros com a finalidade de amadurecer esses questionamentos, uma vez que a Igreja via urgência nesse debate. Assim, o contexto social e político do momento condicionou o espaço para que a atuação missionária junto aos índios fosse pensada à luz das novas diretrizes da Igreja mundial e local, embora ainda não houvesse, no interior da Igreja, uma sensibilidade para a especificidade da causa indígena ⁸².

Porém, percebemos, através da documentação, que havia preocupação da CNBB quanto ao modelo de atuação missionária, que estava pautado nos moldes da missão tradicional, isto é, na catequese e conversão do índio, que estava sendo alvo de críticas e denúncias inclusive no documento de Barbados I. Dessa forma, os acontecimentos sociopolíticos da época, associados às denúncias feitas à missão religiosa, fizeram surgir vozes dissonantes dentro da própria Igreja, quanto ao modelo de atuação das ordens religiosas em relação aos povos indígenas. Conforme Rufino,

As leituras e releituras (...) das conclusões do Vaticano II e de Medellín forjavam a revisão de muitas práticas e concepções que naquele momento pareciam anacrônicas. Quanto à catequese dos índios no Brasil, esse processo de “redescoberta” do catolicismo só fazia aumentar a sensação de mal-estar de muitos missionários diante de sua própria imagem. Ao menos para alguns, como os reunidos na OPAN, as representações que faziam acerca de sua imersão no universo dos índios, salvando-os de todas as desgraças às quais estes estariam fadados caso eles não estivessem lá, se antes era motivo de júbilo, agora provocavam constrangimento ⁸³.

Assim, os fundamentos da missão religiosa junto aos índios com base na catequese e na conversão aparecem, agora, abalados. Muitos missionários, como aqueles que trabalhavam na Operação Anchieta (OPAN) ⁸⁴, participaram das discussões e passaram a repensar suas práticas.

⁸¹ SUESS, Paulo. *A causa indígena na caminhada e a proposta do CIMI: 1972-1989*. Petrópolis: Vozes, 1989, p. 11.

⁸² SUESS, Paulo. *A causa indígena na caminhada e a proposta do CIMI: 1972-1989*. Petrópolis: Vozes, 1989, p. 12.

⁸³ RUFINO, Marcos Pereira. *Ide, portanto, mas em silêncio: faces de um indigenismo missionário católico heterodoxo*. Tese de doutoramento. São Paulo: USP, 2002, pp. 107-108.

⁸⁴ A OPAN foi criada em 1969, com a finalidade de preparar e enviar missionários para as áreas indígenas. No início, atuava de acordo com o modelo tradicional da missão catequética católica junto aos índios, intervindo na vida social e no cotidiano dos índios. (Paulo Suess, 1989 e Marcos Rufino, 2002). Após a criação do CIMI, com mudanças internas, a OPAN optou pela prática indigenista e abandonou sua identidade evangelizadora. (Conferir OPAN, 1987).

Contudo, havia postura diferenciada no interior da Igreja e o sentimento de mal-estar e constrangimento não era compartilhado por todos aqueles envolvidos na ação missionária perante os índios⁸⁵.

Mesmo assim, a urgência de uma reorganização da missão nas áreas indígenas propiciou uma série de encontros e debates com uma releitura da presença da Igreja nos contextos de grande pluralidade cultural, cuja complexidade exigia estratégias distintas de atuação da missão. Nesse sentido, realizaram-se encontros missionários em áreas específicas de concentração indígena em toda a América Latina, dos quais destacam-se: o I Encontro Latino-Americano de Missões, em Melgar (Colômbia), convocado pelo CELAM⁸⁶, em abril de 1968; o Encontro Episcopal de San Antonio de Los Altos, na Venezuela, também convocado pelo CELAM, em 1969; o Encontro Missionário de Xicotepec (México), em 1970; o I Encontro Pastoral de Missões na Amazônia, em Iquitos (Peru), em 1971; O Encontro Ecumênico de Assunção, em 1972, com participação de nove países, já tentando responder à Declaração de Barbados I. No documento final de Assunção, os representantes desses países reconhecem que as igrejas têm sido coniventes e até instrumentos de práticas opressoras do homem, e se comprometem em abrir espaços para o diálogo e participação dos índios na pastoral missionária que, a partir de então, deverá ter caráter de libertação humana e cristã⁸⁷.

Além desses encontros, outros foram realizados em várias regiões do Brasil desde o ano de 1967. Neles, a discussão reportava-se quase sempre à questão do rumo da pastoral missionária pós-Concílio. Percebemos que já havia uma preocupação em curso sobre a questão indígena antes das denúncias de Barbados I, porém nossa argumentação é a de que esse documento foi o ponto central que fez emergir essas preocupações com relação a problemática indígena, contribuindo para que a Igreja se inserisse de vez numa ação indigenista coordenada e centralizada em relação ao mundo indígena, a partir de ações e práticas diretamente relacionadas aos povos indígenas.

Contudo, dos encontros realizados no Brasil, percebemos que as conclusões eram quase sempre as mesmas: de caráter assistencialista e, de certa forma, em conformidade com a política do governo, como podemos observar no documento final do encontro realizado no Brasil, em

⁸⁵ No próximo capítulo poderemos perceber as divergências entre os missionários quanto ao modelo de atuação do CIMI, principalmente nos primeiros anos de sua criação.

⁸⁶ O Conselho Episcopal Latino-Americano, fundado em 1955, facilitou uma maior articulação de teólogos e religiosos desse continente, principalmente dos militantes, que puderam se organizar melhor em função de seus objetivos.

⁸⁷ Conferir todos os encontros aqui citados em SUESS, Paulo. *A causa indígena na caminhada e a proposta do CIMI: 1972-1989*. Petrópolis: Vozes, 1989, pp. 12-14.

1970, quando, em uma de suas conclusões, os participantes diziam o seguinte: “os missionários reafirmam a posição assumida de preparar as populações indígenas para uma integração harmoniosa na sociedade nacional”. Conforme Suess, as conclusões desses encontros estavam ainda bastante na rasteira da política indigenista oficial⁸⁸. Percebemos que ainda não havia uma posição clara sobre a questão indígena: a Igreja brasileira parecia titubear quando se tratava de uma ação indigenista específica. Nesse momento, os índios pareciam ser um problema para a Igreja assim como eram para o Estado, e a solução para resolver esse problema parecia ser integrá-los à sociedade nacional.

Entretanto, parte dos missionários que atuavam nas áreas indígenas e que estavam reunidos para discutir essa questão, mostraram-se bastante preocupados em resolver esse problema, o que chegou a causar divergências entre eles. Rufino nos informa que a falta de uma ação específica perante os índios causava desconforto entre os missionários:

Naquele momento, a não existência de uma pastoral específica indígena gerava uma forte insatisfação entre os missionários. A falta de uma coordenação da atividade missionária entre os índios, como também as grandes carências quanto à formação de iniciantes e mesmo de missionários que já atuavam nas áreas indígenas, eram fatores de desânimo. Sentia-se que havia urgência de um instrumento que possibilitasse aos agentes de pastoral indigenista – por meio de subsídios, materiais de estudo, acompanhamento direto, etc.– uma formação simultaneamente geral, que provesse uma sólida preparação pastoral para a missão evangelizadora; e também específica, que fornecesse uma capacitação, mesmo que instrumental, sobre tópicos como alfabetização e saúde sanitária e ainda sobre as formulações teóricas básicas e elaborações conceituais da lingüística e da antropologia, com ênfase particular à etnologia indígena⁸⁹.

O autor nos informa que o trabalho missionário desenvolvido nas aldeias era realizado por diversas ordens religiosas dispersas pelo território nacional, sem planejamento e sem preparo, ocasionando prejuízos para as missões e, talvez, muito mais para os índios. Suess nos informa que o isolamento em decorrência das distâncias e de meios de comunicação, assim como a falta de padres e a dependência econômica, por parte dos prelados, tanto do governo brasileiro como do estrangeiro eram causas de constantes preocupações e dificuldades das missões⁹⁰. Assim, após esses encontros, e de muita discussão em torno dessa questão, em abril de 1972, no Terceiro

⁸⁸ SUESS, Paulo. *A Causa indígena na caminhada e a proposta do CIMI: 1972-1989*. Petrópolis: Vozes, 1989, p. 15.

⁸⁹ RUFINO, Marcos Pereira. “A missão calada: pastoral indigenista e a nova evangelização”. In: MONTERO, Paula (coord.). *Entre o mito e a história*. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 156.

⁹⁰ SUESS, Paulo. *A causa indígena na caminhada e a proposta do CIMI: 1972-1989*. Petrópolis: Vozes, 1989, p. 16.

Encontro de Estudos sobre Pastoral Indigenista, realizado em Brasília, concretizou-se a proposta de criação de uma coordenação e assessoria nacional de atividade missionária junto aos índios, na forma de um Conselho Indigenista Missionário, nascendo aí o CIMI.

Podemos perceber que havia um clima de tensão entre os missionários reunidos em torno dessa questão. O modo, porém, como a Igreja Católica brasileira foi conduzindo a resolução do mal-estar provocado pelas denúncias de Barbados I, além dos problemas de ordem social e econômica que afetavam os grupos indígenas durante o governo militar, esteve diretamente vinculado ao novo ambiente pastoral em efervescência no País, fermentado pelo Concílio Vaticano II e pela Conferência de Medellín, bem como pela revisão crítica da atuação das diversas ordens religiosas que atuavam nas áreas indígenas.

Nesse momento, a Igreja estava empenhada na luta pelos direitos sociais e humanos, e os povos indígenas estavam sendo vitimados pela política integracionista e desenvolvimentista do governo. Assim, ela foi se aproximando das camadas mais pobres, como os índios, que estavam com muitas dificuldades em relação à saúde, educação e sua auto-sustentação, num esforço de “promoção humana”. Essas preocupações passaram a ocupar a atenção dos missionários, pelo menos daqueles reunidos em torno dessa questão. Conforme Rufino, “Esta reorientação do esforço pastoral afastava os missionários do plano da cultura, e contribuía para suprimir da ação evangelizadora a política de intervir na organização social, no repertório simbólico e nas representações religiosas dos índios”⁹¹. As práticas tradicionais estavam sendo repensadas e as comunidades indígenas passaram a ser vistas com dinâmicas próprias, que comportavam especificidades que não deviam ser entendidas em uma abordagem geral da ação missionária. Além disso, muitos problemas vivenciados nas grandes cidades estavam repercutindo no cotidiano desses povos.

Contudo, o caminho percorrido até esse entendimento não era assimilado facilmente por todos os missionários. Nesse sentido, as leituras e releituras dos documentos oficiais da Igreja ganham centralidade nesses debates, contribuindo para que lentamente os missionários fossem voltando sua atenção para a totalidade da questão social e do mundo indígena. Rufino nos confirma a importância desses documentos na tomada de posição da Igreja em direção à promoção humana e no compromisso cada vez maior com o mundo e com a história, quando observa:

⁹¹ RUFINO, Marcos Pereira. *Ide, portanto, mas em silêncio*: faces de um indigenismo missionário católico heterodoxo. Tese de doutoramento. São Paulo: USP, 2002, p. 144.

Se o Vaticano II descortinou novas fronteiras para o desenvolvimento teológico e doutrinal, a Conferência de Medellín, no contexto do continente, certamente endossou uma forma de atuação pastoral cuja atenção maior se voltava para a “humanização” das estruturas sociais, e também para a oposição ao modo como se realiza a inserção da América Latina no capitalismo global. Ela partia de um diagnóstico que reunia todas as coletividades, incluso aí os povos indígenas, em uma situação comum de espoliação e sofrimento gerados pelo modelo econômico vigente e pelos arranjos políticos que lhe sustentavam nos vários países Latino-americanos⁹².

Dessa forma, a Igreja Católica na América Latina, e de modo particular no Brasil, repensou sua prática missionária na sociedade brasileira, de modo particular a problemática indígena, a respeito da qual ela mesma tinha sido, ao longo de muitos anos, omissa e conivente com práticas opressoras da vida desses povos. Na *Carta Encíclica Populorum Progressio*, Paulo VI, falando das aspirações humanas, diz sobre o que eles almejam:

ser libertos da miséria, encontrar com mais segurança a subsistência, a saúde, um emprego estável; ter maior participação nas responsabilidades, excluindo qualquer opressão e situação que ofendam a sua dignidade de homens; ter maior instrução; numa palavra, realizar, conhecer e possuir mais para ser mais⁹³.

Esta Carta faz parte dos grandes documentos da Igreja, que, desde a *Rerum Novarum* (1891), de Leão XIII, desenvolveram a doutrina social da Igreja Católica. Ela faz uma chamada em caráter de urgência para a promoção integral do homem. Motivado por essas orientações e, mais ainda, pelos acontecimentos da época, o episcopado brasileiro sentiu a necessidade de uma maior aproximação do povo, das classes mais pobres. Sua inserção nos movimentos sociais, na luta pelos direitos humanos conduziu sua ação para o mundo indígena, porém essa não foi uma atitude isolada, abstrata, apesar das divergências no interior da Igreja. Ela se dá em conformidade com as exigências da sociedade, que contou com uma significativa articulação de atores que atuavam dentro e fora da instituição eclesiástica.

⁹² RUFINO, Marcos Pereira . *Ide, portanto, mas em silêncio*: faces de um indigenismo missionário católico heterodoxo. Tese de doutoramento. São Paulo: USP, 2002, pp. 145-146.

⁹³ PAULO VI. *Carta Encíclica Populorum Progressio*. São Paulo: Paulinas, 1990.

Assim, ela vai ensaiando os passos rumo a uma pastoral indigenista gestada em meio a um ambiente tenso e de grandes mudanças no contexto eclisiológico e na conjuntura política do País. Nesse contexto, são oportunas as palavras de Delgado, quando observa:

A luta pela justiça social, na teoria e na prática, abriu novos horizontes para a Igreja Católica. Novos serviços e novas experiências foram surgindo. O catolicismo foi ensaiando novos modos de agir e novas linguagens, em sintonia com os desafios da realidade brasileira. Isso alterou seu perfil institucional, sua função e seu lugar na sociedade brasileira (...) Compreendeu que a luta pelos direitos sociais e humanos não é alguma coisa opcional. É trabalho (com) partilhado por todos os que se envolvem na construção de uma sociedade democrática, justa e participativa⁹⁴.

Portanto, foi nesse ambiente de tensão, de muita discussão e de grande efervescência política dos movimentos sociais e pastorais dentro e fora da Igreja forjados para combater o regime militar e defender os direitos sociais e humanos durante as duas primeiras décadas da segunda metade do século XX, como também sob o impacto de inúmeras denúncias de omissão, desrespeito e massacres de povos indígenas, que foi sendo construída a ação indigenista da Igreja Católica, concretizada com a criação de um Conselho Indigenista Missionário, o CIMI, no ano de 1972. Porém, sua criação, estruturação, expansão e atuação no cenário nacional será assunto de nossa discussão e análise que permeia todo o capítulo II, bem como o capítulo III que trata de sua atuação mais específica no Regional Norte I.

⁹⁴ DELGADO, Lucília de Almeida Neves e PASSOS, Mauro. Catolicismo: direitos sociais e direitos humanos (1960-1970). In: FERREIRA, Jorge e DELGADO, Lucília de Almeida Neves. *O tempo da ditadura: regime militar e movimentos sociais em fins do século XX (O Brasil Republicano; v. 4)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 127.

Capítulo II: o CIMI no cenário indigenista nacional

O surgimento do CIMI

O CIMI é uma agência pastoral responsável pelas questões relativas aos povos indígenas perante a Igreja Católica e a sociedade brasileira em geral. É um organismo diretamente vinculado à instância maior da Igreja no Brasil, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), respondendo como representante da instituição eclesiástica no âmbito da política indigenista. Conforme Dom Aparecido José Dias, “O CIMI é uma entidade complexa, multifacetária, de dimensão nacional”, cuja missão específica é o serviço aos povos indígenas⁹⁵.

Foi criado em abril de 1972, quando a CNBB, por meio de seu secretário-geral, Dom Ivo Lorscheiter, convocou missionários e bispos para o Terceiro Encontro de Estudos sobre Pastoral Indigenista, na sede do Instituto Anthropos, em Brasília (DF). Nesse encontro, concretizou-se a

⁹⁵ Porantim, n. 176. CIMI-Brasília, julho de 1995, p. 2.

proposta de criação de uma coordenação e assessoria nacional da atividade missionária junto aos povos indígenas, na forma de um conselho indigenista missionário, formado por missionários e bispos. Esse Conselho nasceu oficiosamente⁹⁶ ligado à CNBB, com a função de animar e articular a presença missionária junto às comunidades indígenas em todo o território nacional.

Conforme Suess, havia algumas preocupações no centro das atenções dos missionários que estavam reunidos nesse encontro: as denúncias feitas na Declaração de Barbados I (1971), as constantes denúncias sobre matança de índios, a tramitação do projeto de Lei n. 2.328, que dispunha sobre o Estatuto do Índio, além da insatisfação com a pastoral não específica junto aos povos indígenas⁹⁷.

Essas preocupações vieram à tona, quando a Igreja começou a ser questionada sobre a necessidade de avaliar e rever seus métodos e a organização dos agentes que atuavam no trabalho pastoral, de modo particular, junto aos índios. Essa insatisfação, ou mal-estar, de acordo com Rufino, era um sentimento presente entre poucos missionários, em particular os que estavam reunidos na OPAN, em função da avaliação autocrítica sobre os fundamentos teológicos da ação missionária entre os índios e da crítica externa feita por pesquisadores e indigenistas à atuação missionária⁹⁸. Essas questões, conforme já informamos anteriormente, balizaram o surgimento do Conselho Indigenista.

Nesse contexto, a criação do CIMI sinalizava para a centralização do trabalho missionário junto aos índios, que, até o ano de 1972, estava sob responsabilidade das missões religiosas tradicionais e das igrejas locais que costumavam atuar com métodos próprios, isoladas umas das outras, ou seja, dispersas por diferentes áreas do território nacional, principalmente na região da Amazônia, conforme Egydio Schawade, até essa época “não existia missão fora da Amazônia”. Portanto, a maioria continuava insistindo nos métodos de imposição cultural, por meio da sacramentalização e doutrinação para conversão e civilização dos índios, evidenciando a falta de adequação da Igreja brasileira ao ambiente de renovação eclesial, proposto pelo Vaticano II e pela Conferência de Medellín. Além disso, as missões estavam sempre ou quase sempre apoiando a política do governo militar e do órgão responsável pela política indigenista, a FUNAI, que

⁹⁶ O CIMI foi criado como órgão oficioso da CNBB, ou seja, desde sua criação até o ano de 1977, ele esteve informalmente ligado à CNBB. A partir de então, foi anexado oficialmente a esse órgão.

⁹⁷ SUESS, Paulo. *A causa indígena na caminhada e a proposta do CIMI: 1972-1989*. Petrópolis: Vozes, 1989, p. 17.

⁹⁸ FUFINO, Marcos Pereira. *Ide, portanto, mas em silêncio: faces de um indigenismo missionário católico heterodoxo*. Tese de doutoramento. São Paulo: USP, 2002, p. 143.

previam a integração do índio à sociedade nacional, fato que causava desentendimento e mal-estar entre os missionários progressistas e conservadores da Igreja Católica.

O surgimento do CIMI, portanto, objetivava ser o centro coordenador das atividades dos missionários junto aos índios em todo o território brasileiro para:

1) estar a serviço dos índios e de seus missionários, 2) promover a pastoral missionária, 3) dar assistência jurídica aos missionários, 4) promover sua formação teológica e antropológica, 5) criar o espírito missionário na população brasileira, 6) cuidar de certos aspectos financeiros das prelações no campo indígena, 7) promover, neste mesmo campo, seu relacionamento com a CNBB, com os órgãos governamentais, mormente com a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), e dos missionários entre si e com as missões de outros credos⁹⁹.

Nesse momento, podemos perceber que a preocupação básica do grupo fundador parece ser com a formação missionária; os objetivos do Conselho estavam voltados quase que especificamente para o interior da Igreja, com forte apelo visando apoio aos missionários e às missões. A coordenação de forças e as estratégias de ação presente nos objetivos estavam sendo focadas primeiro para a organização e fortalecimento da instituição, na pessoa dos missionários.

Apesar de ter surgido no cenário indigenista nacional, marcado por muitas discussões e questionamentos diante da realidade adversa vivida pelos povos indígenas, os missionários reunidos em torno do Conselho, ainda não tinham uma definição clara de uma ação indigenista ou de uma pastoral indigenista específica.

Esse posicionamento refletia o perfil do grupo fundador do CIMI e de seus dirigentes: incluía bispos, padres e missionários diretamente envolvidos com a questão indígena, porém com visões e posturas diferenciadas da realidade brasileira da época. Entre eles estavam: Dom Geraldo de Proença Sigaud, bispo de Diamantina (MG); Dom Ivo Lorscheiter (secretário-geral da CNBB); Dom Henrique Froehlich, bispo de Diamantino (MT); Dom Luís Gomes de Arruda, bispo de Guajará-Mirim (RO); Dom Eurico Krautler, bispo de Altamira (PA); Dom Pedro Casaldáliga, bispo de São Felix do Araguaia (MT); Dom Tomás Balduino, bispo de Goiás (GO); Dom Estevão Cardoso de Avelar, bispo de Marabá (PA), e os padres Ângelo Jayme Venturrelli, salesiano; Casimiro Beksta, salesiano; José Vicente César, do Verbo Divino; Thomas de Aquino Lisboa, jesuíta, além da irmã Silvia Wewring, das servas do Espírito Santo, entre outros¹⁰⁰.

⁹⁹ Conferir: Boletim do CIMI, n. 1. Campo Grande, 01 de setembro de 1972, pp. 5-7. SUESS, Paulo. *A causa indígena na caminhada e a proposta do CIMI: 1972-1989*. Petrópolis: Vozes, 1989, pp. 18-19.

¹⁰⁰ SUESS, Paulo. *A causa indígena na caminhada e a proposta do CIMI: 1972-1989*. Petrópolis: Vozes, 1989, p. 19.

Como primeira medida do órgão, esses participantes elegeram, durante o primeiro encontro, sete membros que passaram a integrar o Conselho do CIMI: Dom Tomás Balduino Ortiz, dominicano; irmã Sílvia Wewering, das Servas do Espírito Santo; padre Adalberto Holanda Pereira, jesuíta; padre Thomaz de Aquino Lisboa, jesuíta, e padre Casimiro Beksta, salesiano. Os padres Ângelo Jayme Venturelli, salesiano, e José Vicente César, do Verbo Divino, foram respectivamente eleitos presidente e secretário do CIMI ¹⁰¹.

Durante o primeiro encontro, foi marcada uma primeira reunião dos conselheiros para ser realizada em Campo Grande (MT), com a finalidade de elaborar o Estatuto e o Regimento Interno da entidade, preparar uma contraproposta ao anteprojeto do Estatuto do Índio, além de outras questões levantadas¹⁰².

Para atualização e formação dos missionários foram escolhidos quatro locais distintos e de referências, com biblioteca, revistas e jornais, onde os missionários pudessem se informar melhor: em Brasília, foi escolhido o Instituto Anthropos, sob a responsabilidade do padre Vicente César; em Manaus, o CENESC, com o padre Casimiro Beksta; em Cuiabá, a Missão Anchieta, com o padre Thomaz Lisboa; em Campo Grande, a sede dos salesianos, com o padre Ângelo Venturelli. Nessa proposta, de certa forma, já se delineavam os caminhos para a regionalização do Conselho. Porém, essa fase inicial do CIMI, conforme Suess, apresentava-se “com uma estrutura vertical e clerical, e com preocupações de uma pastoral bastante introvertida”¹⁰³. Essa estrutura verticalizada e clerical ficava evidenciada na composição dos quadros que passaram a compor o Conselho, todos religiosos.

Assim, o CIMI foi criado e começou a ensaiar os primeiros passos rumo a uma ação indigenista, que se propunha ser libertadora, a partir da “opção preferencial pelos pobres”, tão discutida nos documentos oficiais da Igreja, de modo particular, para a Igreja da América Latina: na Conferência de Medellín (1968), na Conferência de Puebla (1979) e, posteriormente, na Conferência de São Domingos (1992)¹⁰⁴.

Conforme documentação consultada, esse novo modelo de missão implementado pelo CIMI começou a ser gestado na Conferência de Medellín, onde vem à tona a discussão e a preocupação com os mais pobres do continente, conseqüência, na maioria das vezes, da

¹⁰¹ PREZIA, *Caminhando na luta e na esperança: retrospectiva dos últimos 60 anos da Pastoral Indigenista e dos 30 anos do CIMI*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 60.

¹⁰² O primeiro Regimento Interno do CIMI foi publicado no Boletim do CIMI, n. 1, set. 1972, pp. 5-7.

¹⁰³ SUESS. *Idem*, *Ibid.*, p. 19.

¹⁰⁴ LORSCHIEDER, Aloísio e BEOZZO, José Oscar. *500 anos de evangelização da América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1992, pp. 28-29.

dependência política e econômica e das injustiças sociais existentes no Brasil e na América Latina, onde a maioria das pessoas estavam sendo mantidas em situação de extrema pobreza e miséria; daí surgiu a idéia de libertação de todos aqueles que se sentiam oprimidos e aviltados em seus direitos, ou seja, dos marginalizados pelo sistema.

Em Medellín, a Igreja se voltou para uma pastoral cujo objetivo era a libertação da pessoa humana, preocupação básica da Teologia da Libertação, ou seja, a opção pelos pobres era o compromisso com a justiça, com a defesa dos direitos dos povos oprimidos. Por isso, em Puebla, essa idéia foi reiterada, a partir da “opção preferencial pelos pobres”, numa perspectiva de libertação integral do homem, isto é, numa dimensão que deveria ir além do sentido religioso. A Conferência de São Domingos em continuidade com Medellín e Puebla acentuou essa preocupação e opção para a “promoção humana”, que deveria levar em conta as diversas culturas presentes na América Latina¹⁰⁵.

Diante dessa questão, perguntamos: quem é o pobre e por que a opção da Igreja pelo pobre é também uma opção pela causa indígena?

O pobre para a Igreja da América Latina tem uma conotação político-social, isto significa que não é apenas a pessoa, mas a classe social explorada, o grupo oprimido que deve ser levado em conta e, entre eles, estão: indígenas e afro-americanos, camponeses sem terra, operários, desempregados, subempregados, menores abandonados, prostitutas e tantos outros marginalizados e em situação equivalente. Conforme a Igreja, “Trata-se não da pobreza evangélica (...) mas da pobreza antievangélica, que é sinônimo de exploração, de opressão, de situação desumana. Trata-se da pobreza de dimensão sociopolítica, isto, é generalizada e estrutural”¹⁰⁶. Para os teólogos da libertação, a grande maioria da população da América Latina é pobre e oprimida, por isso vive os anseios de uma transformação profunda. Esse estado de dependência não é mais um estado transitório, mas um estado permanente de um sistema

¹⁰⁵ Em São Domingos, a opção pelos pobres assume uma dimensão maior, quando acentuou-se uma atenção especial à promoção humana, ou seja, ela reitera esse compromisso a partir da necessidade que todos têm de se sentir e de agir como cidadãos, com identidade própria. No entanto, para que isso aconteça, ela diz que se deve levar em conta as diferentes culturas presentes na América Latina, por isso a vivência da cidadania é vista como requisito para que haja verdadeira libertação. Nesse sentido, São Domingos coloca-se diante dessa problemática como um desafio a ser enfrentado diante da cultura de massa e de tantas outras que perpassam todas as camadas sociais, e em contato com as outras culturas, despersonaliza e cria, muitas vezes, anomalias na sociedade, enfim, nas pessoas. Os participantes da Conferência propõem um caminho que, segundo eles, leva a “desintegração” dessa identidade forjada, que é a valorização e reconstrução da identidade latino-americana, com seus costumes, religiosidade, enfim, as diversidades culturais.

