Universidade Federal do Amazonas
Instituto de Filosofia, Ciências Humanas e Sociais
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

“NADA SERÁ COMO ANTES”
LEGADOS DO INDIGENISMO RELIGIOSO NO BRASIL

Diego Omar da Silveira
Orientador: Prof. Dr. José Exequiel Basini Rodriguez

Tese de Doutorado



Manaus, 2024

Diego Omar da Silveira

“Nada será como antes"
legados do indigenismo religioso no Brasil

Tese de Doutorado apresentada no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.
Orientador: Prof. Dr. José Exequiel Basini Rodriguez.

Manaus, Amazonas
Abril de 2024

Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Silveira, Diego Omar da
S587n "Nada será como antes": legados do indigenismo religioso no Brasil / Diego Omar da Silveira. 2024
249 f.: 31 cm.

Orientador: José Exequiel Basini Rodriguez
Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Amazonas.

1. Indigenismo religioso. 2. Legados. 3. Arquivos. 4. Memórias. 5. Autoimagens. I. Rodriguez, José Exequiel Basini. II. Universidade Federal do Amazonas III. Título

Diego Omar da Silveira

“Nada será como antes"
legados do indigenismo religioso no Brasil

Tese de Doutorado apresentada no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Aprovada em 26 de abril de 2024

Banca examinadora

Prof. Dr. José Exequiel Basini Rodriguez (orientador)
Universidade Federal do Amazonas

Profa. Dra. Maria Helena Ortolan
Universidade Federal do Amazonas

Prof. Dr. Gilton Mendes
Universidade Federal do Amazonas

Prof. Dr. Sérgio Ricardo Coutinho
União Pioneira de Integração Social (UPIS-DF)

Prof. Dr. Renato Athias
Universidade Federal de Pernambuco

Aos meus pais e aos meus filhos, na esperança de dias melhores.
Ao prof. Ivan Antônio de Almeida (in memoriam), cujas lições continuam, para mim, indispensáveis e atuais.
A todos os/as indigenistas – religiosos ou não – que construíram com suas próprias vidas essa rica história de mais de meio século.

Agradecimentos

É sempre difícil delimitar um conjunto de pessoas e instituições a quem se deve agradecer ao final de uma tese. Nesse caso, a tarefa é agravada pelo tempo e pelos vários contextos nos quais a pesquisa foi realizada e o texto, escrito. Desde 2018, tantas pessoas cruzaram meu caminho, que seria preciso dizer a todos/as que de alguma forma se entrelaçaram nesse percurso, meu muito obrigado!

De modo especial, sou grato aos professores/as do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas pelos muitos aprendizados das disciplinas, pelas trocas de ideias, pela generosidade no contato sempre ameno e agradável durante o período inicial do doutorado, quando pude definir melhor os caminhos a serem percorridos. Aos professores Lino João de Oliveira Neves e Maria Helena Ortolan um agradecimento especial pelos debates sobre indigenismo e história indígena, que serviram como bússolas. Aos colegas de turma, pelo companheirismo e acolhida no período em que residi em Manaus. E ao Eriki Aleixo, por ter dividido comigo a rica experiência de editar, por dois anos, a *Wamon* – revista dos alunos do PPGAS; a todos os que chegaram na sequência, gratidão por terem assumido com carinho e responsabilidade esta publicação, cuja história atravessa a própria consolidação do Programa.

Ao professor José Basini, minha profunda admiração e meus agradecimentos, pela paciência e pela cordialidade com que sempre me tratou. Também pelas oportunidades de aprendizado, abertas através do Laboratório de Estudos Panamazônico – Práticas de Pesquisa e Intervenção Social e pela confiança depositada em mim para certas funções trabalhosas, mas muito gratificantes, como a organização dos livros publicados pelo LEPAPIS nesse período. Às professoras Maria Helena Ortolan e Lucia Marina Puga, agradeço a leitura atenta do exame de qualificação e as sugestões que enriqueceram o trabalho.

Aos vários indigenistas religiosos com os quais tive contato e que me concederam entrevistas, não apenas agradeço pelo tempo e disponibilidade, mas pela generosidade de terem compartilhado comigo parte de suas trajetórias, seus legados. De igual modo, aos arquivistas ou responsáveis pelos arquivos que visitei, em diferentes lugares. Destaco aqui o esforço de memória de Egydio Schwade, através da Casa da Cultura do Urubuí, em Pre-

sidente Figueiredo e o zelo com que Leda Bosi e Aida Cruz cuidam do arquivo principal do CIMI, em Brasília.

Sou imensamente grato ao professor Carlos Barros Gonçalves por ter me ajudado a acessar o acervo do GTME, depositado na Universidade Federal da Grande Dourados, no Mato Grosso do Sul. E ao professor Sérgio Ricardo Coutinho, por ter me guiado em Brasília, ao longo de uma temporada de visita a arquivos, e pelas indicações valiosas de bibliografia e documentação.

Aos amigos de Parintins e companheiros de trabalho na Universidade do Estado do Amazonas, pela força nos momentos de desânimo, pelo incentivo e pelos diálogos nas várias fases da escrita. Em alguns momentos, as palavras de vocês (e a escuta atenta) foram valiosas. Sou especialmente grato a Gustavo e Mariana Passaneli, Clarice Bianchezzi, Mônica Xavier de Medeiros, Gleidys Maia e Eliseu Souza.

A Priscila Ribeiro, eterna gratidão pelo companheirismo e pelo carinho. Sem você eu não teria conseguido. Aos filhotes, Emílio e Maria Bethânia, por fazerem a vida melhor, mesmo nos dias mais corridos, e pela preocupação acerca de quando, afinal, eu ia entregar e defender a tese.

A causa indígena no Brasil não deve mais ser considerada apenas assunto de um punhado de missionários, muitas vezes ainda tachado de aventureiros românticos ou exóticos que – no entender de alguns – sonham com matas virgens em que os índios seriam conservados em seu estado primitivo, como alguma rara espécie (...) É um tremendo desafio para a Igreja toda no Brasil. Diante da triste realidade e macabra condição de morte dos últimos "restos" de outrora fortes nações, a Igreja não pode calar-se (...). Onde tantos outros – movidos pela cobiça de riquezas, de metais preciosos, petróleo, madeiras e área de pasto para o gado – semeiam a morte, queremos anunciar a vida em plenitude. Mas como anunciar essa vida em plenitude, se a sobrevivência nua e crua de povos inteiros está continuamente ameaçada, se o genocídio prossegue impune, se decretos e leis são fabricados para dar respaldo legal ao extermínio sistematicamente programado? D. Erwin Krautler, durante a 22º Assembleia Geral da CNBB, em Itaici (1984), em *Testemunha de Resistência e Esperança*, 1991, p. 18.

O Conselho Indigenista Missionário (Cimi) denuncia, uma vez mais, a dor, o sofrimento e as angústias dos povos indígenas, gerados pelas violências (...). Bem mais grave que isso é a constatação de que elas são cumulativas, promovidas e desencadeadas ao longo de décadas, de modo sistemático, por particulares e pelo Estado brasileiro. D. Roque Paloschi, em *Relatório da Violência contra os Povos Indígenas no Brasil,* 2019, p. 09.

Existe no Brasil um passe de mágica intelectual, ou um truque epistemológico que consiste no seguinte: problemas antigos e que continuam sem solução são dados como resolvidos. Ou passam à categoria de problemas chatos, obsoletos. Antonio Callado, em *Entre Deus e a Vasilha*, 1985, p. 50.

Sei que nada será como antes, amanhã | Que notícias me dão dos amigos? | Que notícias me dão de você? | Alvoroço em meu coração | Amanhã ou depois de amanhã | Resistindo na boca da noite um gosto de Sol. Milton Nascimento e Beto Guedes, em *Clube da Esquina,* 1972.

Resumo

Do impulso missionário de meados do século XIX à construção de um indigenismo crítico entre os grupos religiosos, um século mais tarde, o conceito de missão foi amplamente revisto nos campos da teologia e da pastoral. Os impactos desse processo, tornaram-se visíveis na América Latina a partir do Concílio Vaticano II, quando um conjunto de transformações eclesiais impulsionou também a gestação de organismos específicos, no interior da Igreja Católica e das igrejas protestantes, para tratar da questão indígena. No Brasil, órgãos como a Operação Anchieta – atualmente Operação Amazônia Nativa (OPAN), o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e o Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI), criados entre o final dos anos 1960 e o início da década de 1970, impulsionaram importantes transformações nas bases dos projetos missionários e articularam uma vasta rede de agentes institucionais (eclesiásticos e leigos) na defesa da autodeterminação dos povos indígenas, seus direitos à terra e à cultura. A presente tese propõe uma investigação acerca do papel das Igrejas cristãs na emergência do indigenismo alternativo durante a ditadura civil-militar brasileira, bem como busca refletir sobre os processos de arquivamento e construção da memória e da autoimagem de toda uma geração de militantes que, para além da produção acadêmica, ocupam um lugar central na história do pensamento social brasileiro.

Palavras-chave: Indigenismo religioso; legados; arquivos; memórias; autoimagens.

Abstract

From the missionary impulses of the mid-19th century to the construction of a critical indigenism among religious groups a century later, the concept of mission has been widely revisited in the fields of theology and of pastoral office. The impacts of this process have become visible in Latin America starting from the Second Vatican Council, when a group of ecclesiastic transformations in the Catholic Church and in protestant churches drove them towards creating specific organizations to discuss the matter of indigenous peoples. In Brazil, organs such as Operação Anchieta – currently Operação Amazônia Nativa(OPAN), Conselho Indigenista missionário (CIMI) and Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI), created between the end of the 1960s and the beginning of the 1970s, propelled important transformations in the foundations of missionary projects and articulated a vast network of institutional agents (ecclesiastic and lay) in the defense of self-determination of indigenous peoples, their rights to land and culture. The present thesis proposes an investigation about the role of Christian Churches in the emergence of an alternative indigenism during the Brazilian civil-military dictatorship, as well as reflecting on the processes of archiving and the construction of memory and self-image of an entire generation of militants that occupy a central role in the history of Brazilian social thinking beyond academia.

Keywords: Religious indigenism; legacies; archives; memories; self-images.