¹⁰⁶ *Conclusões da Conferência de Puebla: evangelização no presente e no futuro da América latina*. CELAM. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 59.

injusto¹⁰⁷. Segundo os teólogos, na base, a Igreja da América Latina é uma Igreja dos pobres, por isso ela faz opção pelos oprimidos, pelos mais pobres.

Nesse sentido, os povos indígenas estão inclusos nesse grande contingente da coletividade em uma situação comum de exploração e sofrimento produto de situações e modelos econômicos, sociais e políticos vigente, que lhes atinge diretamente, colocando em risco sua existência física e cultural. Por isso, os povos indígenas passaram a ser entendidos nessa perspectiva mais global, porque estão inseridos nessa conjuntura que os conduz a esse estado de violência, de opressão e, muitas vezes de miséria. Assim, a opção da Igreja pelo mais pobre da sociedade é também uma opção pelos povos indígenas, embora essa Igreja não seja a Igreja dos índios.

Sendo assim, a opção pela causa indígena parece ser também uma opção pelo outro, pelo diferente. Conforme Sues, “(...) não basta defender somente os pobres, sem ao mesmo tempo defender também o direito à alteridade do outro, pobre ou não (...) A opção pelos pobres, sem opção pelos *outros* pode ainda estar imbuída de atitudes racistas e colonialistas. (...) O pobre, historicamente defendido nas Igrejas, também é um *outro*”¹⁰⁸.

Dessa forma, não é somente a ausência de bens considerados indispensáveis à vida, a defesa de direitos dos mais pobres que deve ser defendida como opção, mas, sobretudo, o direito de ser diferente, o direito à alteridade. Sendo assim, a opção da Igreja pelo índio parece ser não somente pelo fato de ser pobre, desprovido de recursos materiais, mas é, sobretudo, uma opção pelo outro, pela preservação da vida diante de tantas adversidades e por sua diversidade e riqueza cultural e religiosa.

Portanto, o surgimento do CIMI aconteceu num momento de profundas mudanças no cenário sociopolítico do Brasil, bem como de questionamentos e discussões por parte da Igreja Católica e de intelectuais sobre os problemas urgentes que estavam afetando diretamente uma grande massa da população, em particular, os mais pobres da América Latina, entre eles os povos indígenas, considerados como os mais pobres e oprimidos diante do sistema vigente, fato que contribuiu para que a Igreja no Brasil pensasse e implementasse uma ação mais específica e coordenada de atuação junto às populações indígenas, até porque precisava se adequar às novas mudanças propostas pelos documentos eclesiais. Para esse fim foi criado, no ano 1972, o Conselho Indigenista Missionário, responsável pela articulação e coordenação da Pastoral Indigenista perante a Igreja Católica e sociedade nacional.

¹⁰⁷ Porantim, n. 79. CIMI-Brasília, setembro de 1985, p. 10.

¹⁰⁸ SUESS, Paulo (org.). *A Conquista Espiritual da América Espanhola*. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 12.

Bases estruturais e funcionamento do CIMI

Criado com a finalidade de ser o centro coordenador das atividades missionárias junto aos índios, o CIMI foi inserido numa realidade que a cada dia tornava-se cada vez mais complexa e tensa em razão dos impactos da política ditatorial que atingia toda população brasileira, em particular os povos indígenas.

Diante dessa realidade, o CIMI procurou se organizar a partir da formação do Conselho. Esse grupo que formava seus quadros de dirigentes concentrou seus esforços na reorganizar do trabalho missionário, para responder às demandas que se impunham no campo da pastoral indigenista, porém ainda estava marcado pela dualidade de postura sobre a realidade indígena, sem uma definição clara sobre a forma de implementação dos projetos, direcionando suas ações para o interior da instituição.

O processo de organização e estruturação do órgão teve início com as reuniões periódicas do Conselho. A primeira reunião foi realizada no dia 19 de maio de 1972, em Campo Grande (MT), onde se reuniram seis conselheiros, estando ausente o padre Casimiro Beksta.¹⁰⁹

Nesse encontro foram tomadas as primeiras medidas para agilizar o processo de estruturação e funcionamento do CIMI, que passariam a nortear suas atividades. Entre elas, foi decidido que o CIMI passaria a reunir-se ordinariamente de três em três meses, com data e local previamente combinados, e, extraordinariamente, por convocação de seu presidente; foi realizada também uma eleição para a escolha do secretário e tesoureiro da entidade, de representantes junto à FUNAI-Missões e CNBB. Para informar os missionários sobre a situação do Conselho e dos índios, ficou decidida a publicação de um Boletim do CIMI, cujo primeiro número foi publicado no dia 01 de setembro de 1972; além disso, foi elaborado o Regimento Interno que referendou os objetivos do CIMI e todas as medidas adotadas para agilizar os trabalhos da entidade¹¹⁰.

De acordo com o Regimento Interno, coube aos sete primeiros representantes do CIMI as seguintes atribuições: padre Ângelo Jayme Venturelli, de Campo Grande (MT) assumiu a presidência e tesouraria da entidade; padre Adalberto Holanda Pereira, de Cuiabá (MT), assumiu

¹⁰⁹ Boletim do CIMI, n. 1. setembro de 1972, p.5.

¹¹⁰ Boletim do CIMI, n. 1. Campo Grande, setembro de 1972, p. 1.

o cargo de conselheiro; padre Casimiro Beksta, de Manaus (AM), também confirmado como conselheiro; padre Vicente César, de Brasília (DF), assumiu o cargo de secretário; irmã Silvia Wewering, de Tocantins (GO), também conselheira; padre Thomaz de Aquino Lisboa, de Cuiabá (MT), assumiu o cargo de conselheiro para assuntos junto à FUNAI-Missões Católicas e Dom Tomás Balduino Ortiz, de Goiás (GO), tornou-se conselheiro do CIMI nas reuniões da CNBB¹¹¹.

O CIMI, através de seus representantes, procurava firmar suas bases e viabilizar seus trabalhos e sua relação, principalmente junto à FUNAI e às Missões. Durante os primeiros anos de trabalho sua relação com as missões religiosas e com a FUNAI passou por momentos de tensão, mal-estar e até conflitos. As agressões envolvendo os índios e a inoperância da política indigenista oficial acirraram as tensões entre o CIMI e a FUNAI, principalmente durante as décadas de 70 e 80, quando os povos indígenas foram diretamente atingidos pela política antiindígena do governo.

Apesar das dificuldades impostas pelo forte controle de seu presidente e da CNBB, as bases estruturais do CIMI foram sendo formadas nas reuniões dos conselheiros que, a partir de maio de 1972, foram sendo realizadas em vários locais diferentes: Campo Grande (MT), Meruri (MT), Manaus (AM), Miracema do Norte (GO), Diamantino (MT), e, por várias vezes, em Brasília (DF).

Com essas reuniões, o CIMI foi organizando suas bases para trabalhar em diversas áreas, onde estavam concentrados grande número de povos indígenas e de missionários que atuavam nas missões religiosas. Contudo, seus trabalhos, durante o primeiro ano, ficaram voltados para o interior do órgão, concentrando grande atenção às reuniões feitas nessas diferentes áreas. Essa postura do Conselho foi discutida em 1973, um ano após sua existência, quando os missionários reuniram-se para avaliar sua atuação junto aos índios e constataram pontos positivos e negativos. Entre os pontos positivos estavam a elaboração do anteprojeto do Estatuto do Índio, a elaboração do Regimento Interno e do Estatuto da entidade. Os pontos negativos surgiram através de críticas, quando foram apontadas algumas falhas no modo como o órgão estava conduzindo seus trabalhos. Conforme avaliação, não havia continuidade nos projetos, eles estavam restritos, até aquele momento, quase que exclusivamente às atividades durante as horas de reuniões; havia também omissão diante da problemática indígena, até por questões financeiras e outras falhas que precisavam ser corrigidas¹¹².

¹¹¹ Boletim do CIMI, n. 1. Campo Grande, setembro de 1972, pp. 1-2.

¹¹² Boletim do CIMI, n. 3. Campo Grande, junho de 1973, p. 1.

A partir dessas constatações, nasceu a proposta de criação de mais um serviço, o Secretariado Executivo, cuja finalidade era dar dinamismo e continuidade aos projetos e atividades do CIMI. Para implementar essa proposta, foi necessária a elaboração de um novo Regimento Interno com mais duas funções, de Vice-Presidente e de Secretário-Executivo, para as quais foram eleitos, respectivamente, os padres José Vicente César e Egydio Schwade¹¹³.

A criação do Secretariado, em junho de 1973, sob cargo de Egydio Schwade, foi considerado um marco tanto para a estruturação, coordenação e elaboração das atividades, quanto para o desenvolvimento e funcionamento do CIMI. O Secretariado passou a ser um ponto de referência a serviço dos missionários e dos índios; por meio dele foi elaborado e executado um amplo projeto de viagens, visitas e levantamento da realidade dos povos indígenas em todo território brasileiro, feito por equipes de trabalhos volantes do CIMI, com o apoio da OPAN, cuja finalidade era fazer um diagnóstico sobre a situação dos povos indígenas e, a partir dele, organizar e dar continuidade às atividades junto aos índios, bem como verificar o tipo de trabalho que vinha sendo feito pelas missões religiosas.

Essas equipes visitaram áreas indígenas sob controle da FUNAI, fazendo contatos e levantamento da problemática indígena, cujo resultado passou a ser veiculado através de relatórios aos boletins, onde denunciavam as constantes violências, agressões e mortes a que estavam sendo submetidos muitos povos indígenas; às vezes encaminhavam essas notícias e denúncias aos jornais de grande circulação nacional, onde tinham ampla divulgação, quando não eram censuradas. Esse posicionamento dos missionários envolvidos mais diretamente na realidade indígena criou divergências entre setores da Igreja e membros do próprio CIMI, acirrando-se as tensões nos primeiros três anos de seu funcionamento, levando inclusive à renúncia dos dois primeiros presidentes do órgão¹¹⁴.

Apesar das dificuldades impostas pela FUNAI e pelas igrejas locais, esse trabalho, de acordo com o CIMI, permitiu aos agentes missionários um conhecimento mais preciso sobre a

¹¹³ Boletim do CIMI, n. 3. Campo Grande, junho de 1973, p. 2.

¹¹⁴ O primeiro presidente do CIMI, padre Ângelo Venturelli, ao assumir o cargo, adotou uma postura de colaboração com o governo e não concordava com as denúncias de violência contra os índios, insistindo na aliança, por isso foi levado à renúncia do cargo, em 23 de agosto de 1973. O segundo presidente, padre José Vicente César, assumiu a mesma postura de colaboração com o governo e com a FUNAI, criando tensão interna e mal-estar com o grupo progressista, com agravamento durante a realização da I Assembléia Geral do CIMI, em junho de 1975, quando pediu demissão do cargo. Conferir: Relatório geral de avaliação do CIMI: contribuições sistemáticas a partir das bases. CIMI-Brasília, outubro de 1997, p. 11. PREZIA, Benedito (org.). *Caminhando na luta e na esperança: retrospectiva dos últimos 60 anos de Pastoral Indigenista e dos 30 anos do CIMI*. São Paulo: Loyola, 2003, pp. 61-68. RUFINO, Marcos Pereira. *Ide, portanto, mas em silêncio: facetas de um indigenismo missionário católico heterodoxo*. Tese de doutoramento. São Paulo: USP, 2002, p.169.

realidade dos índios e deu novo impulso e dinamismo aos trabalhos, fazendo com que a atuação do órgão fosse se consolidando, evitando o desperdício de tempo e de recursos financeiros, além do que permitiu ao CIMI um acompanhamento mais atento das ações do governo local, regional, federal e da política indigenista da FUNAI.

Conforme o CIMI, esse trabalho teve como resultado também “um levantamento demográfico e sociocultural concluído em 1978, que registrou a existência de uma população indígena de 180.000 pessoas (...)”¹¹⁵, distribuída pelo território nacional e não 100.000 conforme o dado oficial da época.

Contudo, à medida que as equipes foram efetivando os encontros com as bases missionárias e com a realidade indígena, surgiu a necessidade de implementar um trabalho, um plano de ação mais concreto e viável, voltado para as especificidades regionais, não só pela diversidade de povos, de culturas, mas também pela questão geográfica, ou seja, pelas grandes distâncias e dificuldades de acesso às comunidades por onde estavam distribuídos os povos e as comunidades indígenas no vasto território nacional, bem como esperavam resolver alguns problemas como a questão do isolamento dos agentes missionários, a falta de comunicação e troca de experiências entre eles e entre os próprios índios.

O primeiro passo para resolver essas questões foi dado com a criação dos Regionais do CIMI, que começaram a surgir em 1974, durante os Cursos de Indigenismo, que visavam à preparação e formação mais sólida e específica dos missionários para atuar junto aos grupos indígenas.

Durante os anos de 1974-75, foram realizados sete cursos em áreas consideradas mais problemáticas e carentes de acompanhamento tanto para os missionários quanto para os povos indígenas. Os primeiros encontros foram realizados em Meruri (MT), Miracema do Norte (TO), Palmas (PR), São Gabriel da Cachoeira (AM), Belém (PA), Porto Velho (RO) e Aquidauana (MS). Foram esses encontros que reuniram missionários, padres, bispos e leigos que deram origem às coordenações regionais do CIMI, cujo objetivo era organizar, agilizar e acompanhar de perto a ação indigenista missionária, levando-se em conta as especificidades de cada área ¹¹⁶.

Assim, no ano de 1974, surgiram os primeiros Regionais do CIMI, órgãos responsáveis pela pastoral indigenista local e regional. Os primeiros Regionais foram: Mato Grosso, Goiás-

¹¹⁵ Relatório Geral de Avaliação do CIMI: contribuições sistemáticas a partir das bases. CIMI-Brasília, outubro de 1997, p.12.

¹¹⁶ PREZIA, Benedito (org.). *Caminhando na luta e na esperança: retrospectiva dos últimos 60 anos da Pastoral Indigenista e dos 30 anos do CIMI*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 67.

Maranhão, Sul e Norte I; a partir de 1975, foram criados os Regionais Norte II, Amazônia Ocidental, Mato Grosso do Sul, Leste e Nordeste. Rondônia surgiu em 1981, quando desmembrou-se do Amazônia Ocidental, e o Regional Goiás-Tocantins foi criado somente em 1989, quando Goiás desmembrou-se do Maranhão. Podemos observar que, dez anos depois de sua criação, o CIMI já se estruturava com a formação de dez Regionais atuando por todos os cantos do País ¹¹⁷.

Durante esse período, o apoio da OPAN foi de grande importância, principalmente no processo de construção e fortalecimento dos Regionais. Conforme Rufino, “De meados da década de 70 até finais dos anos 80, os membros da OPAN frequentemente assumiam as coordenações em algumas regiões como do CIMI Acre e CIMI Leste, em função da escassez de missionários liberados (...) para responder às demandas (...)”¹¹⁸.

Assim, podemos perceber que a constituição inicial do CIMI como um Conselho de “assessores intelectuais” passou a mudar depois do primeiro ano de sua criação, principalmente com a criação do Secretariado, em 1973, e dos Regionais, em 1974. A partir desse período o CIMI passou a ser constituído por uma diretoria constituída pelo presidente, vice-presidente, secretário, tesoureiro e coordenadores regionais, todos membros do Conselho. Com a renúncia do padre Venturelli, em 1973, e da saída do padre Casimiro Beksta, abriram-se novas vagas para o Conselho, assumindo, respectivamente, os padres Rodolfo Lunkenbein e José Dalla Valle.

O CIMI, portanto, passou a se estruturar e organizar sua atuação através dessas instâncias de serviço, sendo que os Regionais passaram a responder, de forma mais efetiva pela presença da instituição nas realidades locais e, conseqüentemente, junto a todos os problemas que advinham dessa realidade. Por isso cada Regional procurou conduzir suas atividades dentro da realidade de cada área indígena, porém, em conformidade com os critérios eclesiais em articulação com as igrejas locais, sem desrespeitar os regulamentos do Estatuto e do Regimento Interno da entidade. Com a distribuição dos trabalhos por áreas mais específicas, alguns membros do Conselho passaram a ocupar o cargo de coordenadores Regionais em suas áreas de atuação.

Assim, com os Regionais formados, a presença dos agentes missionários tornou-se cada vez mais efetiva nas áreas indígenas. À medida que tomaram conhecimento da realidade de cada povo, de cada área, surgiu uma série de demandas, que, ao longo do trabalho, foram tentando

¹¹⁷ Porantim, n. 62. CIMI-Brasília, abril de 1984, p. 5.

¹¹⁸ OPAN, 1987. Apud. RUFINO, Marcos Pereira. *Ide, portanto, mas em silêncio: faces de um indigenismo missionário católico heterodoxo*. Tese de doutoramento. São Paulo: USP, 2002, p. 172.

resolver. Em 1981, criou-se junto aos Regionais, a assessoria jurídica que contou com a coordenação de um advogado do Secretariado Nacional. Na área da saúde criou-se uma assessoria específica que procurou resgatar os valores da medicina tradicional indígena e prevenção de doenças. Posteriormente foram criados outros serviços.

Com a estruturação e o funcionamento dos Regionais, o CIMI foi deixando pouco a pouco sua posição de cúpula, centrada nas reuniões do Conselho, e passou a funcionar e atuar de forma mais articulada entre os diferentes Regionais, que tornaram-se, pouco a pouco, instrumento de força do CIMI junto aos índios e à sociedade em geral.

Nesse processo de estruturação e organização de suas bases missionárias, o CIMI implementou vários serviços de apoio aos índios. Além das constantes denúncias de violação de direitos, com agressões físicas, culturais, mortes por violências, por surtos de doenças e invasão de seus territórios, defendeu a demarcação e garantia das terras indígenas, e, a partir de 1974, quando estavam surgindo os primeiros Regionais, o CIMI apoiou a OPAN na organização da I Assembléia de Chefes Indígenas, que já vinham tentando se organizar para lutar pela defesa de seus direitos. Essa assembléia foi realizada em abril de 1974, em Diamantino (MT)¹¹⁹, e contou com a presença de representantes indígenas de diversas comunidades, formando um elo de comunicação interétnica com fins políticos. Nos anos seguintes sucederam-se vários outros encontros e assembléias convocados pelos próprios índios, tanto em nível local, quanto regional e nacional. Conforme Prezias, entre abril de 1974 a abril de 1984, foram realizadas mais de vinte assembléias, das quais dezesseis contaram com o apoio do CIMI¹²⁰. Esse espaço serviu de motivação para que os índios pudessem romper com o isolamento, se articular, refletir, discutir seus problemas e direcionar suas ações de forma muito mais organizada.¹²¹

É importante lembrar que, além do CIMI e da OPAN, que colaboraram com o suporte logístico, com ajuda financeira para a realização de vários eventos, a organização indígena contou também com o apoio de outras entidades e de agentes do campo indigenista, porém os índios foram assumindo no decorrer dos encontros cada vez mais o papel de sujeito histórico central nesse processo, formando nos anos 80 um conjunto de forças e ações em defesa da causa indígena, principalmente durante o processo constituinte.

¹¹⁹ SUESS, Paulo. *A causa indígena na caminhada e a proposta dos CIMI: 1972-1989*. Petrópolis: Vozes, 1989, p.24.

¹²⁰ PREZIAS, Benedito (org.). *Caminhando na luta e na esperança: retrospectiva dos últimos 60 anos da Pastoral Indigenista e dos 30 anos do CIMI*. São Paulo: Loyola, 2003, pp. 64-65.

¹²¹ Para maiores informações sobre as assembléias indígenas, consultar o Boletim do CIMI, que funcionou como veículo de comunicação da entidade durante os anos de 1972 a 1981, e o jornal Porantim, desde 1978.

Em 1975, podemos dizer que o CIMI consolidou suas bases estruturais, quando realizou sua I Assembléia Nacional, em junho de 1975, em Goiânia (GO). Esse evento tornou-se de grande importância para o funcionamento da pastoral indigenista, porque definiu os rumos e amadureceu o seu projeto político-pastoral, por meio das metas e linhas de ação que foram discutidas e definidas para serem implementadas junto aos índios durante o período de dois anos, quando a Assembléia Geral voltaria a se reunir. Assim, no documento final da I Assembléia, podemos ler o seguinte texto:

Dado o momento histórico vivido pelos povos indígenas do Brasil, de exploração de suas terras, destruição de sua cultura e negação de seu direito de decidir sobre seu futuro, a Igreja Missionária reunida nesta I Assembléia Indigenista (...) se compromete a seguir estas linhas de ação: terra, cultura, autodeterminação, encarnação, conscientização e pastoral global¹²².

Após três anos de sua criação, o contexto histórico marcado por tantas agressões e destruição da vida e da cultura indígena impõe à Igreja, representada por alguns missionários, o compromisso de decidir e lutar em favor da vida desses povos seguindo essas linhas de atuação que, segundo os missionários reunidos em torno do CIMI, estavam direcionadas para as necessidades mais urgentes dos índios. A Assembléia tornou-se um ponto central, de referência, para onde convergiram todas as propostas de ação de cada Regional, onde são discutidas e definidas, conforme a decisão de seus membros¹²³. A Assembléia tornou-se o órgão máximo de representação e deliberação do CIMI.

Ainda como parte de sua estruturação e melhor funcionamento de suas atividades, o CIMI criou, em 1978, em Manaus, no Regional Norte I, o Jornal Porantim ¹²⁴, especializado na causa indígena, com a finalidade de informar a sociedade brasileira e internacional sobre a problemática indígena. A partir desse momento, o Porantim foi substituindo gradativamente o Boletim do CIMI, que editou seu último número em dezembro de 1981. Dessa forma o CIMI criou seu próprio veículo de comunicação, que passou a ser editado mensalmente como espaço de comunicação alternativa e formação a serviço dos povos indígenas e da sociedade em geral.

¹²² Documento final da I Assembléia Geral do CIMI. Goiânia, 24-27 de junho de 1975.

¹²³ Teremos a oportunidade de discutir mais detidamente as assembleias gerais do CIMI, no próximo tópico, quando falaremos sobre cada uma delas e suas linhas de ação.

¹²⁴ Porantim é o mito da tribo dos Sateré-Maué, localizados em vários rios do baixo-Amazonas. Significa remo sagrado dos Sateré ou a luta do bem contra o mal, arma de combate, memória coletiva. Nele está contido através de seus desenhos e sinais, o passado e o presente da vida desses povos indígenas. Conferir Porantim, n. 1. CIMI-Norte I. Manaus, maio de 1978, p. 1.

Desde o início seu caráter foi contestatório e questionador em defesa da causa indígena frente à situação vigente.

Em 1982, a sede do Porantim transferiu-se de Manaus para Brasília, onde estava localizada a sede do Secretariado Nacional. Em seu primeiro número, editado em abril de 1978, o jornal informou o seu objetivo e o significado do nome Porantim. No segundo exemplar, em junho de 1978, informou seus leitores a respeito de seu objetivo com a seguinte afirmação: “Este jornal quer ser porta-voz dos anseios e esperanças dos índios desta Amazônia e das bases missionárias que atuam junto a estes (...)”¹²⁵.

Nesse texto, podemos perceber que o jornal reiterava seu compromisso de ser uma ponte entre índios e missionários, colocando-se a serviço dos seus anseios e esperanças, tendo em vista suas necessidades, porém concentrava sua atenção nos índios da Amazônia, em decorrência dos graves problemas que esses povos vinham enfrentando, e também pelo fato de que o jornal ainda estava mais focado para a realidade regional. Como porta-voz desses povos, nesse mesmo número ele informava e chamava a atenção sobre as graves doenças (tuberculose, malária, pneumonia) que estavam dizimando os índios Waimiri-Atroari (AM) e denunciava também as invasões de terras em São Gabriel da Cachoeira (AM), destacando algumas informações sobre a realização da XI Assembléia de chefes indígenas, em São Marcos (RR), onde colocaram a questão da terra como vital para a sobrevivência de toda população indígena¹²⁶.

Conforme Regina Vieira, após a mudança de sua sede para Brasília, o Porantim assumiu uma linguagem mais jornalística e passou a ter uma dimensão nacional, tornando-se órgão oficial do CIMI¹²⁷. Atualmente são editados cerca de cinco mil exemplares do jornal, os quais são distribuídos para os assinantes, para os Regionais, para as comunidades indígenas e para alguns países estrangeiros. A cada ano são editados dez exemplares, sendo duas edições conjuntas (jan./fev. e jul./ago.), e quatro trazem um suplemento especial.

De modo geral, o jornal Porantim reflete o trabalho que é desenvolvido pelo CIMI e as reflexões que os missionários fazem a respeito de sua ação junto aos índios, em uma postura crítico-denuncista. Ele costuma informar também sobre as políticas implementadas pelo governo em relação aos índios e sobre o seu órgão oficial, a FUNAI. Assim, o Porantim foi usado como um instrumento de força na defesa dos direitos indígenas, informando e denunciando todo tipo de

¹²⁵ Porantim, n. 2. CIMI-Norte I. Manaus, junho de 1978, p. 1.

¹²⁶ Porantim, n. 2. CIMI-Norte I. Manaus, junho de 1978, pp.1-2.

¹²⁷ VIEIRA, Regina. *O jornal Porantim e o Indígena*. São Paulo: Annablume, 2002, p. 35.

agressões a que estavam submetidos os povos indígenas tanto no Brasil como na América Latina, apesar de pouca tiragem e de público reduzido.

Podemos dizer que durante toda a década de 70, o CIMI viveu um processo de organização e estruturação de suas bases. O primeiro passo foi dado com a constituição do Conselho, em 1972; porém com a criação do Secretariado, em 1973, e com a criação dos Regionais, em 1974, estabeleceu-se uma atuação e relação de intercâmbio entre as diferentes áreas, que muito contribuiu para o fortalecimento e organização dos agentes missionários, culminando na realização da I Assembléia Geral, em 1975, quando foram definidas as prioridades e as linhas de atuação do CIMI. Assim, o CIMI chegou ao final dos anos 70 administrado por uma diretoria constituída pelo presidente, vice-presidente, secretário, tesoureiro e representantes regionais. Dessa forma, ele criou funções e implementou serviços que fundamentaram seu perfil institucional diante da Igreja e da sociedade brasileira a serviço dos índios.

Atualmente ele se estrutura a partir dos seguintes órgãos: Assembléia Geral, Conselho, Diretoria, Conselho Econômico, Conselho Fiscal e Regionais. Esses órgãos são instâncias representativas da entidade sendo constituídos da seguinte forma:

- 1) Assembléia Geral, órgão máximo de representação e deliberação do CIMI da qual participam os bispos de dioceses ou prelazias onde se realizam trabalhos com os povos indígenas, os superiores das congregações religiosas que atuam junto aos índios, a diretoria e a presidência, os coordenadores regionais e todas as pessoas que atuam diretamente na pastoral indígenista, após formação específica. Cada Regional pode escolher até dez delegados para participarem, sendo essa escolha feita nas Assembléias Regionais, também realizadas de dois em dois anos. Participam, como convidados, uma delegação indígena, um conjunto de forças aliadas do movimento popular e sindical, outras igrejas cristãs e representantes das pastorais indígenas de diversos países latino-americanos, pastorais sociais e ONGs indígenas¹²⁸;
- 2) Conselho, órgão de deliberação e de coordenação da entidade, constituído pelos membros da diretoria, pelos coordenadores regionais, pelos conselheiros do CIMI, pelos secretários adjuntos e pelo representante da CNBB;
- 3) Diretoria, órgão de execução, integrado pelo presidente, vice-presidente e pelo secretário;

¹²⁸ Porantim. CIMI-Brasília, setembro de 1997. (Encarte, p. 2). Plano pastoral e estatuto do CIMI. Brasília, 2006, pp. 62-64.

- 4) Conselho Econômico: sua função é colaborar com a diretoria e com o conselho nos assuntos referentes à contabilidade, operações econômicas e financeiras da entidade, constituído por três membros titulares e dois suplentes, eleitos pela Assembléia Geral;
- 5) Conselho Fiscal: órgão de fiscalização das atividades econômico-financeiras, constituído por três membros também eleitos pela Assembléia Geral junto com três suplentes;
- 6) Regionais: órgãos responsáveis por diferentes áreas regionais, sendo administrados por um (a) coordenador (a), um conselheiro (a) eleito pela respectiva Assembléia para um mandato de quatro anos, podendo ser reeleito para mais um mandato. Cada Regional pode escolher em Assembléia, dois ou quatro coordenadores (as), que junto com o coordenador (a) e o conselheiro (a) comporão a coordenação colegiada. Os Regionais são autônomos na elaboração de seus respectivos regimentos, respeitando, porém, o Estatuto do CIMI¹²⁹. Os onze Regionais do CIMI atuam em todas as áreas onde estão concentrados grandes números de povos indígenas distribuídos da seguinte forma:

Quadro demonstrativo da estrutura atual dos Regionais do CIMI¹³⁰

¹²⁹ Conselho Indigenista Missionário. Plano Pastoral e Estatuto do CIMI. Brasília, 2006, pp. 63-71.

¹³⁰ Fonte: os dados sobre o número de áreas indígenas atingidas pelo trabalho dos Regionais do CIMI, bem como de povos acompanhados foram organizados de conformidade com o resultado obtido no Relatório Geral de Avaliação do CIMI, elaborado no final do ano de 1997, em Brasília.

Assembléias: metas e linhas de ação

Em 1975, tendo como experiência os três primeiros anos de atuação pastoral, o CIMI chegou à sua I Assembléia Geral, realizada nos dias 24 a 27 de junho, em Goiânia (GO). Esse evento resultou de sua práxis pastoral junto aos índios e tornou-se de grande importância para a história da pastoral indigenista porque propôs uma nova experiência missionária com relação aos

REGIONAIS	ESTADOS	SEDE	Nº de ÁREAS INDÍGENAS ATINGIDAS	Nº de POVOS ACOMPANHADOS
AMAZÔNIA OCIDENTAL	ACRE / SUL do AMAZONAS	RIO BRANCO	15	07
MATO GROSSO	M. GROSSO	CUIABÁ	54	10
NORTE I	AM / RORAIMA	MANAUS	123	68
MARANHÃO	MARANHÃO	SÃO LUIS	12	07
NORTE II	PA / AMAPÁ	BELÉM	41	21
LESTE	MG / ES / SUL da BAHIA	BELO HORIZONTE	11	11
RONDÔNIA	PORTO VELHO	PORTO VELHO	34	24
MATO G. SUL	M. do SUL	CAMPO GRANDE	23	05
SUL	SC / PR / RS / SP	CHAPECÓ	27	03
NORDESTE	CE / PB / PE / AL / SE / N. da BAHIA	RECIFE	27	20
GOIAS – TOCANTINS	TO / GOIÁS	PALMAS	13	05
TOTAL	-----	-----	380	181

povos indígenas, colocando toda a questão indígena na pauta de discussão da Igreja e da sociedade em geral, num momento em que os índios estavam sofrendo os impactos da política desenvolvimentista e a voz da sociedade civil era quase que totalmente sufocada pelas forças repressivas do governo.

A I Assembléia Geral apontou os rumos da ação indigenista do CIMI quando elaborou e definiu as primeiras metas e linhas de ação pastoral que passaram a nortear as atividades do Conselho junto aos índios e à sociedade envolvente. Dessa forma ela estabeleceu como plano de trabalho as seguintes ações: terra, cultura, autodeterminação, encarnação e pastoral global. Conforme Prezias, essas ações “(...) pautaram o trabalho do CIMI por toda uma década¹³¹.”

Nessa I Assembléia ficou deliberado também que as próximas seriam realizadas de dois em dois anos, com a participação de representantes indígenas, momento em que fariam as avaliações dos trabalhos realizados e traçariam as metas e linhas de ação para os próximos dois anos. De modo geral, as metas e as linhas de ação do Conselho foram definidas nessa I Assembléia Geral de 1975 e, posteriormente, foram sendo ratificadas e complementadas conforme a avaliação e a necessidade vigente.

Assim, a I Assembléia foi considerada um marco para o desenvolvimento dos trabalhos do CIMI porque definiu os eixos de ação que passaram a orientar suas atividades junto aos índios, num momento de confronto com o governo militar e com os empresários, principalmente em função das terras indígenas. Nesse sentido, os missionários se comprometeram em apoiar, por todos os meios, o direito que têm os índios de recuperar e garantir o direito sobre suas terras¹³². Esse compromisso se reitera posteriormente nas outras assembleias, quando os temas considerados mais polêmicos como a defesa e garantia das terras indígenas, bem como a defesa da autodeterminação tornaram-se o centro do debate missionário, pensado também como objetivo comum que precisava ser articulado num conjunto mais amplo de toda sociedade nacional, em defesa da vida dos índios.

A Assembléia Geral tornou-se o órgão máximo de representação e deliberação do CIMI. Ela representa a instância máxima para onde convergem as discussões e as prioridades de atuação da entidade, elaboradas e definidas por cada Regional. Nela são avaliados os trabalhos desenvolvidos, bem como são discutidas e definidas as prioridades e as estratégias de ação que deverão conduzir os trabalhos dos CIMI no decorrer do tempo de realização de cada Assembléia, ou seja, durante dois anos; além de outras atribuições e deliberações da atividade missionária.

A II Assembléia Geral do CIMI realizou-se em novembro de 1977, em Goiânia, onde as linhas de ação foram ratificadas e complementadas de acordo com as discussões e avaliações

¹³¹ PREZIA, Benedito (org.). *Caminhando na luta e na esperança: retrospectiva dos últimos 60 anos da Pastoral Indigenista e dos 30 anos do CIMI*. São Paulo: Loyola, 2003. p. 68.

¹³² Conferir o documento final da I Assembléia Geral do CIMI, publicado no Boletim do CIMI, n. 24. nov./dez. de 1975, pp. 28-29. SUESS, 1989, pp. 29-49. PREZIA, 2003, pp. 229-233.

feita pelos seus membros, levando-se em conta as sugestões e contribuições do I Encontro Pan-Amazônico de Pastoral Indigenista¹³³ realizado em Manaus, em junho do mesmo ano, quando os participantes se comprometeram em lutar para defender a causa indígena a partir de um trabalho que visava à sobrevivência física e cultural, denunciando toda forma de injustiça e de destruição da vida desses povos. Assim, foram definidas as seguintes metas de ação: terra sob o prisma da autodeterminação, evangelização e encarnação, a partir de uma ação libertadora e do respeito à diversidade cultural de cada povo, educação e conscientização de seus direitos. Os participantes dessa assembléia se comprometeram em mobilizar a opinião pública para cobrar do governo o prazo de cinco anos dado pelo Estatuto do Índio (1973), para demarcar todas as terras indígenas.

Na III Assembléia Geral, realizada também em Goiânia, em julho de 1979, o CIMI renovou seu compromisso junto aos índios através das seguintes linhas de ação: evangelização, terra, autodeterminação, educação-saúde. A questão da terra é mais uma vez vista como prioridade em função do agravamento dos conflitos e dos constantes surtos de doenças com mortes por epidemias, em função das invasões e destruição do meio ambiente, constatado pelo levantamento feito pelo CIMI no final da década de 70 sobre a situação indígena brasileira. Conforme esse levantamento, a década de 70 foi identificada como o período de maior violência planejada contra os povos indígenas do Brasil nos últimos tempos, tendo como principal consequência a questão das disputas de terras no campo, estimuladas pelos incentivos fiscais do governo, cujos instrumentos utilizados foram os mais diversos: as estradas, o latifúndio, as barragens, os arrendamentos, as invasões planejadas, as mineradoras, os saques do patrimônio indígena, a perseguição, as ameaças, os assassinatos e tantas outras formas de violências, tendo a terra como principal disputa.¹³⁴ Em função dessas questões, nesse período também multiplicaram-se as entidades de apoio ao índios, com uma nova prática indigenista, a política pro-índio, presente em várias capitais do País, com manifestações realizadas em quase todo o território nacional, apesar da FUNAI colocar-se, muitas vezes, contra os índios. Em 1980, na XVIII Assembléia da CNBB, no documento Igreja e Problemas de Terra, a Igreja Católica, através de seus representantes, assumiu o compromisso de denunciar toda forma e causa de injustiça e de violência em suas dioceses e prelazias¹³⁵.

¹³³ O I Encontro Pan-Amazônico foi realizado em Manaus nos dias 20 a 25 de junho de 1977, convocado pelo Departamento de Missões do CELAM (DMC) e pela CNBB, reuniu representantes da Bolívia, Brasil, Colômbia, Equador, Venezuela e Peru para discutir os problemas comuns que afetavam os povos indígenas. Conferir Boletim do CIMI, n. 3, julho/agosto de 1977, pp. 4-10.

¹³⁴ Boletim do CIMI, n. 61. jan./fev. de 1980, pp. 11-12.

¹³⁵ Porantim, n. 79. CIMI-Brasília, setembro de 1985, p. 7.

A IV Assembléia, realizada em Cuiabá (MT), em julho de 1981, ratificou as linhas de ação das assembleias anteriores, mas diante da situação de violência contra muitos povos indígenas, de modo particular o povo Nambikwara, e da conivência da FUNAI e do Ministério do Interior com a política de emancipação do índio, como estratégia para neutralizar sua constante mobilização, colocou como mais urgentes as seguintes linhas de ação: evangelização, educação indígena, autodeterminação, terra e política indigenista com análise constante da conjuntura local, nacional e internacional.

Na V Assembléia, realizada em Itaiçi (SP), em julho de 1983, o CIMI reassume as resoluções das Assembleias anteriores: evangelização, autodeterminação, política indigenista, terra e alianças. Nessa Assembléia, os próprios índios ali presentes passaram a exigir: “o que nós queremos com mais urgência é a demarcação das terras”¹³⁶. Em todas as assembleias do CIMI, assim como nas reuniões e nos encontros essa foi uma constante reivindicação dos povos indígenas.

Em junho de 1985, na VI Assembléia, realizada em Goiânia, a prioridade foi dada para a análise da política indigenista e para a ação pastoral naquela conjuntura de transição de um sistema ditatorial para um regime democrático. O CIMI reafirmou seu compromisso de estar a serviço dos povos indígenas, bem como ratificou as linhas de ação da I Assembléia Geral de 1975: defesa da terra, respeito às culturas, apoio à sua autodeterminação, conscientização e encarnação, porém adotou como prioridade o debate sobre a Constituinte e a reforma agrária. Nesse período, com o processo de redemocratização do País, intensificaram-se as reivindicações, mobilizações e organizações em favor da garantia de direitos dos povos indígenas na elaboração da Constituinte. Esse processo reivindicatório permaneceu até o resultado final do texto constitucional que dispunha sobre os povos indígenas, aprovado na Constituição Federal de 1988.

Na VII Assembléia, realizada em Goiânia, em junho de 1987 foram definidas as seguintes prioridades e linhas de ação: apoio às organizações indígenas, capacitação e articulação dos agentes de pastoral, Pastoral Indigenista nas Américas, uma vez que os problemas que envolviam os povos indígenas não eram exclusivos do Brasil, mas das Américas. Podemos perceber através da documentação que, durante os anos de 1985 e 1987, quando se acirraram os debates sobre o processo Constituinte, o resultado final da VI e VII Assembléia do CIMI apontaram como prioridades questões de ordem mais política. Nesse momento, a questão política parece se

¹³⁶ SUESS, Paulo. *A causa indígena na caminhada e a proposta do CIMI: 1972-1989*. Petrópolis: Vozes, 1989, p. 31.

sobrepôr aos problemas de caráter mais específicos da religiosidade. O CIMI assume junto com a sociedade civil e com os povos indígenas a luta mais direta em torno da Constituinte, para defesa e garantia de direitos, com apoio direto às organizações indígenas e suas mobilizações em nível nacional.

Na VIII Assembléia, realizada em Goiânia, em agosto de 1989, as linhas de ação são assumidas a partir do apoio às organizações indígenas, à conquista e garantia de suas terras, às alianças em torno da causa indígena. A questão da evangelização reaparece como autocrítica, inculturada e libertadora e formação dos missionários. A linha teológica encarnacionista dos primeiros anos do trabalho missionário aparece agora sob o signo da inculturação.

A IX Assembléia, realizada em Goiânia, em julho de 1991, definiu como prioridade as seguintes ações: terra, organização indígena, formação dos missionários, inculturação e diálogo inter-religioso. Em julho de 1993, em Goiânia, a X Assembléia definiu as seguintes ações: terra, auto-sustentação, formação de missionários e índios, movimento e organização indígena, alianças, diálogo inter-religioso e inculturação. Podemos perceber que, as duas últimas assembleias priorizaram as mesmas linhas de ação, tendo na organização indígena e na defesa da terra seu foco principal para a garantia de seus direitos.

Em julho de 1995, em Luziânia, a XI Assembléia, definiu como prioridades de ação: formação e informação, alianças, terra e auto-sustentação. O objetivo de atuação do CIMI foi assim definido por essa Assembléia:

Impulsionados (as) por nossa fé no Evangelho da vida, justiça e solidariedade, e frente às agressões do modelo neoliberal, decidimos intensificar a presença e apoio junto às comunidades indígenas, povos e organizações indígenas e intervir na sociedade brasileira como aliados (as) dos povos indígenas, fortalecendo o processo de autonomia desses povos na construção de um projeto alternativo, pluriétnico, popular e democrático¹³⁷.

Esse objetivo passou a orientar toda a atuação do Conselho a partir desse período. Na XII Assembléia, realizada em Luziânia, em dezembro de 1997, o CIMI ratificou as linhas de ação da assembleia anterior, acentuando as denúncias sobre a não demarcação das terras indígenas, bem como as constantes invasões. Em agosto de 1999, na XIII Assembléia realizada em Luziânia,

¹³⁷ Porantim, n. 176. CIMI-Brasília, julho de 1995, p. 7. CIMI-CNBB. *Outros 500: Construindo uma nova História*. São Paulo: Salesiana, 2001, p. 246.

foram definidas as seguintes linhas de ação: terra, formação dos missionários e lideranças indígenas, políticas públicas e alianças¹³⁸.

Podemos observar que, em todas as assembleias aqui analisadas, a questão da terra e da autodeterminação aparecem como bandeira de luta da entidade; elas fazem parte das linhas de ação do CIMI desde a I Assembleia de 1975. Outra questão também presente, embora nem sempre de forma explícita, é a evangelização, seja através do signo da encarnação ou da inculturação. Em todas as suas ações sempre há referência à missão evangelizadora como uma ação crítica e libertadora que, de acordo com o Conselho, se faz através de uma ação global e permanente. Conforme o CIMI, evangelizar no meio dos povos indígenas exige de cada missionário uma postura ecumênica, tanto em relação às outras Igrejas e convicções religiosas, como em relação às religiões indígenas. Em cada linha de ação fica evidente a visão teológica que perpassa os trabalhos desenvolvidos junto aos índios.

Conforme a documentação consultada, as prioridades e linhas de ação do CIMI surgiram após o contato direto com os grupos e comunidades indígenas, cuja necessidade e realidade cotidiana foram analisadas e colocadas como estratégias comuns de ação¹³⁹. Diante do quadro de violência que atingia a grande maioria desses povos, o CIMI propôs e articulou um série de ações sistemáticas em torno dessa realidade, tornando-se um grande plano de ação da entidade, que norteariam sua ação em todo o seu percurso. Essas linhas de ação, de acordo com Suess, não são “uma invenção ou monopólio da Igreja missionária do Brasil. Surgiram de reflexões e práticas latino-americanas”¹⁴⁰. Isso significa que elas foram definidas após discussão e análise sobre a realidade indígena, levando-se em conta cada período vigente da história. Por isso em cada assembleia elas foram avaliadas antes de serem reiteradas ou complementadas. Ainda conforme o mesmo autor, elas não se tornaram ‘literatura’, foram assumidas por um organismo de Igreja que aos poucos foi conseguindo transformar as práticas de uma grande parcela das bases missionárias e dos quadros institucionais da Igreja¹⁴¹.

Quanto as necessidades indígenas, a questão da terra e da autodeterminação sempre fizeram parte das linhas de ação do CIMI como fundamentais, e de certa forma urgentes. Por

¹³⁸ Para conferir o resultado final das Assembleias do CIMI consultar: SUESS, Paulo. *A causa indígena na caminhada e a proposta do CIMI: 1972: 1989*. Petrópolis: Vozes, 1989. PREZIA, Benedito. *Caminhando na luta e na esperança: retrospectiva dos últimos 60 anos da Pastoral Indigenista e dos 30 anos do CIMI*. São Paulo: Loyola, 2003. O Boletim do CIMI e o Jornal Porantim nos anos respectivos da realização das assembleias.

¹³⁹ Porantim, n. 176. CIMI-Brasília, julho de 1975, p. 2.

¹⁴⁰ SUESS, Paulo. *A causa indígena na caminhada e a proposta do CIMI: 1972-1989*. Petrópolis: Vozes, 1989, p. 29.

¹⁴¹ SUESS, Paulo. *A causa indígena na caminhada e a proposta do CIMI: 1972-1989*. Petrópolis: Vozes, 1989, p. 30.

outro lado, a questão da evangelização, também presente desde o início, embora com enfoques diferentes, é uma necessidade de quem? Dos índios ou da missão?

Assim, os documentos das treze Assembléias do CIMI, realizadas entre os anos de 1975 e 1999, apontam para a constituição de elementos e ações que passaram a orientar seu funcionamento em âmbito local, regional e nacional, consolidando as atribuições da instituição como órgão centralizador da atividade missionária.

Dimensões prioritárias de atuação do CIMI

Como órgão responsável pela ação indigenista, o CIMI atua em diversas áreas concentrando suas atividades nas linhas de ação, que atualmente abrangem as seguintes dimensões: terra; movimento indígena; alianças; formação a serviço da autonomia indígena; educação, saúde e auto-sustentação; diálogo inter-cultural e inter-religioso; e índios nas cidades¹⁴². Por meio das linhas de ação podemos perceber a dimensão do trabalho missionário que ultrapassa a questão religiosa inserindo-se no campo socio-político-cultural.

Por isso, ao analisarmos sua atuação, percebemos que a luta pela *terra* foi sempre uma constante no CIMI, dado o momento histórico de exploração das terras indígenas, principalmente nas décadas de 70 e 80. Por isso, sua ação prioritária constituiu-se no apoio à luta dos povos e comunidades indígenas pela recuperação, proteção, demarcação e garantia da integralidade de seus territórios, inclusive daqueles que permaneceram sem contato com a sociedade brasileira, tendo em vista que a terra é condição de vida e de realização plena da cultura de cada povo.

Essa consciência tornou-se mais presente na atuação do CIMI, a partir de 1973, quando a Igreja Católica passou a romper os laços que mantinha com o governo e também em decorrência da mudança da política agrária governamental, quando da criação da Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM), cujo objetivo era tornar as áreas de ocupação pioneira, como a Amazônia Legal, pontos de referência para resolver os problemas do campo,

¹⁴² Faremos apenas uma análise breve sobre essas linhas de ação que constituem atualmente o plano de ação do CIMI. Conferir: PREZIA, Benedito (org.). *Caminhando na luta e na esperança: retrospectiva dos últimos 60 anos da Pastoral Indigenista e dos 30 anos do CIMI*. São Paulo: Loyola, 2003. CIMI-CNBB. *Outros 500: construindo uma nova história*. Brasília: Salesiana, 2001. CNBB. Instituto Nacional de Pastoral (org.). *Presença pública da Igreja no Brasil: jubileu de ouro da CNBB*. São Paulo: Paulinas, 2003.

com a migração da massa excedente rural para ocupar essas áreas, bem como para ocupação dessa região por grandes projetos agropecuários e outros¹⁴³. Nessa perspectiva, o CIMI propôs uma maior conscientização da Igreja, dos povos indígenas, da sociedade civil e do governo, a fim de que essa luta fosse assumida como necessidade à sobrevivência indígena, uma vez que os povos indígenas passaram a ser diretamente atingidos por essa política governamental.

Ao longo dos anos, a terra tem sido palco de disputas, violências e mortes, por isso essa questão tem sido a principal reivindicação dos índios. Ela tem feito parte da pauta de discussão e reivindicação nos encontros, assembléias e outros eventos, como condição para a sobrevivência física e cultural desses povos. O CIMI ingressou nessa luta, articulando-se com os índios e com outras entidades, prometendo apoiar os povos indígenas que estavam lutando para que ocorresse a demarcação, recuperação e garantia de seus territórios¹⁴⁴. Em todos os debates, sejam em nível local, regional ou nacional, a questão da terra foi sempre colocada como prioridade, na busca constante da recuperação e demarcação dos territórios indígenas.

Apesar das garantias constitucionais, essa luta tem continuado à medida que os direitos indígenas não são respeitados. Nas últimas três décadas, os índios passaram a exigir cada vez mais os seus direitos, com diferentes formas de articulação e organização. Esse amadurecimento e consciência de defesa de direitos, por parte dos índios, permitiu também à Igreja e ao CIMI uma leitura mais concreta sobre essas questões, principalmente à medida que o missionário passou a conviver mais de perto com o mundo indígena. Em 1997, após 25 anos de sua criação, o CIMI fez uma avaliação sobre sua atividade e constatou que, esse período mais efetivo junto aos índios, permitiu à Igreja uma percepção mais apurada da realidade rural e dos povos indígenas em relação às suas terras:

No decorrer destes 25 anos a criação dos onze regionais implicou a agregação de agentes missionários que vão tomando consciência do significado e da necessidade da terra como substrato, base material essencial, para a existência dos povos indígenas. Essa consciência emerge, por um lado, do convívio direto com as comunidades indígenas; é um processo de aprendizagem, através do qual os índios mostram que a terra não é, para eles, um mero objeto de trabalho, mas um meio de existência, o arsenal simbólico e material, referência dialética da vida e de suas formas peculiares de relação com a natureza e de sociabilidade. Assim é que os missionários aprendem que terra é território, espaço material e imaterial, geografia, lugares míticos e

¹⁴³ RUFINO, Marcos Pereira. *Ide, portanto, mas em silêncio: faces de um indigenismo missionário católico heterodoxo*. São Paulo: USP. Tese de doutoramento, 2002, p. 209.

¹⁴⁴ Boletim do CIMI, n. 44. jan./fev. de 1978, p. 9-13.

mágicos, biosfera e morada de tantos espíritos¹⁴⁵

Conforme o texto, essa experiência adquirida no dia a dia, com o convívio nas aldeias, permitiu aos missionários do CIMI uma percepção mais apurada do significado da terra para os índios, junto com todo seu arsenal simbólico. Essa compreensão se constituiu na luta concreta pela defesa de seus territórios, como prioridade e ação mais importante da atuação do CIMI em parceria com os próprios índios e com outras entidades de apoio a essa causa. Além disso, essa compreensão fez com que os agentes do CIMI percebessem também outras necessidades indígenas que estavam ligadas à questão da defesa da terra, bem como da prática missionária que precisa intervir nessa realidade concreta dos índios. A centralidade da terra passa a ocupar o discurso pastoral, tornando-se de fato o centro da ação política do Conselho.

Nesse sentido, o CIMI articulou-se com outros setores da Igreja e da sociedade civil, denunciando toda forma de agressão contra os povos indígenas e seus territórios, tornando público os muitos problemas que afetavam os índios.

A prática da denúncia tornou-se uma marca característica do CIMI no meio indigenista. Tornar público as movimentações de empresas mineradoras, grandes fazendeiros, empreendimentos agropecuários, especuladores de latifúndios ou mesmo as operações que ocorrem nos bastidores do poder, seja no órgão indigenista oficial seja nas casas legisladoras, são ações que assumiram um lugar ordinário na rotina da pastoral indigenista¹⁴⁶.

Quanto ao *movimento indígena*, sabemos que, ao longo da história, os índios foram encontrando formas diversas de resistir à opressão e ao extermínio. Contudo, a luta pela garantia de seus direitos, de modo particular pela defesa de seus territórios, fez emergir nas décadas de 70 e 80, de maneira bem mais concreta, inúmeras formas de articulações, organizações e mobilizações que constituem hoje o Movimento Indígena em escala regional, nacional e internacional. Esse movimento é um importante instrumento de luta na defesa dos direitos, na conquista de espaço para a construção de propostas comuns e para a consolidação das alianças, na busca da sua autodeterminação, porque questionam as ações do governo, da sociedade, das igrejas e dos missionários que atuam junto aos índios¹⁴⁷.

¹⁴⁵ Relatório Geral de Avaliação do CIMI: contribuições sistemáticas a partir das bases. CIMI/CNBB. Brasília, 1997, p. 21.

¹⁴⁶ RUFINO, Marcos Pereira. *Ide, portanto, mas em silêncio*: faces de um indigenismo missionário católico heterodoxo. Tese de doutoramento. São Paulo: USP, 2002, p. 217.

¹⁴⁷ Nossa discussão sobre o movimento indígena é parcial e fragmentado, uma vez que estamos analisando apenas o lugar dos missionários do CIMI na participação desse movimento, a partir de sua linha de ação, sem observar,

Como parte de sua estratégia política de defesa dos direitos indígenas e da construção de um movimento indígena autônomo, o CIMI passou a apoiar, desde 1974, as assembleias de Lideranças Indígenas e, na sua I Assembleia Geral, em 1975, ele se comprometeu a “procurar por todos os meios, devolver aos povos indígenas o direito de serem sujeitos, autores e destinatários de seu crescimento (...) como pessoa e como povo, são e devem ser aceitos como adultos (...) capazes de construir sua própria história”¹⁴⁸. Esse compromisso se reitera nas outras assembleias que foram realizadas posteriormente. Em 1987, na VII Assembleia, ele se propôs a oferecer às organizações indígenas medidas mais concretas de “assessoria nos planos político, jurídico, sanitário, educacional e de tecnologias alternativas, apoiando sua autonomia econômica e sua afirmação cultural e política”¹⁴⁹. Dessa forma, o CIMI e outros setores da sociedade ligados à causa indígena vêm atuando como parceiros nas lutas do movimento indígena, informando, discutindo e apoiando suas iniciativas, principalmente durante os anos de 1985-88, quando questões políticas se sobrepõem na pauta de discussão, por causa da Constituinte e da reforma agrária. Assim, o movimento indígena foi se consolidando como grande força de resistência.

A partir de 1989, percebe-se que o CIMI procurou se articular com outros movimentos populares e sindicais como a Central Única dos Trabalhadores (CUT), o Movimento dos Sem Terra (MST) e outros, além de atuar em união com a CPT em relação à situação dos posseiros estabelecidos em terras indígenas, procurando investir cada vez mais nas organizações indígenas a nível regional a partir das aldeias.

Essa luta constante pela constituição e consolidação do movimento indígena fez surgir diversas organizações regionais de maior consistência e representatividade: a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia (COIAB), o Conselho Indígena de Roraima (CIR), a Associação dos Povos de Língua *Tupi* de Mato Grosso, Amapá, Pará e Maranhão (AMTAPAMA) e outras que se sobrepuseram e levaram ao desaparecimento da União das Nações Indígenas (UNI) como organização nacional. Em 1991, surgiu o Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil (CAPOIB), que reúne cerca de quarenta

portanto, a participação de outros agentes sociais e entidades que contribuíram nesse processo como os antropólogos, indigenistas, ONGs e a FUNAI.

¹⁴⁸ Conferir o documento final da I Assembleia Geral do CIMI publicado por PREZIA, 2003: 229-233; SUESS, 1980: 61-65 e as linhas de ação no Boletim do CIMI, n. 24, nov./dez. de 1975, pp. 28-29.

¹⁴⁹ Conferir: SUESS, Paulo. *A causa indígena na caminhada e a proposta do CIMI: 1972-1989*. Petrópolis: Vozes, 1989, p. 33. PREZIA, Benedito. *Caminhando na luta e na esperança: retrospectiva dos últimos 60 anos da Pastoral Indigenista e dos 30 anos do CIMI*. São Paulo: Loyola, 2003, pp. 270-271.

organizações e cem povos¹⁵⁰. Além das organizações regionais por povos, rios, regiões e atividades surgiram as organizações internacionais como Coordenadora de Iãs Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazônica (COICA) e Conselho Mundial dos Povos Indígenas (CMPI)¹⁵¹.