Resumen

Desde el impulso misionero de mediados del siglo XIX hasta la construcción de un indigenismo crítico entre los grupos religiosos, un siglo más tarde, el concepto de misión fue ampliamente revisado en los campos de la teología y la pastoral. Los impactos de este proceso se tornaron visibles en América Latina a partir del Concilio Vaticano II, cuando un conjunto de transformaciones eclesiales impulsó también la gestación de organismos específicos, al interior de la Iglesia Católica y de las iglesias protestantes, para tratar la cuestión indígena. En Brasil, organizaciones como Operación Anchieta – actualmente Operación Amazonia Nativa (OPAN), el Consejo Indigenista Misionero (CIMI) y el Centro Ecuménico de Documentación e Información (CEDI), creados entre finales de los años 1960 e inicios de la década de 1970, impulsaron importantes transformaciones en la base de los proyectos misioneros y articularon una vasta red de agentes institucionales (eclesiásticos y laicos) en defensa de la autodeterminación de los pueblos indígenas, sus derechos a la tierra y a la cultura. La presente tesis propone una investigación acerca del papel de las Iglesias cristianas en la emergencia del indigenismo alternativo durante la dictadura cívico-militar brasilera, bien como busca reflexionar sobre los procesos de archivamientos y construcción de la memoria y de la autoimagen de toda una generación de militantes que, más allá de la producción académica, ocupan un lugar central en la historia del pensamiento social brasilero.

Palabras-clave: Indigenismo religioso; legados; archivos; memorias; autoimágenes.

Lista de Siglas

ABA	Associação Brasileira de Antropologia
ABONG	Associação Brasileira de Organizações Não-Governamentais
AELAPI	Articulação Ecumênica Latino-Americana de Pastoral Indígena
ANAÍ	Associação Nacional de Apoio ao Índio
APIB	Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
CAPOIB	Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil
CEB	Confederação Evangélica do Brasil
CEBs	Comunidades Eclesiais de Base
CEBI	Centro de Estudos Bíblicos
CEDI	Centro Ecumênico de Documentação e Informação
CEI	Centro Evangélico/Ecumênico de Informação
CELAM	Conselho Episcopal Latino-Americano
CEHILA	Centro de Estudos de História na Igreja na América Latina
CENAMI	Centro Nacional de Ajuda às Missões Indígenas – México
CENESCH	Centro de Estudo do Comportamento Humano
CEPIS	Centros de Educação Popular
CERIS	Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais
CESE	Coordenadoria Ecumênica de Serviço
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CLAI	Conselho Latino-Americano de Igrejas
CMI	Conselho Mundial de Igrejas
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CNV	Comissão Nacional da Verdade
COIAB	Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira
COMIN	Conselho de Missão ente os Índios/os Povos Indígenas
COMLA	Congresso Missionário Latino-Americano
CONIC	Conselho Nacional de Igrejas Cristãs

CPIs	Comissões Pró-Índio
CPT	Comissão Pastoral da Terra
FUNAI	Fundação Nacional do Índio/dos Povos Indígenas
FUNASA	Fundação Nacional de Saúde
GAI	Grupo de Apoio ao Índio
GRIN	Guarda Rural Indígena
GTI	Grupo de Trabalho Indigenista
IECLB	Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil
ISA	Instituto Socioambiental
ISAL	Igreja e Sociedade na América Latina
ISER	Instituto de Estudos da Religião
MAREWA	Movimento de Apoio a Resistência Waimiri-Atroari
MST	Movimento dos Trabalhadores Sem-Terra
NDI	Núcleo de Direitos Indígenas
OIT	Organização Internacional do Trabalho
ONG	Organização Não-Governamental
OPAN	Operação Anchieta/Operação Amazônia Nativa
PIME	Pontifício Instituto das Missões Exteriores
PIÁ	Pastoral Indigenista Anglicana
POM	Pontifícias Obras Missionárias
PPI	Pastoral Presbiteriana Indigenista
PPTAL	Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal
REPAM	Rede Eclesial Pan-Amazônica
SESAI	Secretaria de Saúde Indígena do Ministério da Saúde
SIL	*Summer Institute of Linguistc*
SNAM	Secretariado Nacional de Atividade Missionária
SNI	Serviço Nacional de Informações
SPI	Serviço de Proteção aos Índios
TFP	Sociedade de Defesa da Tradição, Família e Propriedade
TUCA	Teatro da Universidade Católica de São Paulo
UNI	União Nacional Indígena
UFGD	Universidade Federal da Grande Dourados

Sumário

Introdução

Archivos, memórias e autoimagens do indigenismo religioso no Brasil 15

Capítulo 1

Indigenismo, ainda um conceito chave... 33

1.1. Governo *dos outros*, biopolítica e humanismo 36

1.2. Do indianismo ao indigenismo 39

1.3. Indigenismo de Estado 42

1.3.1. SPI 43

1.3.2. FUNAI 46

1.4. Indigenismos alternativos 50

1.4.1. Igrejas e missionários 51

1.4.2. ONGs e plataformas socioambientais 57

1.5. Crises e reinvenções do Indigenismos 60

Capítulo 2

As Igrejas cristãs e o novo indigenismo religioso brasileiro 66

2.1. *Ad gente*s: um desafio para as Igrejas 72

2.2. Um olhar crítico sobre a Missão 78

2.3. A Pastoral Indigenista 85

2.4. Vozes do episcopado católico e as campanhas da Igreja 92

2.5. Missiologia e Teologia Índia 105

2.6. Organizações protestantes 114

2.7. Esforços ecumênicos 121

Capítulo 3

Legados do indigenismo religioso no Brasil

3.1. Indigenistas, intelectuais e mediadores culturais 140

3.2. Testemunho, denúncia e profecia 148
3.2.1. Guardiões da memória 150
3.2.2. Trajetórias exemplares e engajamento 165
3.2.3. Advogados da causa 179
3.2.4. Parceiros laicos 184

Conclusões
Futuro-passado do indigenismo religioso 199
Entrevistados 207
Arquivos consultados 209
Referências Bibliográficas 210
Anexo 1
Manifesto do Congresso de 50 anos do Cimi 240
Y Juca Pirama - O Índio aquele que deve morrer, por Egydio Schwade 244

Introdução
Archivos, memórias e autoimagens do indigenismo religioso no Brasil

O pouco mais de meio século que nos separa dos anos 1960 parece ter sido suficiente para criar a impressão de que vivemos, hoje, em um outro mundo, no qual as antigas diferenças entre os campos da antropologia e da história, assinalados por Claude Lévi-Strauss no ensaio "História e etnologia", publicado pela primeira vez em 1948, já não estão tão claras. Dizia, então, o antropólogo francês que "em lugar de desconfiar dos etnógrafos, os historiadores preocupados com o futuro de sua ciência deveriam, ao contrário, render-lhes graças" (2008, p. 32),[1] já que não havendo entre uma e outra diferença fundamental "nem de objeto, nem de objetivo, nem de método", ambas deviam prezar por "perspectivas complementares. A história organiza[ndo] seus dados em relação às expressões conscientes [já que documentadas], e a etnologia, em relação às condições inconscientes da vida social". Para além da tipologia das sociedades *quentes* e *frias*, os desdobramentos disciplinares que esse autor imaginava que tornariam as possibilidades de colaboração mais claras no futuro, mostraram uma história progressivamente compelida a lidar com o presente (e com a sincronia)[2] e uma antropologia disposta (ou mesmo cobrada) a considerar, cada vez mais, as fontes e análises históricas (cf. Schwarcz, 2005).

Mesmo no campo mais específico dos temas abordados nesta tese, as transformações tiveram igualmente a capacidade de convulsionar não apenas as realidades sociais, mas os instrumentais teórico-metodológicos dos quais podemos lançar mão para interpretá-las. Na antropologia, por exemplo, vimos surgir no Brasil os cursos de formação inicial em Ciências Sociais, os primeiros Programas de Pós-Graduação e a própria Associação Brasileira de Antropologia (ABA), que por sua vez implicaram – na medida em que avançou a profissionalização – em uma profunda revisão da atuação de sertanistas e indige-

[1] A relação entre "história e etnologia" é retomada em um outro ensaio de Claude Lévi-Strauss publicado originalmente em 1983 (consultado aqui na tradução de 2004) e, mais tarde, nas entrevistas que concedeu a Didier Eribon, publicadas com o título: *De perto e de longe*, 2005 [1988].
[2] Um excelente panorama dos dilemas atuais da História nos é fornecido por François Hartog (2013).

nistas, há muito engajados de diversas formas na proteção e/ou na incorporação dos povos indígenas na sociedade nacional.[3] Como aponta Luiz de Castro Faria, conhecimentos que haviam se formado "antes e fora" das universidades foram abrigados pelas Instituições de Ensino Superior como um "novo saber" (Faria, 2006, p. 21)[4] recobertos agora de legitimidade acadêmica, propiciando que um corpo de *experts* substituísse, aos poucos, nas agências de governo e nos debates públicos, aqueles que haviam se formado nas frentes de expansão e pacificação – em que se misturavam "militância, burocracia governamental, etnografia e exploração" (Milanez, 2015, p. 41).[5]

Do mesmo modo, nos ambientes religiosos, passou-se (não sem choques e contradições) da visão idílica do aldeamento, da catequização e da conversão de povos inteiros para uma crítica dos modos tradicionais de missionamento e daí para uma revisão de seus pressupostos etnocêntricos (cristocêntricos) e para a busca de novas formas de contato religioso com os indígenas. Ao perdão pelos erros cometidos no passado colonial – tema presente tanto nas celebrações do 5º centenário de descoberta da América quanto nas comemorações do Brasil 500 anos[6] – as Igrejas prometiam acrescentar "indignação profética, solidariedade militante" e "esperança pascal"[7] na luta pelos direitos, pela terra e pela vida dos indígenas, na resistência "contra tudo o que significa opressão e morte".[8]

No entanto, nem o futuro dos povos indígenas nem as posições dos religiosos sobre o tema da evangelização estão resolvidos. Ao contrário, continuam a cobrar de nós um esforço de "memória e compromisso", talvez em um contexto tão desafiador quanto era o de meados do século XX. Se como indica François Hartog (2013), a crise do futurismo – e da aceleração do tempo e dos projetos políticos promissores – nos trouxe o adensamento do presente (como dilema) e, com ele, a força dos testemunhos e patrimônios como formas fragmentadas de visitar o passado,[9] a emergência dos novos conservadorismos traz,