De acordo com o último levantamento feito pelo setor de documentação do CIMI, há atualmente, mais de 150 organizações indígenas em todo o Brasil, inclusive formadas por categorias, como de professores, de mulheres, de pajés etc¹⁵². Através dessas organizações podemos perceber cada vez mais a presença dos índios, com uma maior expressão e representatividade em assembléias e eventos, falando em seu próprio nome, defendendo os seus direitos, principalmente a partir da segunda metade da década de 80, quando os movimentos e organizações começaram a crescer e ganhar autonomia entre os índios e opinião pública em geral.

No decorrer desse processo de formação e consolidação do movimento indígena e na defesa de seus direitos as *alianças* constituem uma grande força. Por isso o compromisso na defesa da vida e dos direitos indígenas, de acordo com o CIMI, implica um projeto de transformação ampla da sociedade brasileira. Porém, nesse processo de transformação é fundamental consolidar alianças com outros segmentos da sociedade na perspectiva de construção de uma nova ordem social, baseada na solidariedade, no respeito à dignidade humana e à diversidade étnica e cultural. Para esse fim, o CIMI e os índios têm procurado estabelecer alianças com outros setores da sociedade civil, organizações latino-americanas, grupos e entidades de solidariedade e cooperação internacional no sentido de assegurar aos povos indígenas condições favoráveis para a conquista de seus direitos e de sua autonomia.

Como é possível, contudo, a constituição e consolidação do protagonismo do movimento indígena, de sua autonomia diante de tantos agentes sociais e da Pastoral Indígena? Qual o papel que caberia ou cabe aos aliados e, de modo particular, à Pastoral Indigenista nesse movimento inteiramente conduzido pelas lideranças indígenas, se ele ainda é considerado, como insipiente e precisa de apoio, de alianças?

Conforme documentação consultada, cabe aos índios e a suas lideranças assumirem o lugar central e os rumos de seu movimento, mas para isso é preciso que seus parceiros, os agentes

¹⁵⁰ PREZIA, Benedito. *Caminhando na Luta e na Esperança: retrospectiva dos últimos 60 anos da Pastoral Indigenista e dos 30 anos do CIMI*. Petrópolis: Vozes, 2003, pp. 85-86.

¹⁵¹ Relatório Geral de Avaliação do CIMI: contribuições sistemáticas a partir das bases. CIMI-CNBB. Brasília, 1997, p. 42.

¹⁵² PREZIA. Idem, *Ibid.*, p. 86.

sociais, não interfiram como tendo lugar central nesse processo. Por outro lado, sua autonomia política não precisa suprimir o espaço de seus aliados. Isso significa que os grupos de apoio à causa indígena, assim como a mediação de antropólogos e missionários, que tantas vezes atuaram como protagonistas, deve ser deslocado para fora da cena principal¹⁵³. Ainda hoje a Igreja, os órgãos governamentais e outros agentes continuam prestando serviços na forma de assistencialismo e paternalismo. Os povos indígenas precisam superar todas estas formas de serviço e de dependência, e o caminho mais viável para esse fim parece ser o de suas organizações, através das quais eles exigem a concretização de seus direitos¹⁵⁴, afinal tudo de que precisam é respeito e justiça.

Quanto à *formação a serviço da autonomia indígena*, o CIMI tem promovido encontros, estudos e debates para missionários e para os índios, cuja finalidade é oferecer a eles formação e informações para que haja melhor entendimento entre eles e para que os povos indígenas conheçam e façam respeitar os seus direitos no trato com a sociedade envolvente, bem como na sua organização. A formação também é compreendida pelo CIMI como um processo integral, construído coletivamente e fundamentado na prática social. Assim, ele entende que a formação acontece na própria atuação, na reflexão permanente sobre os desafios, perspectivas e caminhos, de acordo com a experiência de cada comunidade, de cada povo e organização indígena. Dessa forma, a formação é vista como instrumento indispensável a serviço das lutas atuais dos índios e imprescindível para atuação missionária, por isso é prioridade e está sendo construída a cada dia.

No que se refere à *educação, saúde e auto-sustentação*, a ação do CIMI, nestas três dimensões, tem como base o reconhecimento e a valorização das formas próprias de cada povo conceber e construir sua vida. Para tanto é necessário conhecer, compreender em profundidade e respeitar radicalmente as diferentes cosmovisões, construindo com os povos indígenas, e de acordo com seus próprios sistemas, ações diferenciadas de atendimento à saúde, escolas específicas e propostas auto-sustentáveis. A atuação do CIMI tanto nas aldeias, como nas esferas do poder público, tem tentado assumir essa perspectiva como condição para concretização dos projetos para o futuro de cada povo indígena. Nesse sentido, ele tem incentivado e apoiado a

¹⁵³ RUFINO, Marcos Pereira. A Missão Calada: pastoral indigenista e a nova evangelização. In: MONTERO, Paula (coord.). *Entre o mito e a história: o V centenário do descobrimento da América*. Petrópolis: Vozes, 1995, pp. 180-181.

¹⁵⁴ Porantim, n. 132. CIMI-Brasília, outubro de 1990, p. 11.

formação e os encontros de professores indígenas e de agentes de saúde dentro e fora das aldeias, inclusive as práticas de medicina tradicional próprias das aldeias¹⁵⁵.

Quanto ao *diálogo intercultural e inter-religioso*, o CIMI, conforme seu objetivo, tem orientado sua ação na perspectiva de estabelecer um diálogo mutuamente respeitoso, baseado na igualdade entre as pessoas e as culturas, tendo como pressuposto o fato de que a dimensão religiosa sempre esteve presente em todas as dimensões da vida dos povos indígenas, em seus modos de ser, de pensar, de viver e de interagir como força motora dos seus projetos de vida. Nesse sentido, o diálogo inter-religioso, que pressupõe o respeito profundo pelas diversas concepções do sagrado, da origem e sentido da vida humana, da valorização das múltiplas formas de ritualizar a fé e alimentar as próprias crenças, passou a fazer parte da linha de ação do CIMI, como parte integrante da defesa da vida desses povos. Isso, porém, no início, foi visto com certas restrições por alguns de seus membros.

Contudo, já em 1977, a Comissão Representativa da CNBB, falando sobre o resultado da votação de apoio ao CIMI, já sinalizava para essa prática missionária quando pedia atenção de todo a Igreja para rever seus métodos junto aos índios, e informava:

A missão evangelizadora impõe à Igreja o dever de se preocupar com a situação dos índios (...) em seu esforço de defender os mais pobres e desvalidos, a Igreja deve ajudar as comunidades indígenas a libertarem-se das situações de afronta e desrespeito de seus direitos fundamentais, em relação à vida, aos meios de subsistência, à propriedade de suas terras, à sua cultura. Consciente de que a evangelização tem por objetivo salvar o homem todo, onde isto for necessário, a Igreja deve rever seus métodos de atividade missionária entre os índios. Não se trata apenas de salvar a alma (...), trata-se de salvar o homem (...)¹⁵⁶.

Aqui a preocupação com os índios aparece como um esforço de defender os mais pobres. Porém, por todo o texto perpassa o caráter religioso da missão do CIMI, que tem no índio sua maior expressão. Ele ressalta que a missão deve levar em conta não somente a “alma”, mas, agora, trata-se de salvar o homem todo, em toda a sua dimensão. Salvar o homem todo, no caso o índio, nesse momento, impõe aos missionários a revisão de seus métodos; isto supõe a aplicação de um novo método, nova prática que ganhará força com o discurso da inculturação, principalmente a partir da segunda metade da década de 80.

¹⁵⁵ *Outros 500: Construindo uma nova história*. CIMI-CNBB. São Paulo: Salesiana, 2001, p. 248.

¹⁵⁶ Boletim do CIMI, n. 34. janeiro/fevereiro de 1977, p. 5.

De acordo com o próprio CIMI, no início, esse trabalho se deu através da inserção radical na vida indígena, isto é, alguns missionários chegaram a pensar em viver como o próprio índio, “assumindo” sua vida, sua cultura, sua causa com todas as conseqüências, encarnando seu modo de ser através da “missão calada”, a exemplo de Jesus Cristo. Agindo dessa forma, alguns missionários chegaram ao extremo de achar que poderiam se identificar com os índios, porém logo perceberam que essa não era a solução para os problemas indígenas; mais tarde, passaram a usar o método da inculturação, termo definido pelo papa João Paulo II como “a encarnação do Evangelho nas culturas autóctones e, ao mesmo tempo, a introdução dessas culturas na vida da Igreja¹⁵⁷. Mas afinal de contas, como esse novo método era aplicado?

Conforme Francisco Loebens, em entrevista dada ao jornal *Porantim*, a inculturação junto aos índios passou a ser trabalhada por dois ângulos:

Por um lado, o do método, que continua baseado no respeito às culturas indígenas. Por outro, fala-se em inculturação da fé. É um ponto polêmico porque ninguém tem claro como é que isso poderia se dar. Discute-se esta questão em relação aos povos que passaram por um processo de cristianização. Como é que o cristianismo poderia ser inculturado, levando em conta a perspectiva de libertação desses povos¹⁵⁸?

Em decorrência dessa questão polêmica, Loebens informa que a IX Assembléia Geral do CIMI, realizada em 1991, passou a adotar o princípio do diálogo inter-religioso. E, ao ser questionado sobre esse método, ele esclareceu que o diálogo inter-religioso só pode acontecer quando há o reconhecimento de que a religião do outro existe e, no caso dos índios, a Igreja e o CIMI assumiram essa posição de respeito porque, segundo ele, reconheceram a diversidade cultural e religiosa dos povos indígenas, as religiões não-cristãs, inclusive as indígenas e africanas¹⁵⁹.

É importante percebermos que essa posição de diálogo e respeito passou a ser cada vez mais cobrada pelos próprios índios em relação às suas crenças religiosas, até porque nem todos os missionários comungavam com a nova prática. Os representantes indígenas presentes à VIII Assembléia Geral colocaram essa questão de forma explícita quando questionaram: “Como é que o CIMI pensava conjugar o respeito cultural com a evangelização”?

¹⁵⁷ Conferir: *Encíclica Slavorum Apostoli*. Papa João Paulo II. São Paulo: Paulinas, 2001, p. 37.

¹⁵⁸ *Porantim*, CIMI-Brasília, abril de 1991, p. 8.

¹⁵⁹ *Porantim*, CIMI- Brasília, abril de 1991, p. 9..

A partir dessas questões, nessa mesma Assembléia de 1989, a prática missionária começou a ser pensada de forma inculturada e, na Assembléia de 1991, ela é reiterada, porém numa atitude de diálogo inter-religioso. Desde então, a missão evangelizadora do CIMI passou a ser orientada e desenvolvida sob o signo da teologia da inculturação, embora nem todos os envolvidos tivessem clareza do que isso significava na prática, até porque era e continua sendo uma discussão nova e um conceito que desperta por parte dos intelectuais e teólogos certas contradições.

Conforme Azevedo, “O sentimento de que é preciso inculturar-se é recente na Igreja, mas há divergências quanto a sua definição e o modo adequado de analisá-lo”¹⁶⁰. Nesse sentido, consideramos importante algumas considerações que nos esclareçam melhor sobre as duas teologias que influenciaram e continuam presentes na prática de atuação do CIMI: a Teologia da Libertação e a da Inculturação¹⁶¹.

Informamos no capítulo anterior que o projeto político-pastoral do CIMI é pensado a partir das novas orientações eclesiais e de um sentido libertador, que teve na Teologia da Libertação sua principal influência, quando aproximou setores da Igreja Católica e leigos aos movimentos populares, à movimentos de esquerda e ao catolicismo popular muito presente nas CEBs, eram esses seguimentos “(...) que faziam oposição ao regime militar e que por sua vez estavam fortemente influenciados pelo pensamento marxista”¹⁶².

As CEBs eram vistas pelos teólogos da libertação como espaço dos mais pobres, dos marginalizados, dos oprimidos dentro da Igreja. Muitos religiosos que ajudaram na construção e estruturação do CIMI participaram desse movimento e caminharam sob o signo da Teologia da Libertação, porque o índio era visto como oprimido, como usurpado em seus direitos e, portanto, alguém que precisava ser libertado em toda a sua dimensão. Assim, essa teologia esteve fortemente presente nas orientações e metas de ação do CIMI, principalmente na primeira década de sua atuação, com a perspectiva de libertação integral do homem, isto é, abrangendo todas as dimensões da vida humana, porque previa uma mudança de consciência, uma destruição das

¹⁶⁰ AZEVEDO, Marcelo de Carvalho (1996). Apud MONTERO, Paula. A universalidade da missão e a particularidade das culturas. In: MONTERO, Paula (coord.). *Entre o mito e a história: o V centenário do descobrimento da América*. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 117.

¹⁶¹ Não pretendemos fazer uma análise sistemática sobre a Teologia da Libertação e a da Inculturação; nossa intenção é situar o CIMI nessas duas teologias que têm orientado o trabalho missionário junto aos índios desde os primeiros anos de sua criação.

¹⁶² NETO, Vitale Joanini. *A Igreja Católica na ocupação do noroeste do Estado de Mato Grosso (1975-1995)*. In: Territórios e Fronteiras. Revista do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Mato Grosso. v. 3. n. 1, janeiro/fevereiro de 2002, p. 109.

estruturas que geravam dependência e opressão. Conforme Leonardo Boff, um dos grandes teólogos da libertação, essa teologia apresentava dois pressupostos básicos: o primeiro pressupõe “uma experiência espiritual de encontro com o Senhor na massa dos pobres”, o segundo diz que só pode haver uma verdadeira libertação quando se faz “uma opção clara pelos pobres e pela libertação destes”¹⁶³.

Nesse sentido, a Teologia da Libertação pregava uma nova forma de viver a fé, a partir da realidade dos mais pobres, dos oprimidos e, dessa forma, o evangelho era interpretado levando-se em conta todos os aspectos da vida humana, numa perspectiva de libertação de todas as formas de injustiça. Porém, a presença da Teologia da Libertação na pastoral indigenista, conforme Rufino, não ocorreu de forma tranqüila. Ele diz que havia limites às suas formulações “(...) para além do qual se torna impraticável articular alguns de seus pressupostos com o tema da cultura, que ganhará força entre os missionários a partir da proeminência da inculturação”¹⁶⁴, após a segunda metade da década de 80.

Conforme a documentação, esse modelo teológico se preocupou muito mais com as questões de ordem sociopolíticas em relação às questões sociais, do que com as questões de caráter estritamente religioso, usando o marxismo como instrumental teórico para análise da realidade social. Além disso, havia dois campos de polarização de forças no interior da Igreja: de um lado estavam os teólogos e intelectuais da Teologia da Libertação, de outro estava o Vaticano e seus teólogos, em um confronto ideológico constante.

Conforme Rufino, a América Latina tornou-se um campo de grande produção dessa forma teológica em razão da realidade do continente. Por muitas vezes, esses teólogos fizeram críticas à estrutura hierárquica e centralizadora da Igreja que se preocupava com os vícios do mundo temporal e impedia a tomada de consciência por parte da comunidade católica sobre as mazelas engendradas pelo capitalismo¹⁶⁵. Falando ao Boletim do CIMI, em 1981, Suess também informa que, até aquele momento, a Teologia da Libertação pouco tinha refletido sobre a questão étnica dos povos e nações indígenas¹⁶⁶. Nesse sentido, podemos perceber que para alguns missionários o

¹⁶³ BOFF, Leonardo. *E a Igreja se fez povo*. Ecclesiogênese: a Igreja que nasce da fé do povo. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 102.

¹⁶⁴ RUFINO, Marcos Pereira. *Ide, portanto, mas em silêncio*: facas de um indigenismo missionário católico heterodoxo. Tese de doutoramento. São Paulo: USP, 2002, p. 191.

¹⁶⁵ RUFINO, Marcos Pereira. *Ide, portanto, mas em silêncio*: facas de um indigenismo missionário católico heterodoxo. Tese de doutoramento. São Paulo: USP, 2002, p. 295.

¹⁶⁶ Boletim do CIMI, n. 69, janeiro/fevereiro de 1981, p. 26.

caráter estritamente religioso da missão ficou de certa forma esquecido em função da urgência dos problemas sociais e políticos que se impunham na época.

Em meio a essa polarização de forças, o termo da inculturação, que surgiu nos primeiros anos da década de 1970, fora do Brasil, ganhou terreno e parecia ser o mais adequado para trabalhar a relação entre evangelização e as coletividades portadoras de culturas definidas como os povos indígenas. Conforme Rufino,

O instrumental analítico e teórico da teologia da libertação, no entanto, nunca respondeu às especificidades de uma prática pastoral diretamente voltada à evangelização em um contexto de diversidade sociocultural (...) A carência de um sistema de referências mais adequados à evangelização no contexto das realidades indígenas era expressa (...) na Conferência de Puebla (...). Mesmo os setores pastorais que estavam mais próximos ao debate sobre a relação entre Igreja e cultura padeciam da falta de categorias adequadas e de um vocabulário que precisasse os problemas surgidos na prática pastoral cotidiana (...). No início da década de 1980, começaram a surgir os resultados de muitas reflexões que, em todo o mundo católico, se faziam sobre o tema da relação entre cultura e evangelização. O resultado mais expressivo desses esforços, sem sombra de dúvida, pode ser resumido na palavra inculturação¹⁶⁷.

O autor nos lembra ainda que a inculturação e a Teologia da Libertação são modelos teológicos distintos, e a inculturação tão pouco é uma variante da Teologia da Libertação. E, pelo que pudemos perceber na documentação consultada, em torno da inculturação não há uma polarização de forças, até porque ela parece agir no interior da própria Igreja, voltando seu olhar para a prática missionária em campos distintos e era e continua sendo muito bem aceita e propagada pela Igreja de modo geral.

A partir dos anos 80, a inculturação passou a ser o novo vocabulário teológico pastoral da Igreja Católica. No Brasil, o termo aparece com mais frequência na segunda metade do mesmo ano, e, no CIMI, o termo aparece com mais ênfase na VIII Assembléia Geral de 1989, na forma de prática missionária inculturada, a partir do diálogo intercultural e inter-religioso, que pressupõe atitude de diálogo e respeito pela cultura do outro.

Mas afinal como ela se dá na prática, no dia-a-dia com os índios? Conforme a documentação, a inculturação do evangelho, por exemplo, significa o encontro da mensagem cristã com outras culturas: “é a relação dinâmica entre a mensagem cristã e a cultura ou as

¹⁶⁷ RUFINO, Marcos Pereira. *Ide, portanto, mas em silêncio: faces de um indigenismo missionário católico heterodoxo*. Tese de doutoramento. São Paulo: USP, 2002, pp. 303-304.

culturas; uma inserção da vida cristã na cultura; um processo contínuo de interação, crítica e assimilação recíprocas entre elas”¹⁶⁸, isto é, a assimilação da fé cristã por culturas diferentes e dessas pela Igreja, através do missionário. Para a Igreja é uma troca respeitosa que transforma a ambos sem imposição e sem que haja prejuízos ou interferências na vida cultural do outro. De acordo com o documento de Puebla, “assumir” a cultura do outro significa uma estreita vinculação, não uma identificação, e nem um aniquilamento¹⁶⁹. Afinal, esta atitude não representar um risco para os povos indígenas? À medida que os missionários assumem as culturas destes povos não estariam acrescentando elementos de sua própria cultura?

Para alguns estudiosos da questão esse modelo de evangelização se faz em um processo de “mão dupla”, ou seja, aquele que evangeliza é também evangelizado. Conforme Suess, a inculturação é a “tentativa de entrar na cultura indígena, de assumi-la e de ser assumida por ela”¹⁷⁰. Isto é o processo do encontro da fé cristã com as outras culturas. Conforme Panazzolo, “é a ação de lançar a semente do Evangelho numa cultura e ou procurar lá as sementes do Verbo, de modo que esses germes e sementes da fé possam se desenvolver e se exprimir em formas culturais originais segundo os recursos e os gênios próprios desta cultura”¹⁷¹. Nesse processo, segundo o autor, as culturas são respeitadas. Porém, nos interessa saber de que “formas culturais originais” ele está falando, se as “sementes do Verbo”, do Evangelho foram lançadas no interior dessas culturas?

Contudo, ao se tratar de culturas tão distintas como dos povos indígenas e da Igreja Católica essa relação e prática teológica ainda tem muito que ser discutida e analisada no interior da Igreja e por todos que propagam a inculturação antes que possamos defendê-la ou combatê-la. Portanto, nos é sugestiva a afirmação de Rufino quando diz que apesar de tantas discussões e de estar na boca de muitos, quando se trata da inculturação, “estamos em águas turvas (...)”¹⁷². Afinal, quem assimila quem? Ou o quê? Há, de fato, “uma interação recíproca”? Quem evangeliza ou se deixa de fato evangelizar? Afinal, quem assimila a cultura do outro não está se distanciando de sua própria cultura?

¹⁶⁸ Este conceito foi extraído de uma tradução do texto original de AZEVEDO (1982, 11). Apud RUFINO, Marcos (2002, 313).

¹⁶⁹ Conclusões do documento de PUEBLA: *evangelização no presente e no futuro da América Latina*. 400. São Paulo: Paulinas, 2004.

¹⁷⁰ Porantim, n. 12. Manaus, outubro de 1979, p.10.

¹⁷¹ PANAZZOLO, João. Exigências de uma missiologia solidária. In: SUESS, Paulo. *Inculturação e libertação: semana de estudos teológicos*. CNBB-CIMI. São Paulo: Paulinas, 1986, p. 148.

¹⁷² RUFINO, Marcos Pereira. *Ide, portanto, mas em silêncio: faces de um indigenismo missionário católico heterodoxo*. Tese de doutoramento. São Paulo: USP, 2002, p. 297.

Ainda falando sobre as linhas de ação, uma das grandes preocupações do CIMI está voltada para os *índios que vivem nas cidades*. As intensas pressões sobre os territórios e culturas indígenas têm resultado em freqüentes ondas de migrações de povos inteiros ou de famílias indígenas, que são expulsos e obrigados a abandonar suas terras. Na busca por melhores condições de vida e sobrevivência, muitos índios têm se deslocado para os centros urbanos e passam a viver, na maioria das vezes, como centenas de milhares de pessoas, no abandono e na miséria na periferia das grandes cidades.

Esta situação é vista, na concepção do CIMI, como um novo desafio para sua atuação. Por isso ele vem tentando conhecer a realidade fora das aldeias para compreender melhor também os motivos que empurraram e empurram algumas famílias para fora de suas áreas tradicionais, na tentativa de estabelecer um diálogo sistemático com os índios que vivem nas cidades, cuja perspectiva é garantir os seus direitos e articular suas lutas à questão indígena mais ampla, num trabalho que está ainda no começo.

De acordo com o CIMI, embora a presença de índios na periferia das cidades não seja um fenômeno atual, a discussão sobre a problemática dos índios urbanos, no entanto, é nova, tanto do ponto de vista teórico como do organizativo. Por isso o movimento indígena ainda não tem enfrentado a questão como deveria, embora já venha incorporando, em algumas regiões, formas de organizações dos próprios índios urbanos. Em algumas cidades como Manaus, o CIMI tem iniciado um trabalho de acompanhamento e assessoria aos processos organizativos, com apoio também na área de saúde popular e educação, em parceria com outras entidades de apoio aos índios¹⁷³.

A luta em torno dessas questões colocou em evidência a problemática indígena num momento em que a política indigenista do governo pensava “integrar o índio à sociedade nacional e, em conseqüência disso, destruir sua especificidade”¹⁷⁴. A mobilização de forças contribuiu para o fortalecimento da organização, da articulação política, enfim, da luta e da resistência dos povos indígenas diante dos problemas sociais em nível nacional e internacional.

O resultado dessa luta veio não só pela obtenção de alguns direitos, enfim reconhecidos pelo Estado brasileiro, mas também pelo crescimento da consciência política de muitos grupos reunidos em torno dessa questão.

¹⁷³ *Relatório geral de avaliação do CIMI: contribuições sistemáticas a partir das bases*. CIMI/CNBB. Brasília, 1997, p. 29.

¹⁷⁴ SUESS, Paulo. *A causa indígena na caminhada e a proposta do CIMI: 1972-1989*. Petrópolis: Vozes, 1989, p. 23.

Ainda como parte de sua atuação e desenvolvimento dessas ações e em função das demandas do trabalho e do aprofundamento das temáticas, foram criadas algumas frentes de atuação com articulações nacionais, são elas: Articulação Nacional de Saúde (ANS); Articulação Nacional de Educação (ANE); Articulação Nacional de Auto-Sustentação (ANAS) e Articulação Nacional de Diálogo Inter-Religioso e Inculturação (ANDRI).

Além dessas ações, o CIMI tem incentivado e apoiado os encontros de professores indígenas, que já possuem várias organizações em todo o País: de mulheres, de agentes de saúde, inclusive com cursos de formação não apenas para os missionários, mas também para agentes indígenas de saúde, com a preocupação da retomada de recursos para o uso da medicina tradicional que faz parte de suas culturas, incentivando e apoiando a realização de vários encontros de pajés, na perspectiva de retomar e valorizar as tradições indígenas¹⁷⁵.

Portanto, percebemos que a totalidade das preocupações que norteiam as ações do Conselho Indigenista Missionário se inserem na confluência do religiosos com o político, numa dimensão ainda maior de atuação global e integral, ou seja, as linhas de atuação do CIMI envolvem não só o mundo indígena, mas a Igreja Católica em sua totalidade, com toda a sociedade nacional, e em diversos níveis e dimensões.

O CIMI e sua relação com a CNBB

O CIMI nasceu diretamente ligado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), portanto, dentro da tradição histórica da pastoral missionária junto aos povos considerados “pagãos”- intimamente identificado com a missão da Igreja Católica. Está ligado, assim, à linha 2, ou seja, à Dimensão Missionária da CNBB. A criação do Conselho Indigenista foi proposta pela CNBB, na pessoa de seu secretário-geral Dom Ivo Lorscheiter, que convocou os missionários para o encontro em Brasília, onde concretizou-se a sua criação. A presença de Dom Ivo, representando a cúpula da hierarquia episcopal, refletia a posição de destaque que a instituição eclesial tinha em relação ao CIMI, inicialmente criado como órgão oficioso desta mesma instituição.

¹⁷⁵ PREZIA, Benedito. Idem, Ibid, p. 86.

Nesse sentido, nos primeiros anos de seu nascimento, o CIMI manteve uma relação mais informal do que eclesial com a CNBB, mais oficioso do que jurídico. Contudo, após cinco anos de sua fundação, a partir do ano de 1976, por iniciativa eclesiástica, o CIMI tornou-se um órgão anexo à instituição episcopal, oficialmente ligado à mais alta instância da Igreja Católica brasileira, a CNBB. Quando o Estatuto do CIMI foi formalmente aprovado por essa instituição, tornou-o um representante indiscutível da Igreja no âmbito da política indigenista. Conforme Rufino, “a representatividade institucional do CIMI manifesta-se de maneira clara também na forma como é estabelecida sua relação funcional com a hierarquia episcopal (...) e tem sua presidência ocupada por um bispo, o que lhe confere um respaldo enquanto representante oficial da Igreja (...)”¹⁷⁶.

Apesar da estreita relação que mantinha com o episcopado, o CIMI procurou, desde o início de sua criação, assegurar uma autonomia que lhe possibilitasse uma ação ágil e eficaz em relação à CNBB. Porém, à medida que ele foi tomando conhecimento da realidade indígena e atuando junto a essa realidade, a prática missionária tomou novos rumos, com imersão no contexto sociopolítico do mundo indígena, tendo como consequência uma ação mais direta na problemática indígena, com denúncias constantes nos meios de comunicação, com os questionamentos e enfrentamentos com a política indigenista oficial e até com membros da Igreja e do próprio CIMI. Esse posicionamento causou mal-estar entre esses setores, desencadeando críticas e restrições por parte de membros da Igreja, levando a constituição da Comissão Representativa da CNBB, formada por bispos, que, após avaliação, propôs a anexação do CIMI à Conferência Episcopal como forma mais adequada de neutralizar sua atuação¹⁷⁷. Conforme Dom Tomás Balduino, esse posicionamento do CIMI tornou-se não só um problema teológico-pastoral, como também um problema político, ocasionando tensão entre governo e Igreja¹⁷⁸.

Conforme documentação consultada, alguns missionários se opuseram à anexação do órgão, porque temiam a falta de liberdade para a realização de seus trabalhos junto aos índios, bem como desejavam um organismo mais flexível e livre¹⁷⁹. Porém, a partir de 1976/1977, o CIMI passou a ser constituído como entidade jurídica, com Estatuto próprio, administrado por uma diretoria composta de presidente, vice-presidente, secretário, tesoureiro e representantes

¹⁷⁶ RUFINO, Marcos Pereira. *Ide, portanto, mas em silêncio*: faces de um indigenismo missionário católico heterodoxo. Tese de doutoramento. São Paulo: USP, 2002, p. 165.

¹⁷⁷ Conferir: Relatório Geral de avaliação do CIMI: contribuições sistemáticas a partir das bases: CIMI-CNBB. Brasília, 1997, p. 12. Boletim do CIMI, n. 57. julho de 1979, pp. 16-17.

¹⁷⁸ Observação feita por Dom. Tomás Balduino na apresentação do livro de Benedito Prezida, 2003, p. 12.

¹⁷⁹ Boletim do CIMI. Julho de 1979, Idem, *Ibid.*

regionais, eleitos nas Assembléias Gerais, cujo relacionamento com a CNBB, continuava sendo de caráter respeitoso, sem que tivesse havido qualquer quebra ou cassação de suas ações ou de pessoas durante sua atuação ¹⁸⁰.

O CIMI, pela estreita relação que mantém com a Igreja Católica, segue as diretrizes da CNBB. Seu presidente é sempre um bispo eleito entre os seus membros, que representa e está diretamente ligado ao episcopado. A CNBB, também elege um de seus membros para acompanhar os trabalhos do CIMI. Dessa forma, o Conselho mantém-se como órgão anexo da CNBB, sob a responsabilidade da hierarquia da Igreja.

Quanto ao plano de ação do CIMI, a CNBB, através de seu presidente, tem dado cada vez mais apoio, principalmente em momentos decisivos de atuação do órgão, quando dos enfrentamentos com a política indigenista oficial e com o governo, além do espaço que conquistou junto ao episcopado para pronunciamento em todas as assembléias anuais da Conferência Episcopal.

Com essa representatividade, o CIMI foi estabelecendo laços cada vez mais estreitos com a CNBB, passando a integrar-se como parte da Pastoral de Conjunto¹⁸¹ da Igreja Católica em âmbito nacional e continental, isto é, apesar de sua especificidade, o CIMI enquanto pastoral indigenista deve ser articulado e desenvolvido no conjunto maior das outras pastorais e causas populares da Igreja, respeitando-se as características próprias dos povos indígenas.

Apesar de manter certa autonomia quanto às características específicas dos trabalhos regionais, o CIMI é uma agência pastoral responsável pelo conjunto da congregação missionária junto aos índios, formalmente dirigido pela CNBB, que, ao assumir o CIMI, entende que assumiu a causa indígena como causa de toda a Igreja Católica, ou seja, o CIMI é um órgão indigenista de caráter religioso administrado pela CNBB, onde ocupa um lugar significativo.

Articulações entre o CIMI e os povos indígenas

¹⁸⁰ VIEIRA, Regina. *O jornal Porantim e o indígena*. São Paulo: Annablume, 2002, p. 42. Boletim do CIMI. Julho de 1979, Idem, Ibid.

¹⁸¹ O CIMI é uma pastoral específica de atuação junto aos índios, mas sua atividade não deve ser entendida como causa isolada e nem dispersas das outras pastorais, por isso ele deve estar articulado no conjunto maior do serviço pastoral da Igreja, ou seja, na Pastoral de Conjunto.

Quando da criação do CIMI, em 1972, a relação dos índios com os missionários não era das mais amistosas. Havia denúncias sobre a postura e atuação dos missionários que atuavam junto aos povos indígenas e, por isso, a relação, em várias comunidades, era tensa e de desconfiança, principalmente em função da problemática indígena. As missões religiosas, de modo geral, eram aliadas da política indigenista oficial para civilizá-los por meio da integração a sociedade nacional ¹⁸².

A criação do CIMI era uma tentativa da Igreja Católica de forjar uma nova maneira de se relacionar com a cultura sociocultural, principalmente dos missionários reunidos em torno da OPAN. A conjuntura política da época, em certa medida, favoreceu a aproximação de alguns setores da Igreja às comunidades indígenas à medida que avançava a política de desenvolvimento do governo para as regiões Centro-Oeste e Norte do País porque o plano de integração nacional já estava sendo visto como de impacto devastador para as comunidades e os povos indígenas que habitavam essas áreas.

Essas questões de ordem sociopolítica aliaram-se a outros problemas e mudanças que vinham ocorrendo no interior da Igreja e contribuíram para que alguns missionários, de modo particular os que estavam reunidos em torno do Conselho, fossem mudando também sua postura junto aos índios. Lentamente eles foram colocando-se como aliados desses povos na defesa e conquista de seus direitos.

Durante os primeiros anos de sua criação, a relação e o contato com os índios se deu mais especificamente por meio das visitas feitas pelas equipes volantes, porém, à medida que acirraram-se as agressões e violências contra esses povos, missionários e índios passaram a envolver-se cada vez mais na luta pela defesa de direitos, o que contribuiu para aproximação desses agentes quando tratavam de objetivo comum. Essa luta em torno da causa indígena foi estreitando cada vez mais a relação entre eles, porém ainda com divergências e resistências entre membros do próprio CIMI e dentro da comunidade missionária.

Conforme o objetivo do CIMI, essa relação passou a ser feita na perspectiva da solidariedade, do diálogo e do respeito pela diversidade cultural dos povos indígenas, através do diálogo inter-cultural e inter-religioso, mais especificamente, a partir da década de 1980, quando a luta e os confrontos com o governo acirraram-se por causa da elaboração da Constituinte.

¹⁸² Porantim, n. 201. CIMI-Brasília, 1997, p. 2.

Contudo, podemos perceber através da documentação consultada, que o CIMI não tinha uma ação uniformizada. Em vários momentos, os índios usaram de seus direitos e passaram a cobrar da Igreja e dos missionários em geral uma atitude de respeito em relação a sua fé, a sua cultura, enfim, à diversidade, como podemos perceber em alguns depoimento dos próprios índios.

Em 1979, o índio Daniel M. Cabixi (Paresi), falando sobre a realidade do índio na sociedade brasileira, deu o seguinte depoimento ao Boletim do CIMI:

A Igreja em sua nova visão com respeito aos povos indígenas, reconhece que somos dotados de valores puramente cristãos (...). Mas para a Igreja reencarnar nova realidade será necessário despir de muitos conceitos e valores de que está possuída. (...) 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 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 subjugar¹⁸³

De acordo com o depoimento, não bastava apenas a Igreja reconhecer teoricamente que os índios eram dotados de valores culturais, etnicamente diferenciados, era preciso ir além, despindo-se de todo preconceito, de valores e métodos que há muito vinham destruindo a vida e a cultura indígena. Ela precisava libertar-se de seus velhos vícios e demonstrar na prática sua nova opção pela causa indígena. O autor reconheceu um certo esforço de alguns missionários em direção aos índios, mas criticou a postura de muitos membros da Igreja que continuavam subjugando os índios, quando insistiam no método tradicional de imposição cultural.

Por meio desse depoimento, podemos perceber que a relação entre os índios e a Igreja, nesse período, não era exatamente de diálogo e de respeito, embora alguns membros do CIMI estivessem acenando nessa direção. Percebemos também, através da fala de Daniel Cabixi, que os índios, pelo menos alguns, estavam cientes desse novo momento e por isso passaram a cobrar da Igreja uma nova postura em relação à sua cultura, à sua religiosidade. Ele informava ainda que, nessa época, os instrumentos da Igreja mais comprometidos com a realidade do povo oprimido

¹⁸³ Boletim do CIMI, n. 53. jan./fev. de 1979, pp. 25-27.

eram o CIMI, a CPT e a PO (Pastoral Operária). A Igreja buscava o entendimento não só com os índios, mas sobretudo, entre seus próprios membros.

Portanto, as dificuldades de relacionamento e entendimento foram muitas, principalmente nos primeiros anos de atuação e sobretudo quando se tratava da questão religiosa. Entre os missionários, havia concepções e práticas diferenciadas de atuação referente aos índios. Como exemplo podemos perceber o resultado final do Encontro de Agentes de Pastoral Indigenista, realizado em Santa Teresinha (MT), nos dias 30 de outubro a 2 de novembro de 1984, cuja finalidade era discutir e avaliar as perspectivas da evangelização junto aos índios. Na ocasião os agentes de pastoral constataram atitudes divergentes e contraditórias da Igreja e dos agentes indigenistas e identificaram cinco tipos de presença missionária entre os índios: a primeira, eles identificaram como presença destruidora, aquela que ignorava ou desprezava as religiões indígenas; a segunda, eles identificaram como presença integradora, aquela que adquire um certo conhecimento da religião indígena para transpô-la e encaixá-la na religião cristã; a terceira, eles chamaram de presença indiferente, aquela que nem assumia, nem interferia conscientemente; a quarta, eles chamaram de presença paralela, aquela que, por convicção religiosa, reconhecia a validade e autonomia em todas as religiões, porém optava por não agir missionariamente; a quinta, eles identificaram como presença evangelizadora, aquela que, tendo em seu horizonte o anúncio da boa nova de Jesus Cristo, assumia a evangelização como um processo histórico, dinâmico, em seus aspectos e em suas etapas¹⁸⁴.

Nessa avaliação podemos perceber a polêmica e controversa presença missionária nas comunidades indígenas, ainda carregada dos vícios do passado, causando mal-estar entre os próprios missionários e os índios.

Em muitos encontros, e por várias vezes, os índios criticaram e passaram a cobrar atitudes de respeito tanto da Igreja como do CIMI. Na IX Assembléia Geral, em 1991, um líder Guarani ali presente fez críticas aos que não respeitavam a religião, os direitos e as culturas indígenas quando afirmou: “Nós respeitamos a religião dos brancos, mas queremos também ser respeitados. Gostaríamos que todos compreendessem nossa religião, nossos direitos e nossa cultura (...)”¹⁸⁵.

Em 1993, também na Assembléia Geral, os líderes indígenas presentes avaliaram a trajetória do CIMI através de pontos positivos e negativos e, segundo eles, em algumas áreas, a presença de missionários se dava da seguinte forma: “(...) ainda existem missionários que

¹⁸⁴ Porantim, n. 71. CIMI-Brasília, dezembro de 1984, p. 13.

¹⁸⁵ Porantim, n. 140. CIMI-Brasília, junho/agosto de 1991, p. 3.

consideram os índios incapazes; não respeitam as diferenças étnicas; há missionários que impõem suas idéias, desrespeitando os povos; falta diálogo entre os missionários e comunidades indígenas”¹⁸⁶.

Na Assembléia Geral de 1995, representantes indígenas levantaram questionamentos sobre a ideologia do CIMI e o papel dos missionários, denunciando que os índios continuavam sendo desrespeitados. Além disso, eles questionaram também o número reduzido de representantes indígenas que foram convidados para esse encontro: apenas cinco.¹⁸⁷ É importante observarmos que nas primeiras assembléias do CIMI, o número de representantes indígenas era mais significativo. Como exemplo, em 1979, de 110 pessoas presentes, cerca de 20% era de representantes indígenas; no decorrer dos anos esse percentual foi sendo reduzido.

Ainda com relação à postura dos missionários, um membro do CIMI, ao ser entrevistado por Regina Vieira, confirmou essa informação quando afirmou: “O aspecto evangelizador se faz presente, mesmo na década de 80, quando o CIMI por sua linha teológica entra em confronto com o Estado (...) O CIMI é ligado à CNBB e no CIMI há um grande potencial de missionários catequizadores”¹⁸⁸. Percebemos nesse depoimento as dificuldades que muitos missionários tiveram, principalmente no início da atuação do Conselho, para se adequar à nova proposta evangelizadora, ou seja, ao novo modelo de ação missionária que propunha o diálogo e o respeito; na prática as dificuldades permaneceram.

Percebemos, também em vários documentos da Igreja e do CIMI, referências e chamada de atenção para essa questão do respeito e do diálogo que deveria existir entre os missionários e os índios. Dom Aparecido Dias, falando sobre as atividades do CIMI junto aos povos indígenas, confirmava a missão específica do Conselho a serviço da causa indígena, porém ele informava que o CIMI “(...) muitas vezes acerta, mas também às vezes erra (...)”¹⁸⁹. Dom Franco Masserdotti, ao falar também sobre a missão, pede muita atenção dos missionários para não repetirem os erros do passado e diz que a missão “deve tornar-se uma visita respeitosa aos amigos, sem que se invada a casa alheia”¹⁹⁰. Notamos que alguns membros da Igreja, como os presidentes da CNBB e do CIMI, estavam preocupados com a postura de alguns missionários e com essa “velha prática”, afinal sua presença junto os índios estava sendo questionada.

¹⁸⁶ Porantim, n. 158. CIMI-Brasília, maio de 1993, p. 7.

¹⁸⁷ Porantim, n. 176. CIMI-Brasília, julho de 1995, pp. 4-5.

¹⁸⁸ VIEIRA, Regina. *O Jornal Porantim e o Indígena*. São Paulo: Annablume, 2000, p. 94.

¹⁸⁹ Porantim, n. 180. CIMI-Brasília, julho/agosto de 1995, p. 2.

¹⁹⁰ Porantim, n. 232. CIMI-Brasília, janeiro/fevereiro de 2001, p. 2.

Conforme Suess, os desencontros e desconfortos marcaram a relação da história da Igreja Católica com os povos indígenas. Hoje, essa relação de desconforto ainda permanece, porém em escala menor. Então, como resolver esse problema e romper essas tensões? É possível corrigir esses desconfortos sem que haja perda para as partes envolvidas?

O teólogo Faustino Teixeira parte da perspectiva do diálogo respeitoso. Ele reconhece que em muitos setores da Igreja ainda existem resistências a um profundo e respeitoso diálogo inter-religioso e intercultural, e diz também que a nova prática missionária ainda não foi absorvida por todos os missionários religiosos e leigos que atuam no CIMI, o que tem causado mal-estar na missão e entre os indígenas, porém ele insiste nessa prerrogativa como meio para o entendimento entre religiosos e indígenas¹⁹¹.

Assim, ao analisarmos os documentos citados, percebemos que, ao longo da trajetória do CIMI, a relação com as comunidades indígenas foi sendo construída num processo lento e cuidadoso, para ambos os grupos. As diferenças nessa relação aparecem com muito mais frequência na dimensão religiosa, porém ela não está dissociada das outras atividades, seja no campo econômico ou político. Por isso, muitas vezes, torna-se difícil e contraditório falar em diversidade cultural, autonomia e alteridade sem que haja respeito às diferentes formas de cultura que fazem a identidade de um povo.

Percebemos também, através da documentação, que grande parte dos membros da Igreja e do CIMI se esforçam para se adaptar aos novos tempos, à nova prática, contudo a Igreja, enquanto instituição milenar é essencialmente conservadora e por isso muitos de seus membros parecem fazer um esforço contrário, tentam adaptar os novos tempos as suas tradições, ou seja, não abrem mão de sua doutrina, de sua tradição. Conforme Roberto Romano, “ela se move no tempo com um profundo sentido de permanência (...)”¹⁹².

Apesar das dificuldades, da resistência de setores tradicionais, de modo geral o CIMI e os índios têm encontrado diferentes formas de manter a relação, de assegurar e fortalecer as alianças e superar as diferenças em prol de uma causa maior. A luta pela garantia de direitos, em especial pela demarcação e garantia de suas terras, tem fortalecido essa relação e as alianças entre missionários e índios. Conforme o CIMI, há um grande número de missionários comprometidos com essa causa.¹⁹³ É importante destacarmos, também, que esse esforço deve-se muito à

¹⁹¹ Porantim, n. 249. CIMI-Brasília, outubro de 2002, pp. 8-9.

¹⁹² ROMANO, Roberto. *Brasil: Igreja contra Estado, crítica ao populismo católico*. Editora Kairós, 1979.

¹⁹³ Porantim, n. 176. CIM-Brasília, julho de 1995, p. 2.

presença de leigos, cada vez mais constantes e atuantes na entidade, seja nas equipes de base, seja nas equipes técnicas, o que tornou o trabalho mais engajado e politicamente mais atuante.

É importante observarmos, ainda, que em alguns encontros, como nas Assembléias Gerais, os índios costumam fazer uma avaliação sobre a presença do CIMI em suas comunidades. Alguns afirmam ser uma presença boa porque, no geral, respeitam os índios, dizem que é diferente da tradicional, contudo, quando se trata da questão religiosa, alguns índios insistem em dizer: “bom pro índio é sua cultura, sua religião. A religião de fora divide o índio”¹⁹⁴.

Portanto, a tentativa rumo à superação das diferenças parece ter sido uma constante nas atividades da missão, pelo menos para um bom número de missionários, e os povos indígenas tem contribuído nesse sentido, porque estão cada vez mais conscientes de sua realidade, de seus problemas e de seus direitos, não faltam questionamentos, denúncias e atitudes concretas em defesa de seus direitos, de sua diversidade, enfim, de sua alteridade. Apesar de algumas atitudes contraditórias no seu modo de agir, o Conselho Indigenista foi, aos poucos, se organizando e ganhando credibilidade junto à sociedade brasileira, e, enquanto representante da instituição eclesial foi exercendo um lugar central na relação com a diversidade sociocultural, num processo que está em construção.

¹⁹⁴ Avaliação feita pelos representantes indígenas presentes na II Assembléia Geral realizada em 1979. Conferir Boletim do CIMI, n. 57. p. 34.

Capítulo III: o CIMI na Amazônia Contemporânea - Regional Norte I

Os povos indígenas do Regional Norte I no contexto sociopolítico pós 64

Nas décadas de 60 e 70, o contexto sociopolítico da região Amazônica era de grande violência física e destruição cultural, principalmente contra os povos indígenas, cujas terras tornaram-se palcos de muitas agressões e disputas por diferentes agentes. O Serviço de Proteção ao Índio (SPI), criado em 1910, como uma política indigenista que visava à proteção ao índio, encontrava-se envolvido em meio a muitas denúncias de corrupção e, em 1967, foi extinto, sendo então criado para substituí-lo, em dezembro do mesmo ano, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Esta, por sua vez, estava sintonizada com a ideologia desenvolvimentista do governo militar, ficando evidente a militarização do órgão indigenista oficial pela composição de seus quadros dirigentes que, em sua maioria, eram oriundos dos órgãos de segurança e de informação, como o Conselho de Segurança Nacional e o Serviço Nacional de Informação (SNI)¹⁹⁵.

Com a criação da FUNAI, em 1967, a questão indígena agravou-se ainda mais, não somente porque passou a existir um forte controle sobre as comunidades e suas lideranças, mas também pelo fato de que o governo atraiu o grande capital para as áreas do interior do País, de modo particular para a Amazônia, onde estava localizada a grande maioria da população indígena do Brasil. Dessa forma, o projeto de integração e o setor empresarial, incentivados pelo governo federal para ocupação da Amazônia, aceleraram o processo de ocupação e invasão das terras indígenas, gerando uma onda muito grande de conflitos com todo tipo de violência contra esses povos que, por muitas vezes, foram obrigados a abandonar seus territórios e, em nome de sua sobrevivência, alguns chegaram a se ocultar como se tivessem desaparecido enquanto etnia.

O projeto do governo militar previa a integração dos povos indígenas à sociedade nacional e com isso sua extinção enquanto sociedades autônomas e culturalmente diferenciadas. O órgão que deveria atuar em sua defesa, a FUNAI, estava comprometido com a implantação de um

¹⁹⁵ Relatório geral de avaliação do CIMI: contribuições sistematizadas a partir das bases. CIMI-CNBB. Brasília, 1997, p. 9.

modelo político e econômico incompatível com a estrutura e a realidade indígena¹⁹⁶. Isto é, a FUNAI, ao contrário do que se esperava, produzia uma política antiindígena, não respeitando e nem concretizando o que se propôs.

Além dessas questões, muitas missões religiosas católicas estavam concentradas na Amazônia, em especial na área que veio a se constituir no Regional Norte I do CIMI (AM/RR), e atuavam estrategicamente em sua maioria em três áreas indígenas de grande expressão: no Alto Rio Negro, com grande presença dos salesianos; no Território de Roraima, com a presença dos consolatas e no Alto Solimões, com a presença dos capuchinhos, onde chegaram a formar internatos¹⁹⁷. Essas missões religiosas, entre outras, realizavam trabalhos junto aos índios, cuja característica continuava sendo a prática comum de desrespeito à autodeterminação, à tradição religiosa e a seus costumes, mantendo os índios sob tutela e impedindo-os, tantas vezes, de assumir sua cultura, sua identidade, enfim, seu destino.

Conforme avaliação do CIMI, nessas áreas, mais precisamente na calha norte dos rios Amazonas e Solimões, os índios há muito vinham passando por um forte processo de “campenização”, ou seja, integração, transformação das aldeias em comunidades rurais, vilas e depois cidades. Na calha sul, por causa da atividade extrativista da borracha, as populações indígenas estavam reduzidas a pequenos ‘restos’, onde se escondiam nos fundos dos seringais ou nas cabeceiras de igarapés, sendo muitas vezes ignorados enquanto povos indígenas e, por causa disso, ainda hoje alguns grupos são considerados isolados¹⁹⁸.

Essa situação persistiu por muito tempo e, na época da criação do CIMI e do Regional Norte I (1972/1974), também havia graves denúncias de violência e matança de índios por toda a região, onde a existência indígena há muito vinha sendo física e culturalmente ameaçada.

A exploração de recursos minerais e comerciais, já antiga na região, fez emergir sérios conflitos com muitas mortes entre empresários, índios, garimpeiros e outros, principalmente a partir da segunda metade da década de 1960, quando os militares assumiram o poder e implementaram projetos para ocupação e integração da Amazônia. A falta de uma política eficaz para a garantia de suas terras estimulou a sua invasão por empresas que exploravam madeiras, minérios, pesca, além de muitos fazendeiros e posseiros. Essa prática persistiu e adentrou as décadas seguintes.

¹⁹⁶ Boletim do CIMI, n. 44, janeiro/fevereiro de 1978, p. 7.

¹⁹⁷ CIMI Regional Norte I: avaliação dos vinte cinco anos de atuação do CIMI no Regional. Manaus, setembro de 1997, pp. 1-2.

¹⁹⁸ CIMI Regional Norte I. Idem, Ibid, pp. 1-2.

Entre os muitos casos de desrespeito, invasão de terras e matança de índios, destacamos um fato que ocorreu em abril de 1964, no rio Purus (AM). De acordo com a informação, um grupo de brancos, comandado pelo comerciante Orlando França, executou de 40 a 60 índios Juma, no rio Purus. O prefeito do município de Tapauá (AM), Daniel Albuquerque, inicialmente, foi apontado como cúmplice no massacre. Segundo denúncias feita pelo CIMI, anos mais tarde, o fato ocorrido indicava a disputa de terras¹⁹⁹. O comerciante acusado de liderar o grupo extraía sorva e castanha nas terras indígenas quando aconteceu o massacre. Na época, uma testemunha que vivia em Tapauá e depois mudou-se para Manaus, o Sr. Luís Chagas, confirmou o massacre dos índios e ainda acusou esse comerciante de ter praticado outros crimes no rio Ituxi. Conforme o depoimento da testemunha, “(...) o comerciante resolveu matá-los para apoderar-se de suas terras ricas em sorva e castanha”²⁰⁰.

O prefeito acusado apresentou uma carta por meio da qual se defendeu das acusações e apontou os culpados que, segundo ele, foram liderados por Orlando França. Este, por sua vez, ao ser interrogado, confirmou as mortes, contudo diminuiu o número de mortos para apenas 3 índios. Conforme a informação, essa chacina não foi um caso isolado e, como muitos outros, na época, nem foi denunciada. Segundo o padre Iasi Jr, ex-secretário do CIMI, em Tapauá só se falava no caso, mas nada foi publicado em virtude do medo que rondava a população²⁰¹.

A violência e a matança de índios não se prendia apenas à conjuntura recente: a implantação do regime militar, em 1964, e os incentivos do governo federal para ocupação da Amazônia fizeram com que as disputas por terras no campo e nas áreas indígenas se acelerassem nesse período, em que o instrumental foi cada vez mais diversificado e planejado gerando, como podemos perceber na documentação consultada, uma onda constante de opressão e violência com saques, ameaças, invasões, expulsões e mortes de muitas pessoas, de modo particular dos povos indígenas, durante todo o período que vai da segunda metade da década de 60 e intensificou-se nas décadas de 70 e 80, assumindo proporções assustadoras²⁰².

¹⁹⁹ Porantim, n. 5. CIMI-Norte I. Manaus, outubro de 1978, pp. 8-9.

²⁰⁰ Porantim, n. 9. CIMI-Norte I. Manaus, julho de 1979, p. 11.

²⁰¹ Porantim. Idem, Ibid. p. 8-9.

²⁰² Os meios de comunicação e informação do CIMI e do Regional Norte I como o Boletim do CIMI, editado desde 1972 até 1981, o Jornal Porantim, editado desde 1978, bem como o Trocano, Boletim interno do Regional, editado durante no início dos anos 80 até a primeira metade dos anos 90, trazem em todos ou quase todos os seus números informações sobre os problemas que afetavam os povos indígenas com denúncias de constantes violências, invasões de seus territórios, epidemias com muitas mortes e assassinatos.

Nesse período, como podemos perceber, os povos indígenas encontravam-se sob forte impacto “(...) das ações colonizadora e geopolítica de ocupação, integração e desenvolvimento impostos pelos interesses no poder”²⁰³. A Amazônia era a principal área de concentração dos esforços de interesses do governo federal, como também dos grandes empresários para ocupação e desenvolvimento do País. Contudo, nela estavam concentradas não somente as grandes riquezas naturais alvo de interesse e cobiça, fato que atraiu um grande número de migrantes para essa região, como empresários, garimpeiros, fazendeiros, grileiros entre muitos outros como também a grande maioria dos povos indígenas do País. Para o governo federal a região Amazônica possuía um valor estratégico e grande potencial mineral, favorável à implementação dos grandes projetos. Conforme Becker,

Face à nova ordem econômica e tecnológica, a Amazônia constituiu-se como espaço geopolítico privilegiado para as corporações transnacionais. Apresenta, como primeira vantagem, a possibilidade da apropriação de grandes porções de espaço. Isto significa a possibilidade de implantar rapidamente novas estruturas, abrindo mercados produtivos e expandindo o mercado financeiro mundial²⁰⁴.

Dessa forma, a conjuntura política nacional travou uma guerra contra um grande número de povos indígenas, especialmente das regiões Norte e Centro-Oeste, cuja conseqüência pôde ser logo constatada pela abertura de estradas que rasgaram seus territórios trazendo junto epidemias, invasões, saques de seu patrimônio cultural, com agressões físicas, culturais, expulsões e muitas mortes. A FUNAI e o INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária), por muitas vezes se encarregaram de garantir a invasão de territórios indígenas, e até passaram a emitir “certidões negativas” de territórios que pertenciam aos povos indígenas e, em alguns momentos, a FUNAI chegou a negar a existências de índios em determinadas áreas, como foi o caso dos Nambikawara, do Vale do Guaporé, dos Uru-Eu-Wau-Wau, e dos Oro Wari, em Rondônia²⁰⁵. Por esses motivos, muitas vezes os povos indígenas passaram a ser tratados como empecilhos ao desenvolvimento da região e do País.