[3] O primeiro PPG em Antropologia do Brasil foi criado em 1968, no Museu Nacional (RJ). Já o primeiro curso de Ciências Sociais havia surgido na Universidade de São Paulo (USP), em 1934. A ABA foi fundada em 1955.
[4] Uma contextualização desse processo no Brasil, em um mesmo sentido, é apresentada por Alfredo Wagner Berno de Almeida (2019).
[5] Em referência a um editorial da revista *National Geographic* (n. 40, 2003) assinado por Bill Allen.
[6] No caso das comemorações da descoberta da América merece desta a "Mensagem do Santo Padre [João Paulo II] aos indígenas". In: CELAM, 1992. pp. 195-200. Análises mais globais das comemorações podem ser encontradas em MONTERO, 1996. O caso específico das mobilizações indígenas durante as festividades dos 500 anos da chegada de Cabral ao continente está bem documentado em CIMI, 2000.
[7] CASALDÁLIGA, Pedro. "O sonho da Terra Sem Males". In: CIMI, 2012. p. 09.
[8] IECLB. "Mensagem às Comunidades da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil". In: ZWETSCH, 1992. p. 270. A parte final do livro traz uma compilação de várias cartas públicas e mensagens redigidas por Igrejas ou entidades religiosas contendo leituras críticas acerca das comemorações do 5º centenário.
[9] Principalmente as discussões do capítulo 4 – "Memória, história, presente". pp. 133-190.

por outro lado, de volta à esfera pública as lutas históricas dos povos tradicionais, colocando às claras os limites da atuação do Estado moderno – aliado do capital – na resolução de problemas que se arrastam por séculos.[10]

Nessa esteira, a tramitação da Medida Provisória e do Projeto de Lei "da grilagem"[11] e a demora do Supremo Tribunal Federal em decidir sobre a validade ou não do "Marco Temporal", assim como o posicionamento de vários agentes públicos do governo Bolsonaro,[12] trouxeram novamente à ordem do dia os dilemas mal resolvidos do indigenismo, da mesma forma que a nomeação de um missionário/antropólogo para a Coordenação de Índios Isolados da Fundação Nacional do Índio (FUNAI)[13] atualizou as tensões existentes entre o cristianismo fundamentalista de grupos evangélicos que, aos poucos, se alojam no poder (Almeida, 2004) e as perspectivas sustentadas nos debates travados no Sínodo da Amazônia e que se fazem igualmente presentes na exortação apostólica do papa Francisco.[14] Dilemas atuais da sociedade brasileira que foram se descortinado, aos poucos, para mim, no âmbito da história do tempo presente[15] – o mesmo presente com o qual Lévi-Strauss via os historiadores um tanto embaraçados – e da justiça de transição,[16] que tem implicado, de forma geral, em como lidamos com os traumas de nosso passado recente, em especial com os crimes cometidos por agentes do Estado durante a ditadura civil-militar (1964-1985) e no processo de redemocratização do país.

---

[10] Para uma análise crítica desse projeto universalista da modernidade me baseio aqui em GIDDENS, 1991.

[11] Trata-se da MP 910/2019 que visava a "regularização fundiária de ocupações em terras da União", mas que por não ter sido votada no Plenário da Câmara dos Deputados perdeu a validade em maio de 2020. Em substituição, foi apresentado um PL (2.633/20), de autoria do deputado Zé Silva (Solidariedade-MG) que tramita atualmente no Congresso Nacional.

[12] Ver especialmente a "Nota" publicada pela Assessoria de Comunicação da FUNAI no dia 4 de maio de 2020, na qual se afirma que a eleição de Jair Messias Bolsonaro "representou uma ruptura e a rejeição do povo brasileiro às políticas socialistas que estavam sendo implementadas pelo Governo Federal" em anos anteriores e que, no campo da política indigenista, essa orientação levou "ao assistencialismo subserviente e ao paternalismo explícito, com o aplauso, a complacência e a participação de ONGs e grupos religiosos ligados à Teologia da Libertação, de matriz marxista". O título do texto é "Os fatos". Disponível em http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/6079-osfatos. Acesso em 05 de maio de 2020.

[13] Refiro-me a Ricardo Lopes Dias. Conhecido por sua ligação com igrejas evangélicas e com a Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB), ele também mestre em Ciências Sociais (Antropologia) na Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP) e doutor em Ciências Humanas e Sociais na Universidade Federal do ABC (UFABC). Sua gestão durou aproximadamente nove meses – de fevereiro a novembro de 2020 – e foi marcada por controvérsias e acusações de organizações indígenas.

[14] Querida Amazônia. Exortação Apostólica Pós-Sinodal do Papa Francisco. Proclamada em 12 de fevereiro de 2020. Para mais detalhes sobre o sínodo, ver também o Documento preparatório, o *Instrumentum Laboris* e do Documento Final, todos disponíveis em www.synod.va/content/sinodoamazonico/pt.html.

[15] Um campo da História que tem ganhado espaço nas duas últimas décadas e sobre qual os debates são ainda bastante abertos. Para uma primeira aproximação ver o livro seminal organizado por Agnés Chauveau e Prillipe Tétard (1999).

[16] Um conceito que transita entre o campo jurídico e os debates acerca das políticas de memória e dos usos sociais do passado. Cf. BAUER, 2017.

Aliás, foi justamente ao promover um evento que recuperava as várias dimensões dos "50 anos do golpe", que tive pela primeira vez a chance de me debruçar sobre os seus impactos na Amazônia e, de modo especial, sobre os povos indígenas – questões que até então haviam estado relativamente distantes dos meus campos de interesse.[17] Eu completava, então, cerca de um ano como professor do curso de História do Centro de Estudos Superiores de Parintins da Universidade do Estado do Amazonas (UEA) e estava bastante motivado a colocar em contato a reflexão historiográfica mais contemporânea, cujo foco ainda recai sobre o centro-sul do Brasil, e as leituras locais sobre esse período. Com esse intuito, convidei para o Seminário um jovem pesquisador/geógrafo amazonense, chamado Tiago Maiká Schwade, àquela altura envolvido com as atividades do Comitê Estadual da Verdade no Amazonas e com a construção de um detalhado relatório sobre o caso do massacre do povo Waimiri-Atroari. Além da palestra, Maiká nos concedeu uma entrevista,[18] na qual dissecava uma série de tensões entre defensores dos direitos indígenas e os trabalhos conduzidos pela Comissão Nacional da Verdade (CNV).

Mas foi apenas um pouco mais tarde, ao ler a versão final do relatório (Comitê, 2014) que surgiu em mim o interesse de me aprofundar na trajetória dos pais do nosso palestrante, uma vez que Egydio e Doroty Schwade haviam produzido, em seus trabalhos de alfabetização junto aos Waimiri, no início dos anos 1980, boa parte do material comprobatório arrolado naquele documento. Mais ainda, Egydio era um ex-jesuíta, com participação ativa na fundação da Operação Anchieta (OPAN) e do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), que havia se tornado, após a sua expulsão pela FUNAI da área indígena, um militante de muitas causas sociais. Filiado ao Partido dos Trabalhadores (PT), chegou a concorrer à prefeitura de Presidente Figueiredo, onde mantém até hoje ativa a Casa da Cultura do Urubuí, na qual estão depositados milhares de documentos reunidos em sua trajetória de lutas.[19] Foi também ele o eleito para ser o porta-voz das denúncias do genocídio sofrido por esse povo no IV Tribunal Russell, realizado em Bruxelas, em 1980, e no Tribunal dos Povos, em Paris (Silva Filho, 2016, p. 150ss).[20]

[17] Seminário: 50 anos do Golpe: Memória, História e Culturas Políticas na construção da ditadura civil-militar no Brasil, realizado no CESP/UEA entre os dias 19 e 21 de maio de 2014.

[18] Com o título "Ditadura e o genocídio de indígenas na Amazônia: problemas para o tempo presente. Entrevista" a entrevista conduzida por mim e pelas professoras Clarice Bianchezzi e Mônica Xavier de Medeiros foi publicada na revista argentina *Taller* (v. 4, 2015).

[19] Um panorama da proposta da Casa da Cultura do Urubuí pode ser encontrado em http://urubui.blogspot.com/. Na página estão também alguns documentos digitalizados e textos de Egydio Schwade.

[20] Um relato bastante detalhado da atuação desse indigenista na defesa do povo Waimiri-Atroari está em SCHWADE, 1992.

Nos dois anos seguintes, tive oportunidades de conhecer e de entrevistar Egydio e seus outros filhos, bem como de vasculhar os papéis que ele conserva no sobrado anexo à sua residência. Surgia então a oportunidade de pensar um arquivo pessoal, guiado, de certa forma, pelo próprio protagonista/sujeito desse processo de guarda, o que a princípio me encantava. Porém, nesse interim, me encontrei por duas vezes, durantes reuniões do Núcleo Brasil do Centro de Estudos da História da Igreja na América Latina (CEHILA-Br) com Paulo Suess, um padre e teólogo alemão que desde 1978 atua no CIMI, com reconhecida produção tanto no campo da missiologia quanto sobre culturas e direitos indígenas. E ao debater com ele meu projeto, novas possibilidades de investigação se abriam. Ambos haviam protagonizado importantes experiências de revisão do conceito tradicional de missão e evangelização e – cada um a seu modo – estiveram engajados ao longo dos últimos 50 anos na produção de um compromisso das Igrejas cristãs, especialmente a Católica, com a causas dos povos tradicionais. Durante as conversas, Paulo sempre me chamou a atenção para dois pontos que lhe pareciam fundamentais: a riqueza e a pluralidade da "caminhada" institucional dos vários órgãos ligados ao "indigenismo religioso" no Brasil e a necessidade de tentar compreender, ao invés de uma memória homogênea, o que ele denomina como "a história dos outros escrita por nós",[21] com todos as rugosidades, porosidades e contradições de uma história que nada tem de linear.

Somava-se a isso a necessidade de compreender melhor a origem religiosa do Instituto Socioambiental (ISA),[22] o que apontava mais uma vez para a pujança desse indigenismo entre os anos 1960 e 70, bem como para processos de secularização ainda em curso e para um emaranhado de memórias/histórias preservadas pelas próprias instituições, algumas vezes em consonância com os estudos acadêmicos sobre o indigenismo, outras vezes afirmando a necessidade de não perder de vista uma área de atuação mergulhada em certo desprestígio acadêmico.[23] Ademais, tanto nos ambientes católicos quanto nos meios protestantes, a atuação desses homens e mulheres se desdobrava no tempo, não tendo ces-

[21] Duas versões de um ensaio com esse título estão em DUSSEL (*et al*.), 1994 e SUESS, 1995.