Conforme a documentação consultada, entre os vários exemplos de como os grandes projetos do governo passaram a significar caminho de morte para vários povos indígenas na

²⁰³ *Relatório geral de avaliação do CIMI*: contribuições sistematizadas a partir das bases. CIMI-CNBB. Brasília, 1997, p. 9.

²⁰⁴ BECKER, Bertha K. *Amazônia*. Princípios. São Paulo: Ática, 1997, p. 64.

²⁰⁵ *Relatório geral de avaliação do CIMI*: contribuições sistematizadas a partir das bases. CIMI/CNBB. Brasília, 1997, p. 10.

Amazônia, o caso dos povos Waimiri-Atroari chama a atenção. “A BR-174 (Manaus-Boa Vista), construída entre os anos de 1968 e 1974, quase exterminou esse povo, quando a construção da rodovia cortou a reserva desses povos ao meio. De uma população estimada em aproximadamente três mil índios, eles foram reduzidos a um pouco mais de trezentas pessoas”²⁰⁶. Conforme o padre Schwade, cerca de 80% de sua população desapareceu e o seu território foi reduzido em 4/5²⁰⁷. Além disso, a presença militar nessa área encarregou-se de destruir parte de seu “habitat”, quando destruiu suas malocas, obrigando a transferência forçada de suas aldeias tradicionais.

Nos anos 80, outro problema marcante e de grande impacto, para os mesmos grupos indígenas, foi a construção da Hidrelétrica de Balbina (AM). Ela inundou parte do território dos Waimiri-Atroari, ou seja, mais de 250 mil hectares de floresta foram inundados, obrigando cerca de 1/3 de sua população a se retirar mais uma vez de suas aldeias, num processo crescente de destruição física e cultural desses povos, bem como de devastação para a população local e para o meio ambiente²⁰⁸.

Ainda como parte das agressões aos índios, no ano de 1974, a BR-210, Perimetral-Norte, invadiu a parte sul do território Yanomami, nas áreas do Território de Roraima e Estado do Amazonas, provocando sérios prejuízos para esses povos, com muitas mortes por epidemias de malária, gripe, sarampo e outras doenças, que chegaram a reduzir suas aldeias de um total de 13 para um número de apenas 8 pequenos grupos²⁰⁹, ameaçando seriamente a existência desses grupos indígenas.

Além da construção das estradas, no início dos anos 70, e posteriormente, desencadeou-se uma grande corrida ao território de Roraima por causa da extração de minérios existentes naquela região e, mais uma vez, os povos indígenas, em particular os Yanomami, estavam no caminho e foram atingidos. Na Serra das Surucucus, local de maior concentração de aldeias Yanomami, abriram-se garimpos gerando sérios conflitos físicos entre índios e garimpeiros²¹⁰. O mesmo ocorreu com outros povos indígenas, como os Waimiri-Atroari e também com os povos do Alto Rio Negro. Além desses problemas, os conflitos com os agricultores e fazendeiros foram constantes nos anos 70 e 80 e entraram pela década de 90, sem que muitas terras tivessem sido

²⁰⁶ *Relatório geral de avaliação do CIMI*. Idem, Ibid, p. 10.

²⁰⁷ Porantim, n. 179. CIMI-Brasília, outubro de 1995, p. 5.

²⁰⁸ Porantim. Idem, Ibid.

²⁰⁹ Esses dados foram fornecidos pela própria FUNAI ao Porantim, n. 10, agosto de 1979.

²¹⁰ Porantim. Idem, Ibid, p. 10.

homologadas, como a Raposa Serra do Sol, em Roraima, palco de muitas disputas e violências até hoje.

No ano de 1977, em Roraima, o agravamento da violência com grandes disputas e mortes em função da terra foi de tão grande alcance, que fez o então presidente da FUNAI, na época, Ismarth de Araújo Oliveira, declarar, na CPI da Terra (17-03-77), que: “Em Roraima, os índios estão sofrendo compulsões violentas por parte de fazendeiros, que tentam expulsá-los de suas terras”²¹¹. Apesar de sua declaração confirmar algumas agressões, sua abordagem durante o depoimento foi parcial e superficial, omitindo muitos problemas sérios e urgentes que estavam ocorrendo com os índios naquele território e em todo o País, informava o CIMI. No ano de 1978, a FUNAI também reconheceu que os povos Macuxi, localizados no Território de Roraima, estavam cercados dentro de suas próprias terras por causa da ação dos grandes fazendeiros que ali se encontravam²¹².

Alem da presença de garimpeiros e fazendeiros, outro agravante ameaçava a vida dos povos indígenas: várias doenças com surtos de epidemias. Em 1978, segundo estimativas do CIMI, mais de 100 índios Wawanaviteri, do rio Maiá, em São Gabriel da Cachoeira, na região do Alto Rio Negro, na fronteira do Brasil com a Venezuela, morreram vítimas da malária, da tuberculose e de outras doenças, como também por falta de atenção das autoridades. Conforme cálculos do bispo da prelazia local, Dom Miguel Alagna, o número de cerca de 400 índios ficou reduzido a 250, além de um grande número de doentes que foram levados para São Gabriel. Essas mortes, no entanto, nem foram divulgadas na época²¹³. Esse fato, porém, não era um caso isolado: estavam morrendo também os Deni, Paumari, Apurinã e vários outros povos em diferentes aldeias²¹⁴.

Ainda no ano de 1978, Dom Aldo Mongiano, bispo de Boa Vista (RR), divulgou um documento, aprovado por agentes de pastoral, padres e representantes indígenas, que estavam reunidos no curso sobre indigenismo, realizado em Boa Vista, nos dias 18-21 de julho daquele ano, no qual ele informou que os índios da região estavam passando por muitas dificuldades e se encontravam em quatro diferentes situações: “isolados; em contato intermitente; em contato permanente e integrados”. Conforme a denúncia, esses índios estavam sofrendo um processo rápido de marginalização econômica, cultural e ideológica, tendo como causa principal a perda de

²¹¹ Boletim do CIMI, n. 36, abril de 1977, pp. 25-28

²¹² Porantim, n. 2. CIMI-Norte I. Manaus, junho de 1978, p. 2.

²¹³ Porantim, n. 3. CIMI-Norte I. Manaus, julho de 1978, pp. 3-4.

²¹⁴ Porantim, n. 10. CIMI-Norte I. Manaus, agosto de 1979, p. 2.

suas terras. Nesse documento, Dom Aldo também reconheceu a parcela de culpa da Igreja nesse processo, em particular no passado, quando, por vários motivos, falhou com os índios. Por meio desse documento ele chamava a atenção das autoridades, denunciando aos órgãos competentes e à opinião pública a violação de direitos, a omissão do governo, enfatizando que alguns índios estavam correndo sérios riscos de desaparecer²¹⁵. Nesse sentido, a Igreja de Roraima, na pessoa de Dom Aldo e de todos que assinaram o documento, se comprometeu em lutar pela causa indígena, em defesa de seus direitos, de modo particular pela defesa de suas terras, em parceria com o CIMI Regional.

Em função dessa situação, as denúncias sobre os surtos de doenças e de descaso do governo, diante dos índios, passa a fazer parte de todos os meios de informação do CIMI. No ano de 1979, o Jornal Porantim traz, em seu editorial, uma informação e denúncia séria sobre a situação de vários povos indígenas localizados nas áreas do Estado do Amazonas e do Território de Roraima, que estavam sendo vítimas das agressões e da política antiindígena do governo e da FUNAI.

Os Deni - um por um – estão morrendo de tuberculose no Juruá; Paumari, Jamamadi e Apurinã – no Purus – denunciam em assembléia a escravidão a que estão submetidos; no Alto Rio Negro, Tukano, Dessana, Miriti e Tuiuca lutam para demarcar suas terras; em Roraima, Makuxi, Wapixana, Ingaricó e Taulipang defendem cada palmo de sua terra ameaçada pelos fazendeiros e sua cultura agredida pelos vendedores de cachaça e outros agentes (...) Em todo o Brasil espocam conflitos, aumentam tensões, arrebetam as contradições²¹⁶.

Diante desse contexto, e à medida que a sociedade começou a ser informada sobre a problemática indígena, muitos questionamentos e mobilizações começaram a ser feitos, bem como surgiram entidades de apoio à causa indígena em vários setores da sociedade civil. Afinal, onde estava a solução? O que fazer para resolver esse problema? Muitos povos como os Deni corriam e ainda correm o risco de desaparecer, por isso era preciso encontrar meios para colocar um fim nessa situação que acelerava o processo de extinção de muitos povos. Assim, a morte de tantos índios colocava em evidencia não só o surto de muitas doenças, como também a omissão da FUNAI e do governo²¹⁷, além das muitas falhas das missões. Quanto à solução de tantos

²¹⁵ Porantim, n. 3. CIMI-Norte I. Manaus, julho de 1978, pp. 9-10. Boletim do CIMI, n. 49, setembro de 1978, pp. 34-35.

²¹⁶ Porantim. CIMI-Norte I. Manaus, agosto de 1979, p. 2.

²¹⁷ Na página 3 do Jornal Porantim, agosto de 1979, é possível conferir a relação com o nome dos 85 índios Deni mortos pelo surto de tuberculose que vinha afetando a população localizada nas malocas dos igarapés e afluentes do

problemas, podemos perceber que, para a grande maioria dos índios, estava na garantia de direito à terra e no respeito à cultura, à diversidade indígena.

Muitas manifestações de apoio foram realizadas por todo o País. Em Manaus, no dia 19 de abril de 1979, na semana em que se comemorava o dia do índio, 1500 pessoas, mobilizadas por diversas entidades, entre estudantes, professores, artistas e trabalhadores de diferentes categorias, reuniram-se num ato público para denunciar e protestar contra as empresas invasoras das terras indígenas e tudo o mais que vinha afetando a vida dos povos indígenas, principalmente nessa região²¹⁸.

Contudo, essa situação persistiu e ainda persiste, à medida que os direitos indígenas não são respeitados e não é implementada uma política indigenista séria. Assim, até a primeira metade da década de 90, segundo denúncia feita pelo Porantim, velhos problemas referente aos índios ainda persistiam: a saúde no Estado do Amazonas e Roraima se caracterizava pela elevada incidência de doenças infecciosas como a malária, a tuberculose e outras, que afetaram e mataram muitos índios, em diferentes aldeias²¹⁹. No ano de 1995, o Porantim também publicou o resultado de uma pesquisa feita pelo Instituto de Estudos Sócio-Econômicos (INESP), cujo resultado dava conta de que mais de 28% da população indígena do País tinha dificuldades de garantir um bom padrão de alimentação e de saúde, sendo que em algumas regiões, como o Nordeste, esse percentual chegava quase a 100%. De acordo com a documentação consultada, podemos perceber que entre os vários fatores que influenciaram esse processo estavam a instabilidade social, as invasões constantes de seus territórios e, em função dessas, a pressão e a destruição dos recursos naturais, enfim, a depredação do meio ambiente²²⁰.

Assim, as conseqüências e os impactos sociais, ambientais e culturais provocados pelos projetos do governo e pela invasão das terras indígenas foram de grandes proporções não só para as populações indígenas, como também para as populações ribeirinhas, lavradores, pequenos agricultores, enfim, para a população local e também para outros setores da sociedade nacional. Foi assim com a construção da Transamazônica, Polonoroeste, Perimetral Norte, Tucuruí, Carajás, Balbina, Calha Norte, Paranapanema e tantos outros projetos pensados e implementados, de forma incoseqüente, em áreas indígenas e no meio ambiente como um todo

rio Xeruan, afluente do rio Juruá. Esses dados foram levantados com os próprios índios pelo padre Egon Dionisio, membro da pastoral indigenista, e pelos agentes de saúde do CIMI Norte I.

²¹⁸ Porantim. CIMI-Norte I. Manaus, junho de 1979, p. 2.

²¹⁹ Porantim, n. 179. CIMI-Brasília, jan/fev e março de 1995, p. 14.

²²⁰ Porantim, n. 174. CIMI-Brasília, maio de 1995, p. 11.

Apesar de a FUNAI ter reconhecido, em alguns momentos, a situação em que se encontravam alguns povos, percebe-se, nesse contexto, o descaso do governo federal para demarcar e homologar as terras indígenas, cujo prazo de cinco anos, conforme o Estatuto do Índio de 1973, findou em 1978 sem que a maioria das terras tivessem sido demarcadas e homologadas. O mesmo ocorreu em 1993, quando findou também o prazo dado pela Constituição Federal de 1988, para que todas as terras indígenas fossem demarcadas. Assim, por duas vezes, num curto espaço de tempo, o Estado deixou de cumprir o seu dever constitucional que garantia a demarcação dos territórios indígenas. Na verdade, o que se viu foi a redução e a transferência forçada de vários grupos de seus territórios, assim como a migração para outras áreas e para os centros urbanos em busca de sobrevivência.

Nesse contexto, podemos perceber também que algumas das poucas terras demarcadas, muitas vezes, logo em seguida, foram invadidas e até reduzidas. Por isso, a insegurança quanto aos territórios indígenas cresceu cada vez mais. Em meio a essa situação, cresceu também a luta para a conquista de seus direitos, que passou a ser constante, articulada com muitos povos e implementada de diversas formas, como por meio de denúncias nos diversos meios de comunicação, nas assembléias, nos fóruns de debates, nas reuniões, enfim, em todos os encontros. Diversas entidades passaram a apoiar as comunidades e as organizações indígenas, denunciando e fazendo pressão junto ao governo e à sociedade envolvente.

Para os índios não bastava apenas demarcar as terras, era preciso também garantir que elas não seriam mais invadidas e logo depois reduzidas²²¹. Esses problemas e essa luta não ficaram restritos à conjuntura militar, eles se arrastaram e persistiram por toda a década de 80 e 90. Em várias áreas indígenas do Regional Norte I, a luta se constituiu não somente em função da demarcação de seus territórios tradicionais, mas também pela retirada dos invasores de seus territórios, fato ocorrido, muitas vezes, com violência²²². Fato que ocorre ainda hoje na região, como exemplo citamos mais uma vez a área Raposa Serra do Sol, que envolve conflitos entre índios e brancos, missionários, governo estadual e federal, organismos internacionais, imprensa, e toda sorte de negócios, tramas e conspirações.

Por esses e outros motivos, a inserção forçada de grande número de índios ao modelo de trabalho capitalista fez com que muitos deles se transformassem em trabalhadores assalariados, domésticas e tantas outras formas, submetidos, muitas vezes, à prostituição e a pedintes ao longo

²²¹ Porantim. CIMI-Norte I. Manaus, julho de 1978, p. 2.

²²² Porantim, n.172. CIMI-Brasília, jan/fev/março de 1995.

das estradas e nos centros urbanos, onde eram relegados às periferias das cidades. A migração forçada de muitos índios causou muitos e sérios danos para essas populações e, ainda hoje, essa situação persiste por diferentes motivos.

Portanto, é nesse momento histórico de grande tensão e conflito pela posse da terra em decorrência das estratégias do governo militar para ocupação e integração da Amazônia ao modelo capitalista de desenvolvimento, que previu como fim para os povos indígenas a integração assimilacionista à sociedade envolvente, evidenciando o descaso e desrespeito com as populações indígenas, consideradas como obstáculos à expansão do capital, como também pelo momento de questionamento da prática missionária junto aos índios, que foi pensada e implementada pela Igreja Católica uma ação indigenista de forma mais específica e abrangente para atender a região Amazônica, de modo particular o Estado do Amazonas e o então Território Federal de Roraima, em face dos muitos problemas que envolviam os índios em torno da posse de terras, das riquezas naturais e das missões religiosas.

A criação do Regional Norte I

O Regional é um organismo do CIMI que funciona como instrumento de serviço aos índios em diferentes áreas do País. É uma pastoral específica que atua de forma integral e articulada com as igrejas locais e com as comunidades indígenas, isto significa que cada Regional funciona como a força maior de atuação e articulação do CIMI. Desde 1974, os Regionais foram criados com a finalidade de facilitar o trabalho missionário nas áreas específicas de cada região, onde estavam e estão concentrados grandes números de povos indígenas e também grandes conflitos envolvendo esses povos. Sua criação resultou do levantamento feito pelas equipes volantes do CIMI sobre a situação dos povos indígenas, cujo diagnóstico colocou em foco a real situação em que eles se encontravam nesse período. A partir daí, pensou-se em realizar uma ação em que os membros do CIMI pudessem estar mais articulados e em contato permanente entre si e com a realidade indígena de cada área, e, para esse fim, foram sendo criados, em todo território brasileiro, os Regionais do CIMI.

Apesar das dificuldades impostas pela FUNAI e por algumas prelazias e dioceses, na Região Norte foram visitadas algumas áreas de maior concentração indígena: o Alto e Médio Purus, o rio Iaco, os rios Envira e Tarauacá, no Acre levantou-se a situação dos índios e colonos, em Roraima, os grupos Makuxi, Waipixana, Taurepang e Yanomami, posteriormente foram visitados o rio Madeira e seus afluentes, o Baixo Purus, o Solimões e o rio Juruá até a cidade de Elrunepé. O mesmo procedimento passou a ser feito em outras áreas, com a colaboração de membros volantes da OPAN²²³.

Esse procedimento permitiu não somente o contato mais direto com as comunidades indígenas e seus problemas, como também com a realidade de cada missão e sua prática junto aos povos indígenas. A partir daí, surgiu a necessidade de se organizar uma ação mais eficaz de acordo com as especificidades de cada região e mais próxima à realidade indígena.

Assim, nasceu a idéia de se trabalhar por áreas, e, a partir dos cursos de indigenismo realizados nos anos de 1974/75, foram sendo criados os primeiros Regionais do CIMI em diferentes regiões do País ²²⁴.

O Regional Norte I, conforme o padre Egydio Schwade, foi criado no IV Encontro de Pastoral Indigenista²²⁵, realizado nos dias 5 a 9 de dezembro de 1974, em São Gabriel da Cachoeira, na prelazia do Rio Negro, onde ele esteve presente como representante do CIMI²²⁶.

Segundo Schwade, quando da convocação do Encontro de Pastoral Indigenista, em São Gabriel, que objetivava a criação do Regional Norte I, havia pouca articulação e motivação na área para a realização do encontro, porque os trabalhos até então realizados na região estavam a cargo das missões religiosas tradicionais ligadas às prelazias e dioceses, com as quais foram feitas as primeiras articulações para a realização do encontro, que contou com a presença de representantes do CIMI nacional: o vice presidente da entidade, Dom Tomás Balduino, padre Ivo Poletto, padre Válber Dias Barbosa, o secretário padre Egydio Schwade, dentre outros.

Durante o encontro, após vários questionamentos sobre a prática missionária, foi feita uma avaliação sobre as condições de vida e de trabalho dos povos indígenas, bem como sobre o tipo de trabalho que os missionários estavam fazendo junto ao povo, além da presença de outras

²²³ Boletim do CIMI, n. 57, julho de 1979, p. 11.

²²⁴ Relatório Geral de Avaliação do CIMI: contribuições sistemáticas a partir das bases. CIMI-CNBB. Brasília, novembro de 1997. Porantim. CIMI-CNBB. Brasília, abril de 2002.

²²⁵ O Encontro de São Gabriel da Cachoeira foi o IV Encontro de Pastoral Indigenista em nível nacional, porém foi o primeiro realizado em Manaus.

²²⁶ Porantim, n. 244. CIMI-Brasília, abril de 2002, p.1.

entidades que atuavam entre eles. No decorrer dos trabalhos, também foi levantada uma séria discussão, considerada polêmica, sobre a questão da integração do índio à sociedade nacional.

Conforme Schwade, a integração do índio foi defendida com veemência pelos missionários do Rio Negro. Alguns chegaram a questionar: “Por que querem conservá-lo índio? Por que não integrá-lo, ser civilizado?”²²⁷. Segundo ele, todos os presentes manifestaram abertamente sua posição pró ou contra. Vale lembrar que, à época da criação do CIMI e do Regional Norte I, parte da Igreja Católica compartilhava com a idéia do governo de integrar os índios à sociedade envolvente.

Como podemos perceber, o IV Curso de Indigenismo deu origem ao Regional Norte I e revelou também os antagonismos e as contradições que se impunham entre uma pastoral missionária tida como tradicional e a nova concepção e prática indigenista proposta pelo CIMI. A discussão polêmica em torno da questão indígena evidenciava o fato de que havia dois grupos com idéias divergentes sobre a posição que tinham a respeito dos índios na sociedade nacional. Contudo, no final do encontro, essas diferenças não impediram que as conclusões e as linhas de ação apontassem propostas concretas para os rumos de atuação do CIMI na região, das quais destacamos:

Promover o aprendizado da língua autóctone. Procurar se aproximar mais dos velhos, para entendê-los e através deles a cultura do povo. Promover a sua autonomia. Acabar com o paternalismo. Promover a demarcação de suas terras (...) Animar os índios a retomarem as terras que haviam sido abandonadas por qualquer motivo. Promover encontros de chefes de comunidades e de aldeias (...) Manter intercâmbio com outras missões (...) Escolher representantes para a Assembléia Nacional do CIMI. Nomear representantes de cada tribo para comunicação mútua. Tentar um diálogo com protestantes²²⁸. Autopromoção do Índio visando integração ²²⁹.

Assim, percebemos, através da documentação, que, apesar das conclusões indicarem novos rumos no trato com os índios na região, elas também continham a autopromoção do índio como forma de integrá-lo à sociedade nacional e, apesar dessas propostas terem levado em conta as perspectivas do CIMI, na prática pouco coisa mudou, principalmente nos três primeiros anos de criação e atuação do Regional. Porém, essas medidas foram os primeiros passos rumo a uma ação

²²⁷ Porantim, n. 244. Idem, Ibid, p.1.

²²⁸ Porantim, n. 244. Idem, Ibid, p. 1.

²²⁹ CIMI Regional Norte I: avaliação dos vinte cinco anos de atuação do CIMI no Regional Norte I. Manaus, setembro de 1987, p. 3.

indigenista regional pensada a partir das especificidades locais e de cada grupo indígena, apesar das divergências entre os missionários.

Ainda com relação ao surgimento do Regional Norte I, apesar de Schwade confirmar sua criação no ano de 1974, Suess nos informa que somente em 1978, num curso de indigenismo realizado na casa Jordão, em Manaus, a proposta foi aprovada e o Regional foi instalado. Nessa ocasião alguns missionários presentes manifestaram a necessidade de uma presença mais atuante do CIMI na região, momento em que foi criado também o jornal *Porantim*²³⁰. Na verdade, o CIMI já se fazia presente e estava em plena atuação na região, respectivamente, desde sua criação, em 1972, através da Pastoral Indigenista e por meio da OPAN, principalmente a partir de 1973 com a criação do Secretariado e do serviço das equipes volantes, que passaram a visitar as áreas indígenas.

Esse encontro que marcou a presença do CIMI na região, isto é, o IV Encontro de Pastoral Indigenista, realizado na região do Rio Negro, passou a ser considerado também como a I Assembléia Regional devido a sua importância para o início dos trabalhos nessa área²³¹. Segundo informação do boletim do CIMI, nesse encontro concretizou-se a proposta de criação do Regional Norte I nos seguintes termos: “Que se promova a ligação e o entrosamento, em termos de Regional Norte I, com a Arquidiocese e as prelazias, trabalhando-se para a criação de uma equipe responsável pela pastoral indigenista em âmbito regional”²³². Porém, somente em 1977, com a realização da II Assembléia do CIMI Regional Norte I, foi definida uma Coordenação Regional permanente, cuja função era unificar o trabalho.

Além do contexto sociopolítico totalmente desfavorável aos índios, a criação do Regional foi motivado também pelos anseios de mudança na prática missionária motivados pelos grandes debates e pelos documentos da Igreja Católica, que procurava se adequar aos novos tempos. A Igreja local, em sintonia com as novas orientações episcopais, tentava uma nova experiência junto aos índios na forma de uma pastoral indigenista que se pretendia transformadora²³³, bem como pela perspectiva de entendimento da missão da Igreja no mundo e com as diferentes formas culturais, norteadas pelo respeito e diálogo, além dos conflitos e desafios que se impunham à

²³⁰ *Porantim*, n. 1. CIMI-Norte I. Manaus, maio de 1978, p. 1.

²³¹ CIMI Regional Norte I: avaliação dos vinte cinco anos de atuação do CIMI no Regional Norte I. Manaus, setembro de 1997, p. 3.

²³² Boletim do CIMI, n. 18. Janeiro de 1975, p. 167.

²³³ Conferir: *Porantim*, n. 224, abril de 2002. Relatório geral de avaliação do CIMI: contribuições sistematizadas a partir das bases. CIMI-Brasília, 1997. Povos Indígenas. Subsídio de apoio à ação missionária. CIMI-Norte I. Amazonas/Roraima, 2003.

grande maioria da população local e regional, de modo particular, a expressiva presença indígena na região Amazônica, onde veio a se constituir o Regional Norte I.

Portanto, foi nesse contexto que surgiu, em dezembro de 1974, dentro do processo de criação dos Regionais do CIMI, no município de São Gabriel da Cachoeira, na região do Alto Rio Negro (AM), o Regional Norte I, que passou a abranger o Estado do Amazonas e o então Território Federal de Roraima, com sede em Manaus (AM), região onde estavam e ainda estão localizados os maiores números de povos indígenas do País, bem como de maior presença das missões religiosas católicas tradicionais e de conflitos e violências que envolviam os índios.

Estruturação e funcionamento do Regional Norte I

O processo de criação e estruturação do Regional Norte I foi marcado por discussões e ações polêmicas e contraditórias, em virtude da complexa relação entre as missões tradicionais e os missionários do CIMI, em face da proposta de integração do índio à sociedade nacional e da concretização da proposta de criação do Regional Norte I.

No início, o Regional Norte I teve muitas dificuldades para montar uma base sólida que garantisse o funcionamento de suas atividades de acordo com as diretrizes emanadas das Assembléias do CIMI, principalmente em decorrência das ordens religiosas que, por muito tempo, atuavam nessas áreas e estavam apegadas ao modelo tradicional de imposição cultural, fato que dificultou o processo de adaptação e entendimento com a nova proposta de missionação do CIMI. Essa atitude verificou-se em quase todos os locais onde os regionais estavam sendo instalados e atuando.

Muitas vezes o CIMI teve dificuldades de diálogo com as dioceses e prelazias, onde estavam instaladas as antigas missões. Algumas chegaram a proibir a entrada de membros do CIMI e de publicações do órgão em seus domínios e chegaram a afirmar que em suas comunidades já não existiam mais índios²³⁴. Vale lembrar, também, que dentro do CIMI havia missionários com essa concepção, fato que fez surgir algumas divergências e contradições no

²³⁴ Boletim do CIMI, n. 57. Julho de 1979, p. 17.

interior da própria instituição, dificultando o entendimento e, conseqüentemente, o trabalho das equipes.

Assim, diante da prática missionária proposta pelo CIMI e o envolvimento com os problemas indígenas, principalmente com a questão da terra, muitos missionários chegaram a se angustiar e questionavam: “nosso ministério é com a evangelização ou com os problemas de terras”²³⁵. As divergências foram constante em todos os Regionais onde estavam instaladas as missões tradicionais, principalmente nos primeiros anos de atividades, como foi verificado no Regional Norte I.

Porém, o Encontro de Pastoral Indigenista em São Gabriel da Cachoeira permitiu também a alguns membros da Igreja um novo olhar para a história dos povos indígenas, ou seja, para a realidade regional. A Igreja local, em parceria com o CIMI, foi fazendo um grande esforço para acompanhar o direcionamento que a pastoral indigenista começava implementar em âmbito regional e nacional, porém, as mudanças foram lentas, uma vez que elas deveriam estar associadas a atitudes de respeito e de diálogo com os povos indígenas, que pressupunha uma transformação profunda de concepção e prática indigenista, até então, vivida por poucos na relação entre missionários e índios.