[22] Como se verá adiante o Instituto Socioambiental (ISA) nasceu em 1994, do desmembramento do Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI) em 4 novas Organizações Não-Governamentais. Desde 2001, o ISA é uma Organização da Sociedade Civil de Interesse Público (OSCIP), com equipes e escritórios permanentes em São Paulo, Distrito Federal e quatro estados amazônicos, além de compromissos de longo prazo com parceiros nas regiões do Vale do Ribeira, Xingu e Rio Negro. Para mais informações sobre a origem, ver SANTILLI, 2019. O site oficial também oferece informações bastante completas: https://www.socioambiental.org.

[23] Cf. os textos reunidos em OLIVEIRA, 1988. E também SOUZA LIMA, 1985; 2006 e ALMEIDA, 2018.

sado com o fim da ditadura. Ao contrário, é consensual que as Igrejas tiveram papel fundamental durante a Constituinte, no sentido de sensibilizar a sociedade brasileira para a importância de assegurar os direitos dos povos originários, bem como parece inegável a destacada atuação de várias dessas entidades ao longo das duas últimas décadas, seja produzindo dados que subsidiam o trabalho de frentes parlamentares e grupos de juristas ou então junto às bases, em movimentos sociais e organizações indígenas.[24]

Diante de tamanha complexidade não haveria por que supor que os processos de arquivamento e construção da memória e da autoimagem de toda uma geração de militantes que ocupam um lugar central na história do pensamento social brasileiro, fossem harmoniosos e consensuais. Mais do que alguns poucos livros que reúnem documentos e testemunhos – e que já são, em si, bastante plurais – não dispomos até o presente momento de grandes compilações da memória do indigenismo alternativo (e do religioso), no estilo do livro de Felipe Milanez: *Memórias Sertanistas* (2015) nem de trabalhos de síntese, como aqueles dedicados ao indigenismo oficial – por exemplo a coletânea organizada por Carlos Augusto Rocha Freire: *Memória do SPI* (2011) ou de centros de documentação com a envergadura do Museu do Índio (Melo, 2017a; 2017b). OPAN e CIMI, assim como o Conselho de Missão entre os Povos Indígenas (COMIN) – órgão ligado à Igreja Luterana – têm publicado balanços de sua história, resultantes de eventos que comemoram seus aniversários, ainda assim de uma perspectiva que funde, não sem lacunas e tensões, pontos de vista mais institucionais e as perspectivas, muito diversas, de seus protagonistas e animadores.[25]

Sem o peso de uma história única, autorizada ou oficial[26] a se impor sobre a variedade dos registros documentais, as memórias/histórias desses coletivos parecem ter se organizado, assim, tanto em função de esforços individuais quanto de sucessivas tentativas de manter viva a identidade do grupo, para além dos registros mais operacionais e cotidianos, ligados à prática/administração. Isso ajuda a explicar inclusive por que os su-

[24] Bases de dados como Povos Indígenas no Brasil (do ISA) e o Relatório (anual) da Violência contra os Povos Indígenas (do CIMI) continuam bastante importantes nos dias atuais. Para uma leitura das relações entre igrejas, movimento sociais e organizações indígenas ver CIMI, 2000; OPAN, 1987; ORTOLAN, 1987; LUCIANO, 2006; SANTILLI, 2019.

[25] Balanços dos 40 anos de caminhada dessas instituições estão em SCHROEDER, 2009 e PREZIA, 2013. As duas coletâneas intitulam-se, respectivamente: *40 anos de parceria com os Povos Indígenas* e *Caminhando na luta e na esperança.* Para o COMIN, ver ZWETSCH, 1992 e KOCH, 1999.

[26] Duas importantes reflexões sobre o assunto, que me servem aqui de referência são FERRO, 1989 e DOUGLAS, 1998.

portes nos quais elas se ancoram não estão reduzidos apenas à esfera dos indivíduos, compondo um rol comprobatório de autobiografias (cf. Artiéres, 1998; Heymann, 2005c). Afinal, como já observava Maurice Halbwachs, "para que nossa memória se auxilie com a dos outros, não basta que eles nos tragam seus depoimentos". É preciso ir mais longe, de modo que as memórias não tenham cessado de concordar e "que haja bastante pontos de contato (...) para que a lembrança que nos recordam possa ser reconstruída sobre um fundamento comum" (Halbwachs, 1990, p. 34). Isso liga, na perspectiva de Michel Pollack (1992), os aspectos mais internos/biológicos da memória aos seus traços mais externos/sociais, herdados ou construídos nas negociações e disputas políticas e identitárias, que formatam autoimagens, seja para os indivíduos ou para grupos.

Trata-se, portanto, não de uma luta pessoal contra o esquecimento, nos vários sentidos (cognitivos ou pragmáticos) repertoriados por Paul Ricoeur (2007) mas de compreender – tal como as ciências humanas, como um todo, estimularam nas últimas décadas – os vários aspectos de uma memória coletiva, capazes de nos fornecer, do passado, menos uma imagem real ou fidedigna e mais um conjunto de palavras, imagens, gestos e ritos, que se ressignificam no presente (Le Goff, 2013, p. 432). Pierre Nora se referia a essa memória coletiva como "o que fica do passado no vivido pelos grupos, ou o que os grupos fazem do passado". Uma definição ampliada, mais contemporaneamente, pela pressão tanto "da história imediata em grande parte fabricada ao acaso pela *media*" quanto da sociologia e da antropologia, mediante "'a renúncia a uma temporalidade linear' em proveito dos tempos vividos nos múltiplos 'níveis em que o individual se enraíza no social e no coletivo'" (idem, p. 433, grifo no original).

Joel Candau (2019) vai ainda mais longe, apela para a dimensão constitutiva de uma memória que continua "atravessada pela desordem da paixão, das emoções, dos afetos" e que, se não legitima determinadas leituras do passado (como pretendem as operações mais acéticas, processadas no campo da ciência), funda realidades pretéritas, nas quais permanecem imbricadas, às vezes até mesmo fundidas. Essa memória está na "vida, levada pelos grupos vivos, em permanente evolução, múltipla e (...) 'aberta à dialética da lembrança e da amnésia, inconsciente de suas sucessivas deformações, vulnerável a todos os usos e manipulações, suscetível a longas latências e súbitas revitalizações'". Por isso, ela é "afetiva e mágica, enraizada no concreto, no gesto, na imagem e no objeto e (...) pode, portanto, integrar-se nas estratégias identitárias" (Candau, 2019, p. 132). Na perspectiva de Antonio García Gutiérrez (2008, p. 52), pode inclusive reconstruir-se "sob pon-

tos de vista incômodos para os poderes do passado", em uma perspectiva pós-colonial ou decolonial.

Decorre desse potencial instituinte e instituído da memória – "fabricante e fabricada" como propõe Arlette Farge (2011, p. 71), a multiplicidade dos registros que encontramos do "indigenismo alternativo" no Brasil,[27] bem como os seus processos de organização, que lhe estabelecem "sentido, uma cronologia, adventos", como se os enunciados engendrassem um "tipo de acontecimento que fabrica tempo e sentido". O que se torna especialmente significativo se notamos que a inscrição de novas vozes, contrastando com aquelas historicamente abalizadas pela Igreja e pelo Estado no governo do contato com os nativos, denota a "entrada em cena" de novas forças, que, como já observava Michel Foucault (1999, 2008), designa, por sua vez, um novo "lugar de afrontamento". Se "não somos nada além daquilo que foi dito há séculos, meses, semanas". E se parece existir assim uma cadeia de palavras capazes de nos narrar, esta nada tem de linear nem de liso; "é antes da ordem do esquartejamento, da individuação (...) dispersa de acontecimentos e de falas de que podemos encontrar as condições de emergência" (Farge, 2011, p. 82).

Em outras palavras, as narrativas desse "novo indigenismo" (bem como os suportes materiais em que elas estão registradas) emergem, elas próprias, inscritas em uma semântica histórica, em um conjunto de arquiteturas discursivas que tornam o mundo apreensível.[28] Aliás, o ponto de convergência entre o "novo indigenismo" e o "indigenismo alternativo" é exatamente o fato de que se colocam fora das políticas oficiais ao mesmo tempo em que buscam linguagens e formas de ação que extrapolem aquelas já consolidadas na atuação dos agentes do Estado ou dos missionários junto aos povos indígenas. De acordo com o que sugere Rodrigo Patto Sá Motta (2009), são esses "modos de discursos disponíveis" que fornecem aos indivíduos e grupos novas motivações para a ação social e condições para efetuá-las, alicerçadas sobre novos "conjunto de valores, tradições, práticas e representações políticas partilhadas" que expressam "uma identidade coletiva e fornecem leituras comuns do passado, assim como fornecem inspiração para projetos políticos direcionados ao futuro" (idem, p. 21).

[27] Como busco aclarar mais adiante, embora não consensual, o termo "indigenismo alternativo" refere-se, sobretudo às modalidades de indigenismo não convergentes ao modelo oficial ou às agências do Estado. Trata-se, portanto, de formas de atuação ou organizações não-estatais, às vezes mesmo em choque com o SPI e/ou a FUNAI, cujas bases para a ação são não mais os projetos de integração dos indígenas à sociedade nacional, mas o apoio à sobrevivência étnica e cultural dos mais diferentes grupos.

[28] Tomo esses termos no sentido em que são empregados por POCOCK, 2003 e KOSELLECK, 2006.

O que nos leva, por sua vez, a uma perspectiva igualmente ampliada do arquivo[29] e dos seus usos, que extrapola o "imaginário humanista", no qual "o arquivo nada mais é do que uma ferramenta social para o trabalho da memória coletiva. (...) uma ferramenta neutra, ou mesmo eticamente benigna, que é o produto de um esforço deliberado para garantir as porções mais significativas do "prestígio do passado" (Appadurai, s/d, tradução livre). Segundo Arjun Appadurai (s/d), desse ponto de vista mais conservador, o documento é interpretado como "um traço gráfico, geralmente um texto escrito, cuja sobrevivência acidental foi reforçada pela proteção que o arquivo lhe oferece" e, mesmo que se incorpore aí a dimensão monumental de todo "traço do passado" que restou preservado, o arquivo continua sendo uma espécie de "caixa vazia, um lugar, um *site* ou uma instituição, cuja função especial é a tutela do documento".

Para este antropólogo indiano, uma "cisão cartesiana" entre a materialidade e o desejo inundou tanto as práticas arquivísticas[30] quanto o pensamento historiográfico (inclusive o da *Nova História*), que continuaram, até muito recentemente, identificando o arquivo como "produto da contingência, na verdade, do acidente, e não de qualquer tipo de projeto. O arquivo, nesta visão ingênua, é construído fundamentalmente sobre os acidentes que produzem vestígios. Todo *design*, toda agência e todas as intencionalidades vêm dos usos que fazemos do arquivo, não do arquivo em si". Indo mais longe, "a própria preciosidade do arquivo" residiria em "sua autoridade moral, [que] decorre da pureza dos acidentes que produziram seus vestígios". E qualquer "indício de um esforço deliberado para produzir ou proteger um traço é uma mácula, a ser detectada e eliminada pelas ferramentas de triagem do historiador" ou de qualquer outro consulente (Appadurai, s/d, tradução livre).

Na contramão dessa leitura "inocente", está a crítica foucaultiana do arquivo, sistematizada na *Arqueologia do Saber* e em vários outros trabalhos do filósofo francês (Foucault, 1979; 1999). Nela, passam a estar evidenciadas as lacunas, os brancos, os interditos e a arbitrariedade dos agrupamentos. Isso porque o significado do *archivo* "não se restringe a acervo" e "não se confunde com massa documental, com quantidade ou volume de títulos ou com uma coleção infinita de objetos diversos". Como propõe Alfredo Wagner Berno de Almeida (2008, p. 09), nem corresponde a um "repertório de documentos

[29] Cf. os textos reunidos HEYMANN; NEDEL, 2018.

[30] Um repertório de como os arquivos foram pensados como "casas de memória", portadoras de "evidências imparciais" até percepções mais críticas e contemporâneas nos é dado por COOK, 2018.

ou ao 'catálogo dos catálogos' disposto a diferentes públicos numa base física armazenadora de bens simbólicos (livros, periódicos, brochuras, ilustrações, etc.) tal como uma biblioteca". Ele remete a um "conjunto de discursos efetivamente pronunciados numa época dada e que continuam a existir através da história" (Revel, 2005, p. 18), mas que, em algum momento, conseguiram, graças à conjugação de forças diversas, se instaurar como "acontecimentos (tendo suas condições e seu domínio de aparecimento) e coisas (com sua possibilidade e seu campo de utilização)" (Foucault, 2008, p. 146).

Fazer a genealogia dessas práticas discursivas ou dessa massa documentária corresponde a uma tentativa de compreender as "suas regras, suas práticas, suas condições e seu funcionamento". Conforme assinala Judith Revel, esse movimento permite investigar a emergência de determinados "objetos de conhecimento" e as formas de registro desses objetos, ou, como queria Foucault, interpelar a questão da "historicidade dos objetos de saber" para problematizar "nosso próprio pertencimento, ao mesmo tempo, a um regime de discursividade e a uma configuração do poder", já que o *archivo* "é, de início, a lei do que pode ser dito, o sistema que rege o aparecimento dos enunciados como acontecimentos singulares". E "também, o que faz com que todas as coisas ditas não se acumulem indefinidamente em uma massa amorfa, não se inscrevam, tampouco, em uma linearidade sem ruptura e não desapareçam ao simples acaso de acidentes externos, mas (...) se componham umas com as outras segundo relações múltiplas, se mantenham ou se esfumem segundo regularidades específicas" (Foucault, 2008, p. 147).

Sua ação, tal como a de outros dispositivos amplamente utilizados no exercício do poder colonial, como os censos, os mapas e os museus (cf. Anderson, 2008), articula tempo e espaço, dando validade a lógicas e sistemas explicativos "que brilham muito forte como estrelas próximas" trazidas "até nós, na verdade de muito longe, quando outras contemporâneas já estão extremamente pálidas", de tal modo que o *archivo*[31] deixa de ser apenas o "que protege, apesar de sua fuga imediata, o acontecimento do enunciado e conserva, para as memórias futuras, seu estado civil de foragido" para tornar-se "o que, na própria raiz do enunciado-acontecimento e no corpo em que se dá, define, desde o início, o sistema de sua enunciabilidade" (Foucault, 2008, p. 147).[32] Daí a indicação de Gilles

[31] Tal como Almeida (2008, p. 08), preservo "a grafia de épocas pretéritas [que é a mesma da língua espanhola], reforçada em itálico, para efeitos de distinção e contraste" de outros usos mais instrumentais, que tratam do arquivo como mero local de guarda e repositório dos documentos. Dessa forma, na esteira dos trabalhos de Foucault, o conceito preserva seu caráter mais teórico e analítico.

[32] Há muitos pontos de contato entre essa apreciação e a interpretação psicanalítica do arquivo (ou do *mal de arquivo*, que opera com o "desejo de saber, de fazer saber e de arquivar" sobre a massa do esquecimento), produzida por DERRIDA, 2001.

Deleuze (2005, p. 23), de que o trabalho de Foucault fez surgir um "novo arquivista", atento ao domínio do poder "combinado com o [do] saber" ou então a afirmação de Appadurai (s/d) de que ele "destruiu a inocência do arquivo e obrigou-nos a questionar os desenhos pelos quais todos os vestígios são produzidos". O que nos coloca hoje diante da necessidade de "começar a ver toda a documentação como uma intervenção e todo o arquivamento como parte de algum tipo de projeto coletivo. Mais do que o túmulo do vestígio, o arquivo é frequentemente o produto da antecipação da memória coletiva (...) uma aspiração e não uma lembrança" (Appadurai, s/d, tradução livre).

"Esta função profunda do arquivo", historicamente "obscurecida por aquela mentalidade oficializadora, intimamente ligada às governamentalidades do Estado-nação" (idem) tem sido parcialmente desvelada pela antropologia contemporânea, nos vários projetos de etnografia dos documentos (ver Ferreira; Lowenkron, 2020). Eles partem de uma proposta de ampliação da perspectiva de B. Malinowski (atrelada à ideia de presente etnográfico, caracterizado pela inserção do pesquisador no meio dos seus interlocutores/ "estar lá")[33] e têm se desdobrado, nos últimos anos, na proposição dos arquivos como *zonas de contato* ou como *espaços para o encontro etnográfico*, não apenas entre o pesquisador e grupos/realidades pretéritas ou distantes, mas entre formas de apreensão e construção narrativas desses outros a quem se deseja *ver* e *ouvir* (Costa, 2010, p. 183). Isso desloca, os documentos e repositórios de meras "fontes alternativas" (Carvalho, 2018, p. 76-77; Cunha, 2004, p. 292) para a condição de artefatos que permitem acessar, muito além das práticas burocráticas, as trocas simbólicas registradas e, nelas, como "se intercambiam palavras, significados, personagens, situações e discursos" (Costa, 2010, p. 183). Conforme Olívia Maria Gomes da Cunha, já não se trata mais de buscar nos arquivos informações ou vestígios de eventos passados, mas "inscrições a partir das quais devem ser eles próprios interpretados", inclusive "as historicidades suprimidas", o que confere a esses lugares um "caráter artificial, polifônico e contingente" (Cunha, 2004, p. 292). Ao invés de antítese da "pesquisa de campo", o arquivo (seja ele etnográfico, no sentido mais estrito da palavra, ou não) torna-se o próprio campo e passa a ser compreendido em toda a sua complexidade (Cunha, 2005).

Esse movimento também permitiu um outro deslocamento importante: a "etnografia documental" que havia conferido mais "atenção aos conteúdos" têm se voltado, agora,

[33] BEZERRA (2015) chega a propor uma "etnografia retrospectiva" (p. 68).

para a "vida social destes artefatos, analisando suas formas de organização, manipulação, arquivamento e circulação por diferentes espaços", bem como para os seus processos de "ressignificação e outras metamorfoses associadas a estes trânsitos" (Ferreira; Lowenkron, 2020, p. 08). De tal modo, que mesmo os papéis produzidos pelo Estado podem ser lidos em novos contextos, sobre outros enfoques, para "escavar vozes subalternas e silenciadas, resgatar ações (ou agência), percepções e pequenos gestos de resistência daqueles situados à margem dos registros oficiais e, assim, promover a 'insurreição de saberes subjugados'" (Lowenkron; Ferreira, 2020, p. 21).[34]

Da mesma forma, tem se desconstruído – seja entre os arquivistas ou em outras disciplinas das humanidades (Assis, 2017; Assis; Panisset, 2016) – as hierarquias, antes estabelecidas, entre arquivos oficiais/públicos e privados, institucionais e pessoais, impressos e digitais.[35] Essas próprias definições parecem progressivamente menos estanques. No caso dos arquivos abordados na tese, há – se não uma mistura – ao menos uma sobreposição entre histórias de vida/escritas de si (cf. Artiéres, 1998; Souza, 2017) e a construção de identidades coletivas, gravadas em conjuntos documentais muito variados, preservados de diversas formas e com níveis muito diversificados de tratamento, digitalização, disponibilização e, consequentemente, de acesso. O que os une, de uma forma geral, é a possibilidade de serem qualificados como arquivos insurgentes, que reúnem memórias insubmissas construídas nas lutas contra-hegemônicas, que podem transformar as narrativas do que de fato se deu ou do que poderia ter sido guardado na memória nacional sobre os povos originários, mas que, por vários motivos, não foi. Também o fato de poderem ser apropriados pelos indígenas para legitimar suas demandas por demarcação das terras, pela reparação dos crimes cometidos contra eles (pelo Estado e pelo capital), por saúde e educação que considerem suas línguas nativas e sua cultura.[36]

Outra característica que nos parece fundamental é que esses arquivos continuam em construção. Em parte, porque são frutos de uma ação de militantes que se desdobra no tempo e que se atualiza a partir de atuação de seus produtores como "intelectuais públicos", dispostos, segundo Edward Said (2005. p. 94), a sempre "questionar, para não dizer subverter, o poder da autoridade", como que mantendo viva a disposição de, em algum

[34] Ver também VALENTIM, 2013 e RODRÍGUEZ, 2019.
[35] Um balanço sobre esse debate está disponível em HEYMANN; NEDEL, 2018; HEYMANN; ROCHOU; TRAVANCAS, 2013 e FREITAS; VALENTE, 2017.
[36] Esses aspectos são trabalhados por AGUILAR, 2009; MELLO, 2014 e SILVA, 2018.

nível, "falar a verdade ao poder", por meio dos espaços que lhe são franqueados na mídia ou nos palanques, junto ao público amplo ou às autoridades, para os leitores não especializados de um jornal ou junto aos *experts* reunidos em eventos acadêmicos.[37] Ainda que muitos dos sujeitos retratados na tese – e consequentemente nesses arquivos – já sejam idosos (e não visitem já há muitos anos uma aldeia ou comunidade), os registros atualizam uma presença seminal desses homens e mulheres em momentos-chave da luta por direitos e por maior visibilidade para diferentes lideranças e entidades dos movimentos indígenas. Uma forma de compromisso reafirmada mais tarde, às vezes na imprensa, outras em mandatos legislativos ou no desenho e execução de políticas públicas, a partir dos anos 1990. E, mais recentemente, nas apurações levadas à cabo pela Comissão Nacional da Verdade e seus braços regionais/locais, nas quais alguns atuaram como testemunhas ou como articuladores.