Diante desse contexto, as dificuldades para a estruturação e o funcionamento do Regional foram muitas, desde a localização das comunidades e realização das visitas, até a montagem das equipes de bases missionárias para atuarem em áreas tão distantes, com sérias dificuldades para penetração nas aldeias. O isolamento passou a ser uma das maiores dificuldades encontradas pelas equipes da pastoral indigenista para a consolidação das atividades, tanto em relação às comunidades indígenas quanto em relação às prelações, às dioceses, as missões e até às equipes do Regional. Aos poucos, contudo, algumas dessas dificuldades foram sendo superadas no decorrer do processo de formação e consolidação das equipes de bases missionárias e das atividades que passaram a ser desenvolvidas²³⁶.

O primeiro passo foi dado com o levantamento dos grupos indígenas e com a real situação em que eles se encontravam. Logo após, houve a formação das equipes que iriam desenvolver os trabalhos diretamente nas comunidades. O apoio da OPAN foi de grande importância, principalmente nessa primeira etapa das atividades e de organização do Regional. Schwade nos

²³⁵ Porantim, n. 2. CIMI-Norte I. Manaus, junho de 1978, p. 3.

²³⁶ CIMI Regional Norte I: avaliação dos vinte cinco anos de atuação do CIMI no Regional Norte I. Manaus, setembro de 1997, pp. 2-3.

informa, também, que as irmãs que atuavam no Rio Negro e que, no início, mais contestaram a criação do Regional, no encontro de São Gabriel, foram, por outro lado, as primeiras a dar apoio logístico, quando leigos da OPAN e missionários do CIMI começaram a organizar a pastoral indigenista na região²³⁷.

Em 1974, ainda em São Gabriel da Cachoeira, foi escolhido como primeiro coordenador do CIMI Norte I, o padre salesiano José Dalla Valle, da Inspetoria Salesiana de Manaus, que também participou do evento.

Podemos observar, que durante os anos de 1972 até 1977, antes mesmo da criação do Regional, a relação e atuação do CIMI na região do Amazonas e Roraima se fazia diretamente através dos conselheiros regionais entre o CIMI/Nacional e a Prelazia do Alto Rio Negro, sem que se articulassem um trabalho amplo e concreto na região. O primeiro conselheiro representante da região foi o padre Casimiro Beksta, salesiano, escolhido em 1972, no encontro que decidiu sobre a criação do CIMI. Ele ocupou o cargo durante os anos de 1972-1973; entre os anos de 1974-1975 assumiu o cargo o padre Scolaro, e, nos anos de 1976-1977, o padre Francisco Laudato, todos salesianos.

Nos três primeiros anos de atividades do Regional pouca coisa mudou, apesar de dois acontecimentos importantes para a consolidação e desenvolvimento das atividades do CIMI: o primeiro foi a realização do Seminário “Funai x Missões”, realizado em Manaus no ano de 1975, e o segundo foi a realização da I Assembléia Nacional do CIMI, também nesse mesmo ano. Mudanças significativas não foram observadas na prática missionária local, talvez pelo fato de que as pessoas e as estruturas permaneciam basicamente as mesmas. Somente a partir de 1977, com a realização da segunda Assembléia Regional, realizada em Manaus, nos dias 25 a 29 de setembro de 1977, as mudanças começaram a ocorrer de forma mais concreta e significativa, quando foi escolhida uma coordenação regional com a finalidade de organizar e dinamizar a pastoral indigenista em termos regionais, e para coordenador foi eleito o padre Paulo Suess²³⁸.

Esse segundo encontro foi de grande importância para a Pastoral Indigenista na região, pois a partir dele se iniciou a estruturação do Regional Norte I com novas formas de trabalho junto aos povos indígenas e com as igrejas locais, como na região de Lábrea, Tefé, Itacoatiara, Humaitá, Borba e outras comunidades²³⁹. Além disso, a coordenação regional iniciou seus trabalhos com

²³⁷ Porantim, n. 244. CIMI-Brasília, abril de 2002, p. 2.

²³⁸ CIMI Regional Norte I: avaliação dos vinte cinco anos de atuação do CIMI no Regional Norte I. Manaus, setembro de 1977, pp. 4-5.

²³⁹ Id, Ibid, p.4.

base nas linhas e políticas de atuação da entidade que tinham sido definidas na I Assembléia Geral do CIMI, em 1975, consolidando os rumos e as estratégias de ação de toda atividade do CIMI em termos regionais²⁴⁰. A partir daí, o trabalho realizado pelo Regional passou a seguir as diretrizes e linhas de ação definidas nas Assembléias Gerais do CIMI.

Com esse posicionamento, o Regional tomou novos rumos em suas atividades dando prioridade, como quase em todos os outros regionais, aos problemas mais urgentes que afetavam os povos indígenas e que se impunham naquele momento como a questão da terra e, em função desta, a violência cometida contra eles em diversos níveis. Nesse sentido, assumiu uma postura de combate com muitas denúncias na imprensa sobre a violação de direitos indígenas, exercendo, com isso, uma enorme pressão sobre o governo em relação à demarcação das terras indígenas, pois estava expirando o prazo estipulado pelo Estatuto do Índio sem que, no Estado do Amazonas, nenhuma terra tivesse sido totalmente demarcada e regularizada. Nesse sentido, foram criados, em Manaus, alguns instrumentos de apoio e de luta em favor dos índios, como o *Jornal Porantim* (1978), instrumento alternativo de comunicação; no ano de 1979, foi lançado pelo CIMI Regional, em Manaus, o “ano da Demarcação das Terras Indígenas” e foi criado também o Grupo Kukuro, de apoio à causa indígena²⁴¹.

Na década de 80, em decorrência da intensificação das agressões aos índios, surge o Marewa - Movimento de Apoio à Resistência Waimiri-Atroari. A Hidrelétrica de Balbina fora construída dentro da reserva desses povos, colocando em risco mais uma vez a vida desses índios e a integridade de seus territórios. Além dela, havia projetos de mineração: a Paranapanema - mineração Taboca, instala-se no Pitinga dentro da reserva Waimiri-Atroari e na região do Rio Negro, por isso surgem reações de entidade não-governamentais e vários outros movimentos de apoio e importantes aliados à causa indígena por todo o País.

Ainda no ano de 1979, com a transferência do padre Suess para assumir a função de secretário nacional, para a qual tinha sido eleito, o Regional vive momentos de instabilidade em sua coordenação, porém veio a se constituir uma “equipe de coordenação”, integrada por 4 sub-regiões. Esse período passou a ser marcante pela presença cada vez maior de leigos e pela constituição de várias equipes de trabalho nas igrejas locais. Durante os anos de 1981-1985, o Regional viveu a experiência de uma coordenação colegiada, embora essa forma de coordenação

²⁴⁰ *Relatório Geral de avaliação do CIMI: contribuições sistematizadas a partir das bases*. CIMI/CNBB. Brasília, 1997, p. 12.

²⁴¹ CIMI Regional Norte I: avaliação dos vinte cinco anos de atuação do CIMI no Regional. Manaus, setembro de 1997, p. 5.

não tenha respondido às demandas do trabalho, principalmente pela falta de condições materiais e de tempo. Em 1985, foi eleito como coordenador do Regional o padre Vitor Kameiama, voltando o sistema anterior de coordenação regional. De acordo como o CIMI, a experiência de coordenação colegiada foi uma tentativa de descentralização feita no Regional Norte I²⁴².

Ainda como parte de sua estruturação, foi criada a assessoria jurídica no ano de 1984, possibilitando respostas e comunicação mais rápida, além do crescimento do quadro de pessoal e, logo depois, houve a contratação de um assessor agrícola, inicialmente para Roraima, porém deveria se estender para todo o Regional. Assim, o trabalho foi se consolidando em termos de pastoral indigenista, tendo o CIMI Regional assumindo novas frentes de atuação em áreas como de Parintins, com os Sateré Mawé; Alto Solimões, com os Ticuna, e o Vale do Javari. Em Roraima, a pastoral indigenista contou com o apoio de leigos da OPAN para ampliação e estruturação do trabalho junto às comunidades indígenas durante os primeiros anos do Regional e também na década de 1980.

Conforme dados do CIMI, até o final dos anos 90, a pastoral indigenista estava organizada em 7 das 11 diocese e prelazias existentes na área de concentração e atuação do Regional Norte I, sendo organizada da seguinte forma nos diferentes municípios do Estado do Amazonas e em Roraima:

- 1- Na prelazia de Tefé, o trabalho era realizado por três equipes: a primeira, composta por duas pessoas que atuavam junto ao povo Deni; a segunda, formada por três pessoas, junto aos Kulina; e a terceira atuava com duas pessoas na cidade de Tefé.
- 2- Na prelazia de Lábrea, o trabalho também era realizado por três equipes: na cidade de Lábrea, trabalhava a primeira equipe, composta por três pessoas que atuavam com os povos Harawara, Apurinã, Paumari e com a organização indígena OPINP; na cidade de Tapauá, atuava a segunda equipe composta por duas pessoas, junto ao povo Apurinã, e a terceira equipe, Zuruahá, composta por duas pessoas que atuavam com o povo Zuruahá. Essas equipes se articulam com uma equipe da OPAN que atua com o povo Paumari.
- 3- Na diocese do Alto Solimões, o trabalho era realizado por duas equipes composta de quatro pessoas: a primeira trabalhava no Javari, desenvolvendo atividade com vários povos do Javari, inclusive com os Civaja; a segunda atuava junto ao povo Ticuna.

²⁴² Idem, Ibid, p. 6.

- 4- Na prelazia de Borba, a atividade era realizada por uma equipe formada por três pessoas e pelo coordenador, cuja atuação se faz entre os povos Munduruku, os Mura e os Sateré-Mawé.
- 5- Na prelazia de Itacoatiara, o trabalho era feito apenas por duas pessoas que atuavam junto do povo Waimirí-Atroari.
- 6- Na diocese de Roraima, o trabalho estava organizado em quatro setores distintos: movimento indígena e auto-sustentação, saúde, educação, e diálogo religioso. A atividade era realizada por duas equipes junto ao povo Yanomami: Catrimani e Xitei; e com seis equipes junto aos povos Makuxi, Wapixana, Taurepang e Ingaricó: Surumu, Normandia, Maturuca, Taiano e Serra da Lua e São Marcos. No total atuavam trinta e cinco pessoas junto aos índios.
- 7- Na Arquidiocese de Manaus, a Pastoral Indigenista era considerada como a mais recentemente organizada. Ela atuava com uma equipe composta de três pessoas que trabalhavam especificamente com os índios residentes na periferia da cidade.

Além dessas áreas específicas de atuação do CIMI, existe a diocese do Rio Negro, ainda fortemente marcada pelo modelo de missão tradicional, onde estavam presentes mais de 50 missionários salesianos em atividade constante com os 19 povos indígenas dessa área, organizados em 8 missões constituídas em Barcelos, Içana, Pari-Cachoeira, São Gabriel, Santa Isabel, Taracúá, Yauaretê e Maturacá. A diocese de Parintins tinha uma missão e uma escola agrícola na área indígena dos Sateré- Mawé e contava com 2 missionários, prestando serviço aos índios através da pastoral global. Na diocese de Coari, não existiam pessoas liberadas para atuar junto aos índios e, na diocese de Humaitá, uma equipe do CIMI composta de 2 pessoas trabalhava com os povos Mura-Pirahã, Mura e Torá²⁴³.

Assim se estrutura e atua o CIMI Norte I, cuja coordenação Regional com sede em Manaus é composta de um coordenador, uma equipe de apoio – missionários que trabalham na sede – e a coordenação ampliada - formada pelos coordenadores das pastorais indigenistas mais a equipe de apoio e o coordenador. Na sede funciona um conjunto de setores, articulações e assessorias. Atualmente, os setores e articulações estão distribuídos e funcionam nas seguintes áreas: saúde, educação, comunicação, formação, auto-sustentação, documentação e administração; as

²⁴³ Conferir as informações sobre as áreas de atuação do CIMI Regional por meio das prelazias e diocese, através da avaliação feita sobre a presença e atuação dos vinte cinco anos do CIMI no Regional Norte I, Manaus, setembro de 1997.

assessorias atuam na área jurídica, na imprensa, na saúde, e no diálogo inter-cultural e religioso²⁴⁴.

A partir dessa estrutura, a sede funciona com o trabalho de 12 pessoas, das quais 8 são missionários, 3 assessores e uma funcionária. No total, são mais de 100 membros em atividade no Regional Norte I do CIMI, com grande participação de leigos. Vale lembrar, ainda, que o maior engajamento dos leigos resultou da mudança de concepção do trabalho indigenista e representou um papel importante no processo de avaliação, de mudança na prática missionária Regional inclusive nas estratégias de ação e nas possibilidades de atingir os objetivos propostos.

Portanto, o Regional Norte I, se estruturou e consolidou suas atividades na região, a partir da constituição de um conjunto de forças que se articulam através das instâncias Regionais em torno de objetivos comuns; organizam-se de formas diferentes em sua ação direta com os povos indígenas e com a sociedade brasileira, seja a partir das igrejas locais, das missões ou da sede regional e nacional. Por meio desse conjunto de forças, o Regional Norte I, durante sua trajetória, esteve presente em muitos momentos decisivos de atuação do CIMI, principalmente de tensão e conflito vividos pelos povos indígenas em diferentes áreas do Estado do Amazonas e Roraima. A sede Regional, em Manaus, foi palco de vários eventos, manifestações indígenas e atos públicos de protestos contra violência, impunidade e pela demarcação e garantia de seus territórios, bem como pelas conquistas alcançadas ao longo desses anos.

As etnias: articulações com o CIMI Regional Norte I

O Regional Norte I, área formada pelos Estados do Amazonas e Roraima, está localizado no norte do território brasileiro, em uma região, cuja extensão territorial chega quase a 2 milhões de quilômetros quadrados, onde estão localizados 72 povos indígenas, com usos e costumes próprios, distribuídos da seguinte forma: sessenta e três estão localizados no Amazonas e nove em Roraima²⁴⁵; abrange uma população estimada em mais de 150 mil pessoas, com 208 terras indígenas, sendo que desse total o CIMI está presente de forma contínua, descontínua e

²⁴⁴ CIMI Regional Norte I: avaliação dos vinte cinco anos de atuação do CIMI no Regional. Manaus, setembro de 1997, p. 13.

²⁴⁵ CIMI-Norte I. Campanha permanente de apoio à ação missionária: povos indígenas. Manaus, 2003, pp. 3-6.

esporádica em 123 terras, atuando com 30 equipes de áreas e mais de 100 missionários, leigos, religiosos e voluntários, oriundos dos estados do Amazonas e Roraima e de vários outros estados e até de outros países. Esses missionários procuram atuar de forma articulada entre si e com as comunidades indígenas, apesar de algumas dificuldades impostas, principalmente pela distância entre as comunidades e pela rotatividade de pessoas que atuam no Regional .

Desde 1974, época de sua criação, o Regional Norte I e os diferentes povos indígenas passaram a manter contato cada vez mais constantes e foram se relacionando em contraposição à prática das missões religiosas tradicionais, que estavam voltadas para a dominação cultural e civilização dos índios, ainda muito presente na região. Apesar de apresentar entre seus quadros posições divergentes quanto ao trato com os índios, o Regional, em sintonia com o CIMI nacional, procurou capacitar os missionários com instrumentos que os aproximassem cada vez mais, porém, algumas dificuldades se impuseram, principalmente nos primeiros anos de atuação do Regional.

Em 1997, durante uma avaliação geral sobre a atuação do CIMI, os missionários detectaram alguns problemas que dificultavam o relacionamento das equipes dos Regionais com as comunidades indígenas, tais como:

Existe uma relativa rotatividade nas equipes, o que dificulta a continuidade de algumas ações. Em algumas áreas parece que o trabalho está sempre se iniciando, devido a falta de repasse das informações por aqueles que antecederam. A falta de informações limita a intervenção. Esses fatos dificultam o relacionamento das equipes com as comunidades; embora o Cimi, em termos gerais, mantenha um bom número de pessoas atuando junto aos povos indígenas, alguns regionais sentem dificuldades em inserir novas pessoas no trabalho²⁴⁶.

Essas dificuldades foram verificadas em quase todos os Regionais e, por causa da demanda interna, ocorriam tensões entre as equipes e as sedes regionais, fato que interferia, muitas vezes, na dinâmica de funcionamento e no relacionamento com os povos indígenas, além da sobrecarga de trabalhos, em função da rotatividade de pessoas.

Assim, o Regional Norte I e os povos indígenas, após um período de dificuldades em suas atividades e relacionamento, foram, aos poucos, tentando sanar esses problemas e passaram por um processo de fortalecimento de suas relações em função da luta pela conquista de direitos

²⁴⁶ Relatório geral de avaliação do CIMI: contribuições sistemáticas a partir das bases. CIMI/CNBB. Brasília, 1997, p. 31.

como na questão da defesa e conquista de suas terras, com intensa mobilização e articulação, principalmente durante o processo constituinte, que exigiu esforço e muito empenho dos índios e dos agentes do Regional para garantir a participação de representantes da região nesse processo, num momento em que também se verificou o fortalecimento das organizações indígenas em nível local, regional e nacional, com substancial representatividade nas assembléias, nos encontros, enfim, em muitos eventos realizados em torno da problemática indígena.

Momentos como esse exigiram dos índios e do Regional intensa mobilização e estratégias de luta em busca de seus objetivos e também para tentar barrar projetos do governo que atingiam diretamente os povos indígenas, como, por exemplo, durante a estratégia do governo de elaboração do Projeto Calha Norte, que atingiria mais uma vez os povos indígenas, em particular do Estado de Roraima, sendo que, na faixa de fronteira, 51 áreas indígenas e cerca de 50 mil índios seriam diretamente atingidos²⁴⁷, bem como causaria grande impacto aos povos indígenas localizados nas calhas dos rios Solimões e Amazonas (RR/AM), além do meio ambiente e da população local que também seriam mais uma vez atingidos.

Por esses e muitos outros motivos, aos poucos, as organizações e as comunidades indígenas foram se articulando e fortalecendo suas relações entre os diferentes povos, bem como entre os agentes do CIMI Regional, principalmente com a realização das Assembléias de Chefes Indígenas que começaram a ocorrer de forma mais significativa, a partir de 1974. Elas formaram importantes elos de comunicação entre as diferentes etnias e possibilitaram várias formas de organização, porém esse fortalecimento e articulação entre os índios e o Regional foi percebido muito mais nos anos 80, especialmente a partir de 1986, quando foi realizado o Curso de Formação em Itacoatiara (AM); em 1987 quando foi realizado também o Encontro sobre os Índios na faixa de fronteira, lembrando que nesse período ocorreram as grandes invasões de garimpeiros no território dos Yanomami, e, em 1988, quando ocorreu o Encontro sobre o Movimento Indígena na Amazônia, do qual resultou uma comissão de preparação para Assembléia de Lideranças Indígenas, realizada em abril de 1989, em Manaus, durante a qual foi também criada a COIAB (Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira), cujo objetivo era ser uma comissão permanente de articulação das organizações indígenas da região frente às imposições do governo e de grupos econômicos que causavam conflitos e ameaçavam os povos indígenas. Essa foi considerada a I Assembléia Geral da COIAB, que

²⁴⁷ Relatório geral de avaliação do CIMI: *contribuições sistemáticas a partir das bases*. CIMI/CNBB. Brasília, novembro de 1997, p. 17.

contou com a presença de 52 índios de 19 organizações indígenas, representando 23 povos do Estado do Amazonas, Roraima, Acre, Rondônia e do Amapá²⁴⁸.

É importante destacarmos, ainda, que, antes da criação da COIAB, as Organizações Indígenas mais expressivas da região eram a FOIRN (Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro); CGTT (Conselho Geral da Tribo Ticuna); CINTER (Conselho Indígena do Território de Roraima), que, em 1991 passou a se chamar CIR (Conselho Indígena de Roraima), entre tantas outras. Atualmente a COIAB aglutina mais de cem organizações indígenas locais e está estruturada em 31 regiões; além disso, ela está articulada a uma rede latino-americana, fazendo parte da COIACA (Coordenação das Organizações Indígenas da Bacia Amazônica), com sede em Quito (Equador)²⁴⁹. Por tudo isso, atualmente ela é considerada a mais expressiva organização indígena da região.

Um exemplo desse processo de fortalecimento e da importância das organizações indígenas e suas articulações verificou-se no ano de 1989, quando a Comissão de líderes e representantes de várias organizações indígenas da região lançaram um documento-convite denunciando a invasão de garimpeiros nas terras dos Yanomami, bem como a morte de muitos Yanomami e lançaram um convite a todos os índios do Brasil e suas organizações para um encontro em Brasília, cujo objetivo era exigir do governo a retirada dos garimpeiros e a demarcação das terras desses povos.

Conforme o documento assinado por líderes indígenas de povos como Ticuna, Terena (UNI), Macuxi (CIR/RR), Apurina (UNI-AC), Tucano (COIAB e UNI-AM), Tariano (FOIRN), entre outros, lemos:

O **Povo Yanomami** corre grave risco de desaparecer, de morrer. Suas terras estão invadidas por mais de 40 mil garimpeiros, que têm levado doenças para os índios e contaminado, com mercúrio, o rio onde os **Yanomami** tiram o peixe para comer e beber água. Derrubam a mata, matam a caça, e matam à bala nossos parentes. Dezenas de pistas de pouso foram feitas dentro da área e dezenas de aviões descem todo dia na terra **Yanomami** (...) Nós índios, por sabermos o que está acontecendo com nossos parentes **Yanomami**, não podemos ficar de braços cruzados (...) Queremos a retirada dos garimpeiros das terras dos **Yanomami**²⁵⁰.

²⁴⁸ Trocano, abril de 1989, p. 4. O Trocano era um boletim interno do Regional Norte I criado nos anos 80, cujos últimos números foram publicados até a primeira metade do ano de 1990. Conferir Porantim, n. 244. CIMI-Brasília, abril de 2002.

²⁴⁹ LOEBENS, Guenter Francisco. *Conquistas e desafios dos Povos Indígenas da Amazônia*. In: POSSIDÔNIO, Raimundo da Mata e TADA, Cecília (org.). *Amazônia desafios e perspectivas para a missão*. São Paulo: Paulinas, 2005. Porantim, n. 244. CIMI-Brasília, abril de 2002.

²⁵⁰ Documento-convite a todos os índios e Organizações Indígenas do Brasil. Brasília, 16 de agosto de 1989.

Podemos perceber, através desse documento, que várias lideranças indígenas da região estavam unidas e articuladas em torno de seu povo e com objetivo comum, denunciando em tom forte e de extrema gravidade a situação pela qual estavam passando os Yanomami. Chamavam a atenção de todos os índios e exigiam das autoridades a retirada dos garimpeiros de suas terras, em caráter de urgência, em vistas de salvar o que ainda restava desse povo e também do meio ambiente, ou seja, os meios de sobrevivência que vinham sendo devastado por essas constantes invasões.

Todo esse processo de mobilização exigiu cada vez mais dos índios e também do Regional a ampliação e o fortalecimento de suas organizações através dos contatos e das alianças entre si e com outras entidades como os ambientalistas (Alianças para o Clima...) e ONGs da Amazônia (GTA), entre outras. Era preciso ampliar o leque de alianças em prol da defesa dos povos indígenas, que nas últimas três décadas do século XX estavam sofrendo compulsivos atentados sem que mudanças significativas tivessem ocorrido, apesar de terem conquistados os direitos constitucionais.

Podemos perceber ainda que, na década de 80, os conflitos em decorrência da questão da terra se generalizam e, conforme Becker, eles não são circunstanciais, mas sim estruturais, em conformidade com o tipo de desenvolvimento capitalista do País. Por isso eles ocorreram tanto em momentos ditatórias como também na “transição à democracia”²⁵¹.

O agravamento dessa situação, principalmente após a promulgação da Constituição Federal, em 1988, fez com que o CIMI junto com os povos indígenas lançassem uma Campanha pela Demarcação das Terras Indígenas, nos anos de 1992/1993, exigindo do Estado o cumprimento da Constituição Federal. Podemos perceber, contudo, que uma das formas de articulação bem mais eficaz entre os índios e o CIMI, tem sido os encontros do movimento e organização indígena na Amazônia, em que os representantes indígenas e os missionários passaram a discutir e decidir sobre as perspectivas e formas de apoio às lutas e movimentos desses povos para toda a região²⁵².

Os constantes conflitos e grandes impactos nas comunidades aproximou cada vez mais os índios e os agentes do Regional na luta pelos direitos indígenas, denunciando toda forma de

²⁵¹ BECKER, Bertha K. *Amazônia*. Princípios. São Paulo: Ática, 1997, p. 38.

²⁵² CIMI Regional Norte I: avaliação dos vinte cinco anos de atuação do CIMI no Regional. Manaus, setembro de 1997, p. 9.

violência, de modo particular nos estados do Amazonas e Roraima, onde ainda permanecem. Em 1995, conforme avaliação feita pelo CIMI, as regiões do Vale do Javari e Alto Solimões foram consideradas como as mais críticas do Amazonas, foi aí que ocorreu, em 1988, o “massacre do Capacete”, quando 14 índios Ticunas foram assassinados numa emboscada armada por grupos de madeireiros. Nessa área a tensão é constante, com ondas de hostilidade e manifestações contra os índios, muitas vezes apoiadas por políticos e madeireiros contrários às demarcações das terras indígenas²⁵³.

Os povos indígenas também passaram a se articular cada vez mais com o Regional na área urbana através da Pastoral Indígena. Na cidade de Manaus, ela atua através da Pastoral Indigenista de Manaus (PIM), em Boa Vista, através da Pastoral Indigenista de Boa Vista (RR). Nos últimos anos têm crescido o número de índios residentes nas áreas urbanas, onde são geralmente agrupados e localizados nas periferias das cidades. Nesse sentido, o Regional, em parceria com outras entidades, como as universidades, vem procurando apoiá-los, na tentativa de assegurar e fortalecer esse contingente de pessoas que passam por constantes dificuldades e sofrem com o preconceito e a discriminação que continuam acontecendo e se transformam, às vezes, em fontes de violência contra esses povos²⁵⁴, bem como uma série de desafios que eles têm que enfrentar, até como forma de sobrevivência nas cidades.

Podemos perceber, também através da documentação consultada, que ao longo dos anos de atividade, o Regional Norte I sentiu necessidade cada vez maior de aprofundar seus conhecimentos e sua forma de agir e de contato entre os índios, até como demanda colocada pelo movimento indígena, que passou a exigir melhor preparação e conhecimento dos missionários em áreas específicas de atuação como saúde educação, lingüística, administração, missiologia, antropologia e até na questão da evangelização e, para esse fim, muitos missionários passaram a fazer cursos de formação em diferentes campos, sendo também criada uma assessoria específica de articulação de inculturação e diálogo inter-religioso²⁵⁵.

Além disso, há uma formação básica e permanente para todos os missionários iniciantes que passam a ingressar nos quadros de atividade do CIMI e dos agentes em áreas. Essa posição do Regional se deu também em vista das reflexões e avaliações contínuas que o Regional, assim

²⁵³ Trocano, abril de 1989, pp. 3-4. Porantim. CIMI-Brasília, setembro de 1995, p. 13.

²⁵⁴ LOEBENS. Idem, Ibid, pp. 166-167.

²⁵⁵ Idem, Ibid, p. 10-11.

como o CIMI nacional, costumam fazer em relação à sua presença e atuação diante dos povos indígenas, a fim de atender de forma mais eficaz as suas demandas e dos povos indígenas.

A partir de 1994, o Regional escolheu os meses de fevereiro e julho para realizar as atividades de formação dos missionários, como encontros, assembléias, cursos etc²⁵⁶. Apesar dessa formação ser permanente, percebemos, através da documentação, que ela se impõe, realmente, como um desafio permanente a todos os agentes do Regional e do CIMI nacional em face da realidade cada vez mais complexa e exigente, como a dos povos e das organizações indígenas. É importante lembrarmos que entre os missionários, alguns religiosos se engajam no trabalho a partir de critérios de suas congregações, pertencendo formalmente ao CIMI apenas pelo estatuto, sem articulação com a entidade, e alguns atuam sem preparação específica.