Esse "dever de memória" é o que nos permite verificar múltiplos esforços de construção de uma "autoimagem" do indigenismo religioso no Brasil, que longe de ser estanque, também tem se renovado – às vezes em confronto com a formatação mais técnica e apolítica de alguns órgãos; mas em alguns casos, também, em sentido contrário, como tentativa de manter um carisma institucional que resiste às pressões secularizantes/profissionalizantes dos dias atuais (cf. Rebollar, 2016 e Silveira, 2020). Transitar por esses arquivos, conviver com essas diferentes dinâmicas, fazer brotar daí uma rede de entrevistados foram os aspectos mais saborosos da pesquisa, porque permitiram tomar contato com diferentes histórias de vida e trajetórias pessoais que apenas leituras mais institucionais não permitem entrever. Como em qualquer etnografia, a momentos mais carregados, marcados pela atenção – como as entrevistas ou a consulta a documentação – alternaram-se conversar informais com quem chegava (e quase sempre estava de passagem rápida pelos locais), cafés que sempre rendiam indicações de novas pessoas que eu precisava (preciso ainda em muitos casos) conhecer e diálogos aparentemente desinteressados sobre temas variados que recortam o dia a dia de quem trabalha com a defesa dos direitos indígenas. Tudo isso me rendeu ótimos frutos e me ajudou a lidar de forma mais complexa com as questões nas quais me debrucei ao longo da pesquisa e na construção deste texto.

Assim, partir dos vários processos de arquivamento aqui investigados, busco apontar como forjam-se legados, capazes de associar os "princípios da ação política e as rea-

[37] SAID (2012) contém uma versão amadurecida das ideias já trabalhadas nas suas Conferências do Reith.

lizações que caracterizam a atuação pública" desses sujeitos a uma "herança social e política deixada às gerações futuras" (Heymann, 2005, p. 02). Como procuro demonstrar, eles se desdobram em um "investimento social por meio do qual uma determinada memória individual [ou coletiva] é tornada exemplar ou fundadora de um projeto (...), sendo, a partir de então, abstraída de sua conjuntura e assimilada à história". Sua produção e manutenção, carece, como igualmente evidenciado, da fundação de "lugares de memória dedicados a recuperá-lo" e seu sucesso está condicionado a "ação de sujeitos que expressem a 'necessidade' de recuperação desses legados", colocando-se como "porta-vozes do risco do esquecimento, da 'dívida' com a memória desses personagens, [e] da importância dessa recuperação para a 'memória nacional', categoria na qual cumpre incluir os legados e os objetos que os simbolizam" (idem, p. 03). Os trânsitos entre história do indigenismo e história indígena brasileira continuam sendo, ainda, um desafio de primeiro plano, não apenas na história e na antropologia, mas para as várias disciplinas das humanidades comprometidas com a descolonização e pluralização das vozes envolvidas nesse debate.

* * * * * * *

De forma a dar uma ampla percepção de todos os processos apresentados acima, os dois primeiros capítulos da tese têm um caráter mais contextual. E valem-se, portanto, da vasta bibliografia existente sobre o indigenismo, bem como de vários estudos que recuperam a atuação das igrejas cristãs no Brasil no período aqui abordado, o que também vale para a questão mais específica das missões religiosas entre os povos indígenas. O último, por sua vez, busca apreender como se cruzam memórias – através das histórias de vida dos indigenistas –, documentos e acervos que permitem recuperar e atualizar os legados desse indigenismo em uma sociedade nacional que, aparentemente, continua a ver com ressalvas a presença contemporânea dos indígenas na esfera pública (e suas lutas), sobretudo na medida em que crescem a sua visibilidade social e relevância política, mas também se ampliam sobremaneira as pressões do agronegócio sobre as terras indígenas e o que ainda restam de nossas florestas nativas.

O primeiro capítulo situa a discussão sobre indigenismo na interface entre a história e a antropologia, abrindo caminho para discutir, nas partes seguintes da tese, a formação e a memória do indigenismo religioso no Brasil ao longo da segunda metade do século XX. Nele, são explorados mais detidamente as dimensões conceituais do indigenismo e sua validade, na medida em que, para além de representar determinadas experi-

ências históricas – localizadas no espaço e no tempo –, essa categoria também formatou experiências e instituiu certos discursos e realidades. Para além dos modelos adotados pelo Estado, busco apontar a gestação do indigenismo alternativo (e suas variantes), bem como situar a "crise do indigenismo" em um contexto de maior protagonismo indígena, de atuação das Organizações Não-Governamentais e de criação de uma agenda socioambiental. Tento assinalar, ainda, as convergências entre "o fim da tutela" e a emergência dos estudos pós-coloniais/decoloniais. Eles apontam, de certo modo, para os dilemas da validação de todo um conjunto de reflexões e práticas do/sobre o indigenismo e para um futuro que parece continuar ainda em aberto, já que os indigenistas continuam atuando em várias agências e frentes de trabalho.

No segundo capítulo privilegio um olhar mais panorâmico acerca de como as Igrejas cristãs (católica e evangélicas) interagiram com as novas modalidades de indigenismo religioso no Brasil, a partir dos anos 1960. No campo católico, o Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965) teve um papel decisivo, não apenas pela promulgação do Decreto *Ad gente*s (*Para as nações*), sobre a atividade missionária, mas sobretudo porque um conjunto de questões ligadas aos povos indígenas e às chamadas áreas de missão começa a ganhar maior visibilidade. Segundo Memore Restori (2015), esse documento é fruto de muitos embates teológicos e repropõe as bases para a missão, assentadas agora não apenas sobre princípios doutrinais, mas também sobre uma leitura socioantropológica das realidades do "terceiro mundo", em especial das Américas e da África, e terá por isso grande repercussão nas encíclicas promulgadas posteriormente sobre o tema, bem como nos trabalhos das Conferências Episcopais continentais. Tanto no *Plano de Emergência* (1962) quanto no *Plano Pastoral de Conjunto* (1966), elaborados pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), os indígenas praticamente não apareciam, um quadro que se altera bastante até a II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, celebrada em 1968, em Medellín (na Colômbia), e depois em Puebla (1979) e Santo Domingo (1992).

Por meio de um conjunto relativamente grande de documentos, procuro demonstrar que essa preocupação da Igreja Católica não se resumia à "evangelização dos povos indígenas", mas avançava para um debate sobre as várias questões que colocavam em risco a vida e a cultura de comunidades e etnias inteiras. Notícias e relatórios sobre encontros de grupos especializados em Pastoral Indigenista vão se tornando comuns nos *Comunicados Mensais* da CNBB e em registros da atuação de padres e bispos em áreas de fron-

teira e expansão, até que começam a surgir agências e/ou órgãos especializados, como a OPAN e o CIMI, sustentando novos discursos e práticas de missionamento, bastante críticos aos modelos tradicionais de aldeamento, redução, catequese, conversão e internato (Suess, 1985).[38] Ao longo dos anos 1970, sobretudo nos setores mais alinhados à Teologia da Libertação (Andreo, 2013), surgem também arrojados debates de missiologia – uma disciplina que foi se refazendo desde o trabalho dos jesuítas e que se apresenta como especialização/campo de formação dos indigenistas católicos na segunda metade do século XX – e até mesmo a aposta na produção de uma Teologia Índia/Indígena.[39] De igual modo, a violação dos direitos ao território e à autodeterminação, tal como as diferentes posturas da Igreja ao longo dos mais de 500 anos de presença no Brasil passam a figurar em eventos (como a Semana do Índio e a Campanha da Fraternidade)[40] e nas publicações do episcopado nacional.

Também nos ambientes protestantes/evangélicos surgem iniciavas de revisão dos modelos tradicionais de missão e que estão na gênese de trabalhos de informação fortemente marcados por uma perspectiva ecumênica – como o exercido pelo CEDI, e de reflexão teológica e de reorganização do trabalho junto a indígenas, com destaque para a atuação dos luteranos e metodistas, por meio, respectivamente, do Conselho de Missão entre os Índios (COMIN) e Grupo de Trabalho Missionário Evangélico (GTME).[41] Projetos importantes que merecem ser melhor historicizados, inclusive como contrapontos a outras tantas ações missionárias fundamentalistas – muitas das quais ainda atuantes –, contra as quais gerações de antropólogos (e outros pesquisadores) se posicionaram e para as quais a mídia tem historicamente dado grande destaque.

---

[38] É possível observar os detalhes dessa crítica nos documentos compilados por PREZIA (2003) e na retrospectiva proposta pelo próprio CIMI (2012). Uma análise bastante detalhada desse processo nos é dada por RUFINO, 2002.

[39] Desde os anos 1980 multiplicam-se pelo continente os encontros de Teologia Índia. Dois panoramas do que resultou desses encontros, às vezes com caráter mais nacional, outras vezes com um propósito de abarcar diferentes realidades latino-americanas estão em SUESS (*et al.*), 1998 e HERNÁNDEZ, 2000. Uma leitura sistemática do próprio desenvolvimento da missiologia no campo católico está em SUESS, 2015.

[40] As Semanas do Índio já eram realizadas em dioceses com a Pastoral Indigenista organizada desde os anos 1970. Mas a partir de 1982, a CNBB passa a produzir materiais de caráter mais geral, "para todas as dioceses e prelazias, mesmo aquelas onde não vivem mais povos indígenas" (CNBB, 1982, p. 03). Mas a primeira Campanha da Fraternidade com tema direcionado aos povos indígenas acontece apenas em 2002. O lema adotado, na ocasião, foi: Por uma terra sem males (CNBB, 2002).

[41] O trabalho realizado pelo COMIN está parcialmente analisado em algumas publicações (cf. ZWETSCH, 1992 e KOCH, 1999). Já sobre o GTME há ainda poucas publicações. No entanto, o acervo produzido ao longo do trabalho e sistematizado por Graciela Chamorro foi todo doado para a Universidade Federal de Grande Dourados e encontra-se digitalizado no Centro de Documentação da UFGD.

O terceiro capítulo é dedicado a discutir os legados, e, consequentemente, as memórias, *archivos* e autoimagens dos indigenistas religiosos no Brasil. Trata-se, como indicamos, de pessoas e grupos que, na maioria dos casos, mantiveram-se atuantes na esfera pública em defesa das causas indígenas, muito embora possam eventualmente ter-se distanciado das instituições nas quais atuaram no passado. Suas recordações não estão, portanto, descoladas de um esforço de legitimação ou de construção de um legado, que estabelece fortes vínculos entre passado e presente e que, de certa forma, está legitimado por um conjunto de documentos e de testemunhas-chave. Aqui, abordo as histórias de vida dos indigenistas e colaboradores que tenho entrevistado, bem como destaco a função de seus acervos pessoais em relação às memórias institucionais produzidas, às vezes por eles mesmos, para a OPAN, o CIMI e o CEDI/ISA. Também procuro debater brevemente os fatores geracionais envolvidos na construção tanto da sua atuação quanto na construção de uma memória desse período de maior militância em suas vidas.

Para além de um perfil dos sujeitos e dos acervos, caberia ainda analisar a ampla produção bibliográfica desse indigenismo religioso, o que não foi possível no tempo da pesquisa e no espaço da tese. Mas sabemos que seus impactos sobre a formatação de identidades institucionais é grande, uma vez que parecem ter gravitado, inclusive, em torno do papel que esse indigenismo atribuía a si na produção de radiografias sobre a situação dos indígenas em risco e na denúncia das iniquidades e crimes cometidos pelas agências de Estado ou por grupos empresariais interessados em atuar nas terras indígenas e seus entornos. Se em um primeiro momento cada grupo produziu seus boletins e informativos internos, de forma artesanal (a exemplo do *Boletim Macaxeira*, da OPAN ou do *Boletim do CIMI*), surgiram mais tarde jornais e revistas de circulação bastante mais ampliada – como o *Porantim* e *O Mensageiro* – bem como um vasto leque de impressos capazes de subsidiar setores laicos da sociedade nacional sobre a história, a cultura e os direitos dos povos indígenas. São relatórios e dossiês, memória de eventos, comemorações de aniversário das instituições e cartilhas sobre legislação indigenista, educação escolar indígena ou saúde indígena. Em todas elas se plasmam autoimagens do indigenismo religioso e com elas se reforçam e justificam seus legados – tanto em sua dimensão mais pública e, consequentemente, política, quanto em seu aspecto mais individual, memorial "materializado em arquivos, peças e toda sorte de registros que remetam à figura e atuação do personagem, que passa a ser objeto de ações de preservação e divulgação, por meio das

quais, por sua vez, o legado substantivo atribuído ao personagem é constantemente atualizado e ressignificado" (Heymann, 2005, p. 02).

Na conclusão, aponto para o *futuro-passado* do "indigenismo religioso" em nosso país, ou seja, a forma pela qual os seus projetos foram se atualizando e se acomodando às mudanças políticas, sociais e eclesiais ocorridas no Brasil das últimas décadas. Repercutindo a discussão apresentada ao longo da tese, indico as pautas atuais e onde estão os indigenistas religiosos hoje (?). Da mesma forma, busco pensar como sua militância se conjugou e foi reconhecida (ou não) pela antropologia acadêmica, por meio de uma breve reflexão sobre como são lidas hoje, nas Universidades, essas instituições e seus trabalhos. Abordo, ainda, os choques mais ou menos permanentes dessas instituições com o Estado e o capital e como essa relação se desdobra em publicações como os *relatórios da violência contra povos indígenas* ou durante os trabalhos da Comissão Nacional da Verdade (que em função da mobilização de diversos setores da sociedade foi levada a dedicar um capítulo específico aos indígenas).[42] Também tento discutir como esse percurso foi marcado por uma secularização parcial das instituições, que deixaram de ter na missão religiosa seu caráter mais estruturante. Algumas delas, chegaram mesmo a alterar seus nomes, em um claro esforço de desvincular-se de Igrejas ou credos, como no caso da OPAN, que passou de Operação Anchieta[43] para Operação Amazônia Nativa (mantendo a mesma sigla) ou do Instituto Socioambiental (ISA), que se desvinculou, aos poucos, de um complexo de instituições que permaneceram ligadas à profissões de fé religiosas.

[42] Tais tensões perpassam, de certa forma, toda a parte dedicada aos indígenas no Relatório da CNV (cf. BRASIL, 2014).

[43] Uma homenagem ao jesuíta espanhol José de Anchieta (1534-1597), considerado pela historiografia mais tradicional como "Apóstolo do Brasil" – "pai bondoso de índios e mestiços" (cf. MOTTA, 2000, p. 28), por sua ação de catequização no litoral do que atualmente corresponde aos estados de São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo. Anchieta foi beatificado nos anos 1980, pelo papa João Paulo II e canonizado, já no pontificado de Francisco, em 2014.

Capítulo 1
O Indigenismo, ainda um conceito chave...

De acordo com diversos autores latino-americanos, o indigenismo constituiu um importante movimento cultural e político do século XX voltado para a defesa das populações indígenas do continente. Trata-se, nessa chave de leitura, de uma "ideologia" – ou de "um amplo movimento cultural (...) com impactos nos campos literário, artístico, filosófico e político" (Verdum, 2018, p. 44) – mobilizado em sua maioria por não-indígenas para *falar de* e *atuar sobre* as populações nativas, que está inserido em um processo de revisão dos empreendimentos coloniais em contextos nos quais os países desenhavam novos projetos de desenvolvimento em um ambiente republicano, alimentado pelos ideais de progresso e democracia (ver Gagliardi, 1989).

Na maioria dos casos, o indigenismo sucede a romantização dos nativos, característica da segunda metade do século XIX, enseja um conjunto de políticas de proteção a essas populações por parte do Estado e, às vezes, se desdobra em novas estéticas indoamericanas, mestiças e até mesmo revolucionárias (cf. Bengoa, 2007). Isto pode ser verificado em diferentes países latino-americanos entre 1910 e as décadas de 1960-70, quando a restituição da voz aos nativos e os movimentos (pan)indígenas organizados dão origem a uma crise/declínio do indigenismo (Cardoso de Oliveira, 1988), que passa a ser tratado como elemento residual na antropologia, sobretudo nos ambientes acadêmicos e em contexto de desenvolvimento dos modelos atuais de pós-graduação.

Esse, entre outros motivos, fez com que as abordagens "críticas" da antropologia tendessem a deixar de lado os estudos sobre o indigenismo, muito embora, do ponto de vista prático, as agências indigenistas tenham não apenas se mantido, mas se renovado. No caso brasileiro, aos dois órgãos governamentais – o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967) e Fundação Nacional do Índio (a partir de 1967) – foram acrescidos diferentes órgãos de indigenismos religiosos e, mais tarde, acadêmicos, das Organizações Não-Governamentais (ONGs), dos ambientalistas, etc. (cf. Ramos, 1999a, 1990b, 1995, 2009, 2011a). Alguns deles têm merecido instigantes dissertações e teses, enquanto outros, co-

mo aqueles provenientes das Igrejas ou de espaços ecumênicos, são muito pouco abordados na literatura especializada, seja no campo da antropologia ou da história. Mesmo as memórias desse indigenismo "alternativo" (cf. Rebollar, 2016) permanecem pouco sistematizadas e apenas parcialmente disponíveis, o que contrasta tanto com as memórias/histórias do indigenismo oficial quanto com sua importância na defesa da autodeterminação dos povos e de seus direitos à terra e à cultura – lutas que opõem esses militantes às políticas de desenvolvimento patrocinadas pelo Estado desde a ditadura civil-militar e que continuam a ecoar até os dias atuais – com destaque para o engajamento desses grupos/entidades em assegurar direitos aos povos indígenas durante a Constituinte e, mais recentemente, na implementação de políticas de justiça de transição, viabilizadas por meio da Comissão Nacional da Verdade (Zelic, 2017; CNV, 2014).

Mas como abordar um conceito ao mesmo tempo tão amplo e instrumentalmente utilizado por diferentes sujeitos e grupos? Uma resposta minimamente coerente precisa levar em consideração algumas lições que nos têm sido fornecidas pela história dos conceitos e pela história intelectual (Koselleck, 2006; Dosse, 2007b), tanto quanto por uma sociologia e antropologia que têm se dedicado ao Estado e suas políticas (Bourdieu, 2014; Souza Lima, 2012). Nesse sentido, o giro linguístico da segunda metade do século XX trouxe de volta ao campo das ciências humanas e sociais uma acurada reflexão sobre os papéis da linguagem e suas intersecções com os muitos campos da vida, fazendo notar que, embora possa haver estratos de experiência que se subtraem da comprovação linguística, nenhum acontecimento, rememoração ou comunicação do que se passa no mundo da vida e, portanto, da história, "é possível sem atos de linguagem" (Koselleck, 2006, p. 267). Logo, ainda que o vivido e sua apreensão linguística nem sempre coincidam, uma instância não pode existir sem a outra, o que nos têm levado a observar, de forma cada vez mais atenta, como determinados conceitos servem para reunir experiências e enfeixar expectativas de homens e mulheres situados em determinados tempos e espaços.

Na perspectiva desenhada por Reinhardt Koselleck (2006), os conceitos, "sobretudo os políticos e sociais", não devem ser "tratados como meros epifenômenos da assim chamada história real". Antes, pelo contrário, "foram cunhados para apreender os elementos e as forças da história (...) e possuem um modo de ser próprio, a partir do qual influem sobre as diversas situações e acontecimentos, ou a elas reagem" (idem, p. 268). Dito de outra forma, servem para designar "unidades de ação, mas também para caracte-

rizá-las e criá-las. Não apenas indicam, mas também constituem grupos políticos e sociais" (idem, p. 192) e não apenas refletem, mas suscitam realidades – o que nos parece ser exatamente o caso do "indigenismo" (Portela, 2011).