Além da formação dos missionários, outra preocupação que passou a fazer parte da atividade do CIMI foi a capacitação das comunidades e lideranças indígenas em diversas áreas e frentes, para que pudessem ter uma compreensão melhor da realidade que os cercava, ou seja, da sociedade envolvente, como forma de melhor participação política em várias instâncias de luta e defesa de seus direitos, que a cada momento histórico se impunha com mais intensidade. Porém, de acordo com o CIMI, essa capacitação sempre procurou respeitar e levar em conta os conhecimentos indígenas, valorizando os mecanismos próprios de educação, saúde, economia, religiosidade, enfim, seus costumes e tradições²⁵⁷.

Assim, algumas comunidades indígenas passaram a se integrar e se articular à pastoral indigenista, através do CIMI Regional Norte I, que buscava superar o modelo tradicional de missão com uma nova proposta do trabalho missionário que pressupunha o respeito e o diálogo entre as diferentes culturas; nesse sentido, eles foram socializando algumas experiências comuns e articularam suas ações na perspectiva de resolver alguns dos muitos problemas e conflitos vivenciados pelos índios dessa região, principalmente na defesa de seus territórios e na garantia de seus direitos.

Contudo, o engajamento de todo o CIMI nacional e, de modo particular, de todo o Regional Norte I, nessa nova concepção, é ainda um desafio que vem sendo enfrentado, tanto em nível interno do Regional e das igrejas locais, quanto no âmbito das comunidades indígenas de todo o território nacional.

²⁵⁶ CIMI Regional Norte I: avaliação dos vinte cinco anos de atuação do CIMI no Regional. Manaus, setembro de 1997, p. 25.

²⁵⁷ CIMI Regional Norte I: avaliação dos vinte cinco anos de atuação do CIMI no Regional. Manaus, setembro de 1997, pp. 22-25.

Podemos perceber, através de nosso trabalho que, apesar de todo o esforço empreendido nesses longos anos de luta, com conquistas históricas como os seus direitos constitucionais e também a solidificação de muitas de suas organizações, os povos indígenas, em articulação com o CIMI e outras entidades, ainda continuam lutando pelas mesmas causas, ou seja, pela demarcação e homologação de suas terras, saúde, educação, respeito e outros direitos que mesmo garantidos não são respeitados e concretizados, por conta, muitas vezes da morosidade do governo federal, principalmente em relação à efetivação e regularização da terra, fator que contribui para a persistência dos conflitos. Por isso, as organizações indígenas e seus aliados adentraram a década de 90 nessa luta constante, que vêm sendo empreendida por todos que defendem a causa indígena junto à sociedade nacional.

Os povos indígenas e suas organizações, pelo que percebemos, ao longo desses anos lutam por respeito e por justiça. Apesar de algumas divergências entre seus membros, eles não precisam de caridade da Igreja, do governo ou de qualquer outra entidade. São muitas as dificuldades enfrentadas por eles, mas tudo que mais precisam nos parece ser respeito e condições para que possam se desenvolver, enquanto povos etnicamente diferenciados, em plenas condições de igualdade. Do contrário como poderão conquistar sua autodeterminação, tão proclamada pelo CIMI, se ainda continuam sendo tratados com políticas assistencialistas e paternalistas?

Portanto, através de um longo processo que envolveu programas, reuniões e encontros, os povos indígenas e o Regional Norte I vêm se articulando de diferentes formas, denunciando e exercendo pressão não só sobre o governo e as autoridades locais e nacionais em favor da terra e de seus direitos, mas sobretudo no que se refere à questão da diversidade cultural e religiosa, exigindo diálogo e respeito de todos os povos e confissões religiosas como condição para manutenção da vida, da cultura e de reelaboração das relações sociais que envolvem índios e não índios. A convergência desses esforços têm culminado em muitos encontros e discussões, que apontam o caminho para o entendimento e para a convivência respeitosa e solidária entre as diversas formas culturais, enfim, entre as diferenças, principalmente entre a cultura, os costumes indígenas e os agentes da Igreja Católica e sua religiosidade, que vem se concretizando nos estados do Amazonas e Roraima por meio da ação missionária e dos diferentes povos indígenas localizados na área que abrange o Regional Norte I.

Conclusão

Ao longo deste trabalho, discutimos a experiência pastoral da Igreja Católica no Brasil junto às comunidades indígenas, sob o signo do Conselho Indigenista Missionário que, talvez mais do que outras experiências pastorais, ousou inverter o paradigma missionário referente aos índios, forjando uma nova perspectiva de ação, a partir do diálogo e do respeito, cujo referencial

apoiava-se nos documentos da Igreja, em particular no Concílio Vaticano II (1962-1965) e na Conferência de Medellín (1968), e, sobretudo, no quadro de abandono, violência e desrespeito a que estavam sendo submetidos grandes números de povos indígenas por todo o território brasileiro, no final dos anos 60 e início de 1970.

O CIMI, a partir de uma nova concepção que se insere no respeito, no diálogo e na defesa e concretização dos direitos indígenas no contexto político-social no Brasil foi, aos poucos, mudando o perfil institucional da Igreja que, por séculos, esteve associada à imposição cultural e ao desrespeito aos índios. Por isso, a ação missionária esteve no centro de muitas discussões e dos problemas graves que envolviam os povos indígenas.

A partir de 1972, em pleno contexto ditatorial, o CIMI passou a defender a causa indígena, denunciando muitos problemas que envolviam esses povos em parceria com outras entidades e em articulação com os próprios índios e suas organizações, evidenciado sua nova postura política e antropológica na prática de muitas denúncias e na defesa de seus direitos, principalmente de seus territórios tradicionais.

Mesmo sendo órgão oficial da Igreja, nascido de dentro da CNBB com quem mantém uma relação estreita desde que se tornou órgão anexo dessa entidade, o CIMI nem sempre se alinha à visão da Igreja, principalmente com setores tradicionais, e segue a linha teológica e pastoral que corresponde à chamada ala progressista da Igreja. Contudo, esta nova experiência viveu e ainda vive momentos de acertos e de falhas, com divergências e posições contraditórias de alguns membros da Igreja e de agentes do próprio CIMI, em face de sua linha de atuação que priorizou o contexto político-social por causa das muitas agressões e violências vividas pelos índios.

Observamos que uma das grandes questões trazidas para todos os debates em torno da problemática indígena é a questão da autodeterminação. O CIMI rejeita a visão folclorista e a política assistencialista e paternalista para com os índios, e tem como bandeira de luta a autodeterminação desses povos, por isso a luta pelos direitos, de modo particular pela questão da terra, tem sido constante, assunto que ainda causa divergências no interior da Igreja.

Ao longo dos anos, o CIMI foi ganhando credibilidade junto à sociedade envolvente e junto aos índios, principalmente quando esteve presente e participou de muitos eventos e de momentos decisivos que envolveram esses povos, como na elaboração e votação da constituinte, bem como na defesa de direitos como na questão da demarcação de suas terras. Suas atividades seguem as linhas de ação definidas nas assembléias gerais que são realizadas a cada dois anos,

respeitando as especificidades de cada área, em articulação com os índios e com suas organizações, até como meio de evitar as divergências que, ainda, podem ser percebidas, principalmente quando se trata da questão da evangelização. A linguagem inculturada permeia a missão do CIMI, mas nem todos os missionários conseguem vivê-la na prática ou se afinam com essa nova orientação teológica.

Embora sua atuação não atinja todas as comunidades e povos indígenas do País, o CIMI está presente em todo o território nacional, atuando através das instâncias regionais que atualmente perfazem um total de onze.

Entre os Regionais, focamos nossa atenção no funcionamento do Regional Norte I, formado pelos estados do Amazonas e Roraima. Essa área concentra, ainda, grande número de missões religiosas tradicionais que atuam junto aos índios, em particular na região do Alto Rio Negro.

Os grandes problemas enfrentados pelos índios nas décadas de 70 e 80 permanecem ainda hoje. As disputas e invasões de terras são constantes, as doenças e surtos de epidemias continuam atingindo e matando muitos índios, além da morosidade do governo para demarcar e homologar as terras. Ainda persistem situações em que os índios são tratados como inferiores, incapazes e são deixados, por muitas vezes, à mercê da boa vontade do governo e das autoridades quando se trata de concretizar os direitos constitucionais. Por isso, muitos conflitos e ondas de violências permanecem por todo o território nacional, ameaçando comunidades inteiras, algumas com o risco de desaparecer, uma vez que a manutenção de seus territórios é vista como vital para a sobrevivência, enquanto povo etnicamente diferenciado.

No Regional Norte I, alguns povos foram levados ao decréscimo populacional como os Deni, que, até o final da primeira da década de 90, tiveram sua população reduzida em mais de 20%, correndo o risco de extinção, conforme alertava o Regional²⁵⁸. Por esse e muitos outros motivos, o Regional tem buscado todos os meios e espaços para informar e denunciar a problemática indígena na região e em todo País.

Assim, ao longo dos anos, a ação missionária junto aos índios foi ganhando nova motivação e sentido face às novas exigências da sociedade brasileira diante de problemas que se impunham nas diferentes áreas do País. Entretanto, essa mudança veio também acompanhada de desconfianças, desconfortos e falhas, afinal uma mentalidade formada há muitos anos era difícil

²⁵⁸ Porantim, CIMI-Brasília, jan./fev. e março de 1995, p. 7.

de mudar. Podemos observar mudanças e amadurecimento na prática com os índios, mas, ainda hoje, persistem situações em que os índios são tratados como inferiores por grupos religiosos e missionários que insistem em transformá-los cultural e religiosamente, revelando interesse associado a políticas antiindígenas. As missões tradicionais, além de outras missões que atuam entre eles, apesar de algumas mudanças, continuam insistindo na cristianização dos índios.

Nesses anos de mudança na concepção do trato com os povos indígenas, e no fortalecimento de sua atuação, o CIMI, em escala nacional, vem procurando por diversos meios proporcionar aos missionários e aos povos indígenas condições favoráveis para que se estabeleça uma relação de respeito e de igualdade, em que cada um dos envolvidos possa estabelecer as condições necessárias no trato com seus códigos culturais, embora, por muitas vezes, em várias comunidades indígenas, tenha permanecido a manutenção ou penetração da Igreja Católica nas aldeias. Conforme Regina Vieira, ‘comunidades convertidas, especialmente no Nordeste, exigem do missionário um trabalho religioso dentro dos moldes católicos’²⁵⁹.

Apesar das falhas, podemos perceber que, em sua grande maioria, a presença missionária junto aos índios tem como motivação a defesa da causa indígena, a fim de que possam ter a integralidade de seus territórios como forma primeira de garantir sua existência física e cultural na busca constante de sua autonomia enquanto povos etnicamente diferenciados.

Assim, o CIMI, enquanto instituição religiosa de serviço aos índios, foi amadurecendo sua compreensão e sua prática no trato com esses povos, de forma lenta, porém permanente, numa convergência de esforços para acertar e evitar as falhas e, como principal condição para alcançar esse objetivo, ele contou com o apoio de algumas comunidades indígenas, por isso ele foi se aliando cada vez mais às suas lutas concretas em favor dos direitos e da vida desses povos. Nesse sentido, a luta pela autodeterminação continua sendo o horizonte a ser perseguido como parte integrante do trabalho missionário, para onde estão direcionadas todas as ações do CIMI.²⁶⁰ No momento atual o desafio ainda permanece, isto é, os missionários e os índios continuam lutando para superar algumas dificuldades que se impõem na relação entre eles.

Portanto, observamos que a presença da pastoral indigenista entre os índios, através do CIMI, em particular no Regional Norte I, contribuiu de forma significativa para que a Igreja Católica e os povos indígenas fossem lentamente, e de forma cautelosa, superando algumas diferenças e amadurecendo sua relação rumo à alteridade, num momento em que se impôs a cada

²⁵⁹ VIEIRA, Regina. *O jornal Porantim e o Indígena*. São Paulo: Annablume, 2000, p. 112.

²⁶⁰ Porantim, CIMI-Brasília, abril de 1997, p. 8.

um desses agentes desafios diversos. Certamente nosso argumento parte de alguns ângulos que privilegiamos em detrimento de outros, lembrando que, no momento em que encerramos este trabalho, tudo, ou quase tudo a que nos referimos neste estudo, continua em pleno movimento e, por esse motivo, a pressão do tempo presente, às vezes, nos fez passar ao largo de situações e processos significativos para compreensão do que nos propomos neste trabalho. Contudo, esperamos que ele colabore para uma melhor compreensão da ação indigenista e da relação entre Igreja e realidades indígenas, bem como para discussões que visem à seriedade e o respeito aos povos indígenas por todos que estejam ou pretendam atuar junto aos índios.

Referências documentais e bibliográficas

I - Fontes

CIMI NACIONAL:

BOLETIM do CIMI. Brasília, 1972-1981.

PORANTIM. Brasília, 1982-2003.

CIMI. *Relatório geral de avaliação do CIMI: contribuições sistemáticas a partir das bases*. Brasília, 1997.

_____. Plano Pastoral e Estatuto do CIMI. Brasília, 2006.

_____. *Marcha e conferência indígena*. Brasília, 2000.

CIMI-CNBB. *A verdadeira conspiração contra os povos indígenas: a Igreja e o Brasil*. Brasília, 1987.

_____. *Destruir a terra é destruir os filhos da terra – Em defesa da vida na Amazônia*.

CNBB-CIMI. Brasília, 1990.

_____. *Queremos viver*. Texto base para a semana do índio. Brasília. CIMI-CNBB, 1985.

_____. *Somos povos somos nações – Subsídios didáticos sobre a questão indígena*. Série B, v. 2, CIMI-Brasília, 1989.

_____. *A violência contra os povos indígenas no Brasil – 1994-1995*. CIMI-Brasília, 1996.

_____. *Memória e Resistência: a sabedoria dos povos indígenas. (Subsídios educacionais)*. CIMI-ANE. Brasília, 2004.

_____. *Outros 500: construindo uma nova história*. CIMI-CNBB. São Paulo: Salesiana, 2001.

CIMI NORTE I:

PORANTIM. Manaus, 1978-1981.

TROCANO. Manaus, 1989-1992.

CIMI NORTE I. *Vida mais plena para os povos indígenas*: curso de evangelização (mimeo.). Tefé-AM, 4-6 de fevereiro de 1987.

_____. *Avaliação dos vinte cinco anos de atuação do CIMI Regional Norte I*. Manaus, setembro de 1997.

_____. *A espiritualidade e os povos indígenas*: por uma terra sem males.(Subsídio de apoio à Campanha da fraternidade 2002). Manaus, 2002.

_____. *Povos indígenas*: Campanha permanente de apoio à ação missionária. Manaus, 2003.

CELAM. *Conclusões da Conferência de Medellín* – 1968. São Paulo: Paulinas, 2004.

_____. *Conclusões da Conferência de Puebla* – 1979. São Paulo: Paulinas, 2004.

_____. *Conclusões da Conferência de Santo Domingo* – 1992. São Paulo: Paulinas, 2004.

Artigos do Porantim

CNBB. “Nota da CNBB em apoio aos povos indígenas de Roraima”. *Porantim*. n. 213, março/abril. Brasília, 1999.

LOEBENS, Guenter Francisco: “As bases da nova e revolucionária prática missionária”. *Porantim*. Brasília, setembro de 1997. (Encarte).

_____. “A farsa da demarcação das terras indígenas”. *Porantim*. n. 214, maio. Brasília, 1999.

SUESS, Paulo. “Aliança dos missionários com os índios ou com quem?”. *Porantim*. Manaus, Junho de 1979.

SUESS, Paulo. “Diálogo e Missão”. *Porantim*. n. 68, outubro. Brasília, 1984.

_____. *Inculturação e Libertação*: questionamentos sobre a ‘doutrina missionária’ de ontem e hoje. *Porantim*, n. 81, novembro. Brasília, 1985.

MASSERDOTTI, Dom Franco. “Quinhentos anos no Brasil: a Igreja se questiona”. *Porantim*. Brasília, março de 2000.

Documentos pontifícios e conciliares

LEÃO XXIII. *Rerum Novarum*. (sobre a condição dos operários). São Paulo: Paulinas, 1985.

PIO XI. 1931. *Quadragesimo Anno*. (Sobre a reconstrução da ordem social – quadragesimo ano da *Rerum Novarum*).

Vaticano II. 1962-1965. *Ad Gentes* (Decreto sobre a atividade missionária).

_____. *Gaudium et Spes* (Constituição pastoral sobre a Igreja no mundo moderno).

_____. *Lumen Gentium* (Constituição dogmática sobre a Igreja).

PAULO VI. *Populorum Progressio*. São Paulo: Paulinas, 1990.

_____. *Gaudium et Spes* (Constituição pastoral do Concílio Vaticano II sobre a Igreja no mundo de hoje). São Paulo: Paulinas, 2003.

_____. 1975. *Evangelii Nuntiandi* (A evangelização no mundo moderno)

JOÃO PAULO II. “Solicitudo rei Socialis”. São Paulo: Paulinas, 1988.

_____. *Slavorum Apostoli*. São Paulo: Paulinas, 2001.

II - Bibliografia

ALMEIDA, Dom Luciano Mendes de. Para uma Igreja encarnada e libertadora. In: SUESS, Paulo (org.). *Inculturação e libertação*. CNBB/CIMI. São Paulo: Paulinas, 1986.

BANDEIRA, Moniz. *O Governo João Goulart: as lutas sociais no Brasil – 1961-1964*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

BARROS, Raimundo Caramuru. A CNBB e o estado brasileiro durante o interlúdio espartano: a Igreja e o governo militar de 1964 a 1985. In: Instituto Nacional de Pastoral (org.). *Presença Pública da Igreja no Brasil – 1952-2002: jubileu de ouro da CNBB*. São Paulo: Paulinas, 2003.

_____. “Gênese e consolidação da CNBB no contexto de uma Igreja em plena renovação”. In: Instituto Nacional de Pastoral (org.). *Presença Pública da Igreja no Brasil – 1952-2002: jubileu de ouro da CNBB*. São Paulo: Paulinas, 2003.

BECKER, Bertha K. *Amazônia*. Princípios. São Paulo: Ática, 1997.

BETTO, Frei. *O fermento na massa: o 4º encontro intereclesial das Comunidades Eclesiais de Base*. Petrópolis: Vozes, 1981.

_____. *Batismo de sangue: Guerrilha e morte de Carlos Marighella*. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.

BOFF, Leonardo. *E a Igreja se fez povo: eclisiogênese: a Igreja que nasce da fé do povo*. Petrópolis: Vozes, 1991.

_____. *Depois de 500 anos: que Brasil queremos?* Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. *Nova Evangelização: perspectivas dos oprimidos*. Fortaleza: Vozes, 1990.

CASTORIADIS, Cornelius. “A instituição e o imaginário: primeira abordagem”. In: _____. *A instituição imaginária da sociedade*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

CELAM. *América Latina : Sociedades em Mudanças – informe sucinto sobre o cenário cultural, social, econômico e político na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 20005.

_____. *Cem anos de teologia na América Latina (1899-2001)*. São Paulo: Paulinas, 2005.

_____. *Globalização e Nova Evangelização na América Latina e no Caribe: reflexões do CELAM – 1999-2003*. São Paulo: Paulinas, 2003.

_____. *Reflexões pastorais sobre a Nova Evangelização Continental*. São Paulo: Loyola. 1991.

CHARTIER, Roger. “*O mundo como representação*”. Estudos Avançados. São Paulo, IEA, v.11, n.5, p.173-191, 1991.

CNBB. “*Declaração da Comissão Central da CNBB*”, junho de 1964.

_____. *Igreja: comunhão e missão na evangelização dos povos, no mundo do trabalho, na política e da cultura*. (26ª Assembléia Geral dos Bispos do Brasil). Itaici/SP, 13-22 de abril de 1988. São Paulo: Paulinas, 1988.

_____. *Evangelização e missão profética da Igreja: novos desafios*. (43ª Assembléia Geral da CNBB). Itaici/ SP, 9-17 de agosto de 2005. São Paulo; Paulinas, 2005.

COELHO, Maria Célia Nunes. *A ocupação da Amazônia e a presença militar*. São Paulo: Atual, 1998.

COGGIOLA, Osvaldo. *Governos militares na América Latina*. São Paulo: Contexto, 2001.

CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Fapesp/SMC. Companhia das Letras, 1992.

DELGADO, Lucilia de Almeida Neves e PASSOS, Mauro. *Catolicismo: direitos sociais e direitos humanos (1960-1970)*. In: FERREIRA, Jorge e DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. *O tempo da ditadura: regime militar e movimentos sociais em fins do século XX (O Brasil Republicano; v. 4)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

- EUGÊNIO, Marcos Francisco Napolitano. “*Representações políticas no movimento Diretas-Já*”. Revista Brasileira de História. São Paulo: Anpuh/Contexto, v.15, n.29, p. 207-219, 1995.
- FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília de Almeida Neves (orgs.). *O tempo da experiência democrática: da democratização de 1945 ao golpe civil-militar de 1964* (O Brasil republicano; v.3). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- _____. *O tempo da ditadura: regime militar e movimentos sociais em fins do século XX* (O Brasil Republicano; v. 4). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- FUELLENBACH, John. *Igreja Comunidade para o Reino*. São Paulo: Paulinas, 2006.
- GOMES, Ângela de Castro. “*Política; história, ciência, cultura etc.*” Estudos históricos. Rio de Janeiro, CPDOC, v.9, n.17, p. 59-84,1996.
- GOMES, Mércio Pereira. *Os índios e o Brasil*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1991.
- HABERT, Nadine. *A década de 70: apogeu e crise da ditadura militar brasileira*. Princípios. São Paulo: Ática, 2001.
- HAMMES, Roque. *Igreja Católica, Sindicatos e Movimentos Sociais: quarenta anos de história projetando luzes para a defesa e promoção da vida na região*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2003.
- HOBBSAWM, Eric: *A era dos impérios – 1875-1914*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- _____. *O breve século XX – 1914-1991*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- _____. & RANGER, Terence (orgs.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- HOORNAERT, Eduardo (coord.). *História da Igreja na Amazônia*. Comissão de Estudos da Igreja na América latina. CEHILA. Petrópolis: Vozes, 1992.
- _____. *Das Reduções Latino-Americanas às lutas Indígenas Atuais*. CEHILA. São Paulo: Paulinas, 1982.
- INSTITUTO NACIONAL DE PASTORAL (org.) *Presença Pública da Igreja no Brasil-1952-2002: jubileu de ouro da CNBB*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- KRAUTLER, Dom Erwin. *Missão e Solidariedade: comissão episcopal para a Amazônia*. Brasília: CNBB, 2003.
- KRISCHKE, Paulo José. *A Igreja e as crises políticas no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1979.
- LACOUTURE, Jean. “A história imediata”. In: LE GOFF, Jacques. *A história nova*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

- LIBÂNIO, João Batista. *Cenários da Igreja*. São Paulo: Loyola, 2001.
- LIMA, Antônio Carlos de Souza & BARROSO-HOFFMANN, Maria (orgs.). *Estado e povos Indígenas: base para uma nova política indigenista II*. Rio de Janeiro: LACED, 2002.
- _____. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- LOEBENS, Guenter Francisco. Conquistas e desafios dos povos indígenas na Amazônia. In: MATA, Raimundo Possidônio C. & TADA, Ir. Cecília (orgs.). *Amazônia, desafios e perspectivas para a missão*. São Paulo: Paulinas, 2005.
- LORSCHIEDER, Dom Aloísio & BEOZZO, padre José Oscar. 500 anos de Evangelização da América Latina. Petrópolis: Vozes, 1992.
- MARIN, Richard. *Dios contra César o lãs metamorfosis del catolicismo brasileno bajo el régimen militar (1964-1985)*. História Crítica, n. 24, p.3. Bogotá: Universidad de Los Andes.
- MATA, Raimundo Possidônio C. e TADA, Cecília. (orgs.). *Amazônia: desafios e perspectivas para a missão*. São Paulo: Paulinas, 2006.
- MATOS, Henrique Cristiano José. *Nossa História: 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil*. Tomo 3. São Paulo: Paulinas, 2003.
- MONTERO, Paula (coord.). *Entre o Mito e a História: O V Centenário do Descobrimento da América*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- _____. (org.). *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.
- MORAIS, Denis de. *A esquerda e o golpe de 64: vinte cinco anos depois, as forças populares repensam seus mitos, sonhos e ilusões*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989.
- NETO, Vitale Joanoni. *A Igreja Católica na ocupação do noroeste do Estado de Mato Grosso (1975/1995)*. In: Territórios e Fronteiras – Revista do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Mato Grosso, v. 3, n. 1, jan./jun., 2002.
- OLIVEIRA, José Ademir & GUIDOTTI, Padre Humberto (orgs.). *A Igreja Arma sua Tenda na Amazônia*. Manaus: Edua, 2002.
- PAES, Maria Helena Simões. *A década de 60: rebeldia, contestação e repressão política*. Princípios. 4ª ed. São Paulo: Ática, 2001.
- PANAZZOLO, João. Exigências de uma missiologia solidária. In: SUESS, Paulo (org.). *Inculturação e libertação*. CNBB/CIMI. São Paulo: Paulinas, 1986.

- PERANI, Cláudio. “A Igreja na Amazônia: criatividade, dinamismo e vitalidade. In: MATA, Raimundo Possidônio C. & TADA, Cecília (orgs.). *Amazônia: desafios e perspectivas para a missão*. São Paulo: Paulinas, 2005.
- PREZIA, Benedito (org.) *Caminhando na Luta e na Esperança: retrospectiva dos últimos 60 anos da Pastoral Indigenista e dos 30 anos do CIMI*. São Paulo: Loyola, 2003.
- PROJETO BRASIL NUNCA MAIS. *Brasil: nunca mais: um relato para a história*. Petrópolis: Vozes, 2005.
- ROMANO, Roberto. *Brasil: Igreja contra Estado- crítica ao populismo católico*. Editora Kairós, 1997.
- RUFINO, Marcos Pereira. A missão calada: pastoral indigenista e a Nova Evangelização. In: MONTERO, Paula (coord.). *Entre o mito e a história: O V Centenário do Descobrimento da América*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- _____. *Ide, portanto, mas em silêncio: facas de um indigenismo missionário católico heterodoxo*. Tese de doutoramento. São Paulo: USP, 2002.
- _____. 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.
- SARANYANA, Josep Ignasi. *Cem anos de Teologia na América Latina – 1899-2001*. CELAM/CNBB. São Paulo: Paulinas, 2005.
- SCHMITT, Jean-Claude. “A história dos marginais”. In: LE GOFF. *A história nova*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- SOIHET, Rachel; BICALHO, Maria Fernanda Batista; GOUVÊA, Maria de Fátima Silva (orgs.). *Culturas Políticas: ensaio de história cultural, história política e ensino de história*. Rio de Janeiro: Mauad, 2005.
- SOTER e AMERINDIA (orgs.). *Caminhos da Igreja na América Latina e no Caribe: novos desafios*. São Paulo: Paulinas, 2006.
- SUESS, Paulo (org.). *Inculturação e libertação*. CNBB/CIMI. São Paulo: Paulinas, 1986.
- _____. Questionamentos e perspectivas a partir da causa indígena. In: *Inculturação e libertação*. SUESS, Paulo (org.). CNBB/CIMI. São Paulo: Paulinas, 1986.
- _____. *Cálice e Cuia: crônicas de pastoral e política indigenista*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- _____. (org.). *Queimada e Semeadura: da conquista espiritual ao descobrimento de uma nova evangelização*. Petrópolis: Vozes, 1988.

_____. *A Causa Indígena na Caminhada e a Proposta do CIMI-1972-1989*. Petrópolis: Vozes, 1989.

_____. (org.). *A Conquista Espiritual da América Espanhola*. 200 documentos do séc. XVI. Petrópolis: Vozes, 1992.

_____. *Travessia com esperança: memória, diagnósticos, horizontes*. Petrópolis: Vozes, 2001.

VIEIRA, Regina. *O Jornal Porantim e o Indígena*. São Paulo: Annablume, 2000.