Nas leituras mais genealógicas, esse conceito é engendrado por algumas concepções e, ao mesmo tempo, dá origem a determinadas práticas das sociedades nacionais em relação aos seus povos originários. Surge, pois, no contexto de emergência das próprias nações como "comunidades imaginadas" (na perspectiva de Benedict Anderson, 1991) – formatadas ideologicamente ao longo do oitocentos. Como observa Maria Regina Celestino de Almeida (2007), mesmo antes, no século XVIII, as reformas pombalinas e bourbônicas, "fortemente marcadas pelas ideia de civilização, tão cara ao Iluminismo", já haviam lançado as bases para políticas assimilacionistas, que tinham por finalidade "envolver as aldeias e os índios nas sociedades coloniais", tornando-os "produtivos e mais diretamente inseridos nos mercados" (Almeida, 2007, p. 196). Surgiram, então, novas legislações e políticas para regular o acesso à mão de obra indígena e à exploração das terras comunitárias – essa última, uma questão nova, que se impunha nas frentes de expansão e nas áreas de fronteira no pós-independência e que reacendia, entre as elites intelectuais mais do que nas zonas de conflito, o debate sobre os métodos mais adequados para "amansar e civilizar" os "índios bravos" que emergiam como obstáculos para o avanço sobre os "sertões", havendo alguns adeptos da brandura e outros da violência, advogados da instrução religiosa e outros da catequese laica (Cunha, 2012, p. 57).

No cerne desses debates estava também a dificuldade de definir com um pouco mais de precisão os critérios de indianidade e as relações que esses povos haviam historicamente estabelecido com a sociedade envolvente em áreas de contato. Conforme Guillermo Bonfil Batalla (1972, p. 111), reduzida à categoria colonial de "outro" – "um ser plural e uniforme: o índio/os índios" – essa população se torna alvo de uma política específica.

> Sua condição resultava, dentro dessa nova perspectiva, de uma questão de gradação [em uma escala evolutiva]. Os índios estavam pior equipados que outros grupos para a convivência dentro da sociedade dominante, do que resultavam como o setor mais explorado; sua identidade se identificava com um núcleo de costumes rústicos e com o atraso; e era algo que se podia e devia eliminar (Batalla, 1972, p. 109, tradução livre).

E os projetos, no mais das vezes, "negavam qualquer legitimidade à perspectiva histórica dos próprios indígenas (quando não se negava enfaticamente sua existência e a possibilidade mesma de que existisse ali um projeto)". Naturalizava-se, assim, a ideia de que "os setores dominantes da sociedade latino-americana tinham o direito (ou a obrigação: nisso a diferença não importa muito) de atuar sobre os povos indígenas para produzir transformações em suas culturas que os colocassem em uma situação melhor". O que se nomeia como "melhor", porém, era e continua sendo "motivo de muitas controvérsias" (Batalla, 1990, p. 190, tradução livre).

Dessa forma, segundo Margarita Nolasco Armas (1981, p. 69), as respostas aos anseios por uniformidade e incorporação dos "índios" aos projetos de desenvolvimento nacionais variaram não apenas de um país para outro, mas também "de acordo com o ponto de vista selecionado na análise do problema e com a corrente filosófico-política dentro da qual os dados são [têm sido] analisados". Alguns grupos, inclusive, lograram grande sucesso na proposição de políticas oficiais ou mesmo de ações que visassem resolver os "problemas indígenas", como ocorreu no México a partir dos anos 1940 (Beltrán, 1976). Por meio de reuniões e congressos, através de órgãos de Estado e publicações, um conjunto de "profissionais a serviço dos assuntos indígenas" (tal como define Alejandro Marroquin, 1972) lançaram as bases de um projeto integracionista, transportado, mais tarde, para todo o continente, permeando "o discurso de agências internacionais de 'cooperação técnica', que viam ali um gancho para desenvolver e introduzir políticas modernizadoras das áreas rurais na América Latina" (Verdum, 2018, p. 53). Um modelo que colocava em contato os saberes acadêmicos da universidade (através de uma antropologia aplicada), o universalismo de categorias como direitos humanos e cidadania e as crescentes demandas étnicas provenientes dos movimentos indígenas (Stavenhagen, 2008, 2010; Ramos, 1990b), conforme busco apresentar adiante.

1.1. Governo *dos outros*, biopolítica e humanismo

A base desses processos continuou sendo por muito tempo, ainda, a definição de um poder tutelar, baseado na ideia de "inexorabilidade do progresso e no fim das sociedades indígenas" (Cunha, 2012, p. 60), que acabariam absorvidas pela nação. Conforme Bonfil Batalla destacou em diversos trabalhos, quando não impunham o genocídio, essas políticas imprimiam no horizonte "alcançar o total desaparecimento do índio", seja através do uso da força ou de sua "administração paternal" (Batalla, 1981, p. 43). Para tanto,

recorria-se a um expediente muito similar ao utilizado desde o início do processo de colonização: na América Latina isso significava "cristianizar, castellanizar, occidentalizar" (Franch, 1990, p. 12); no Brasil impunha "aldear os índios, ou seja, reuni-los e sedentarizá-los sob o governo missionário ou leigo" – práticas iniciadas no século XVI e que se reinventavam de acordo com "conveniências várias: não só se os retirava ou confinava em parcelas de regiões disputadas por frentes pastoris e agrícolas, mas se os levava também para onde se achava seriam uteis" (Cunha, 2012, p. 76).

Segundo Antônio Carlos de Souza Lima (2012, p. 806), concepções e práticas que se estendem, desde os primeiros momentos da conquista e que se enraízam nos "estoques simbólicos e repertórios de ações mais amplos dos agentes do Estado" brasileiro, como continuidade da empreitada colonial lusitana, do mesmo modo como no caso espanhol. Para esse autor, "a ideia de tutela implementada pelo regime republicano", já em inícios do século XX, "não é a mesma que a do período imperial ou colonial, nem é aquela que permanece em atos, posturas, normas ainda hoje, mas (...) ela tampouco pode ser explicada sem o recurso a uma história apreensível apenas na longa duração" (idem). E é nessa chave de leitura que o indigenismo pode ser pensado como uma *tradição de conhecimento*, ou seja, como um "conjunto de saberes integrados e reproduzidos no interior de modelos comuns de interação" e "objetivados no interior dos dispositivos de poder e das codificações escritas que pretendem submeter e definir, classificar e hierarquizar, reagrupar e localizar os povos colonizados" (Souza Lima, 2006, p. 198, grifos no original).

No México, caso mais paradigmático, assim como em outros países latino-americanos com grandes contingentes indígenas, esse conjunto de saberes e modos de exercício do poder oriundos do Estado receberam a colaboração direta de antropólogos empenhados no "exercício concreto de funções, na criação de canais de comunicação entre os diferentes indigenismos" e as políticas oficiais dos governos e "na estruturação de um aparato político-administrativo transnacional" (Verdum, 2018, p. 57) que, a partir dos anos 1950, chega a praticamente todo o continente (ver Marroquin, 1972). No caso brasileiro, esse formato de indigenismo não apenas demora a se firmar, como é descontextualizado, abarcando amplamente elementos de uma outra "tradição": o sertanismo, caracterizado por antigas "formas de desbravar espaços geográficos incógnitos e de submeter as populações a eles autóctones". Essa categoria era utilizada "pelos portugueses para designar as práticas de exploração das conquistas em contextos variados do mundo colonial lusitano (...) e, seria, no Brasil, em parte subsumida a um imaginário nacional constituído a partir

do estado de São Paulo no século XIX, e eufemizado no termo bandeirantismo" (Souza Lima, 2001, p. 04). Missionários e bandeirantes, mais tarde também os militares, passaram, então, a frequentar na história oficial o rol dos "heróis da pátria", colocando em estreita continuidade os "procedimentos da tecnologia pastoral" (cf. Aguiar, 2012, p. 65) e as ações do Estado no governo desses *outros*.[44]

Não à toa, desde muito cedo esses empreendimentos caminharam juntos, de modo que na Amazônia, como em outros lugares do país, os aldeamentos onde se ministrava a catequese prescindiam, não raro, de soldados que impunham uma "paz armada, dado o temor diante do grande número de índios aldeados" (Henrique, 2018, p. 32), tendo muitos deles sido incrementados posteriormente por fortificações militares. Os discursos de louvação desse modelo se estendem de um século a outro, pelo menos até as primeiras décadas da República. De início, apontando, segundo Patrícia Melo Sampaio (2012, p. 65) como o número de índios reduzidos configurava-se um "bom indicador da eficácia do projeto de transformar gentios em vassalos uteis (bem entendido, trabalhadores aplicados e pagantes de dízimos, a bem da felicidade geral do Estado)", depois enquadrando a missão religiosa "como um ramo do serviço público" (Henrique, 2018, p. 55) ou como a melhor forma de educar "*índio embrutecido no mato*" (Mattos, 2011, p. 158, grifo no original).

Essa continuidade pode ser lida a partir dos diversos trabalhos de Michel Foucault que tematizam os diferentes modos de objetivação através dos quais o Estado produz a si próprio como instância legítima de governamentalidade, por meio de formas de saber-poder capazes de fazer "crer, pensar, agir de determinadas maneiras sobre a vida e sobre as condições tidas como naturais" (Aguiar, 2012, p. 60).[45] Como esse autor demonstrou à exaustão, para bem governar, é necessário antes impor uma razão (*ratio*) que dá sentido a "instituições, procedimentos, análises e reflexões, cálculos e táticas que permitem exercer esta forma bastante específica e complexa de poder, que tem por alvo a população" (Foucault, 1979, p. 171). Conforme ressalta Judith Revel (2005, p. 55), já não se trata mais de poderes disciplinares atuando sobre sujeitos ou mesmo sobre a soma dos sujeitos de um território, mas da "gestão política global da vida dos indivíduos (biopolítica)". Uma

[44] Conforme observou Souza Lima (2016, p. 241) na medida em que os indígenas passavam de catecúmenos e súditos para a categoria de "cidadãos brasileiros, parte de um povo que se pudesse exibir como civilizado e ocupante da vastidão encompassada nos mapas", os militares foram assumindo o status de "leigos" capazes de "suportar as agruras dos sertões, mas também [com] a abnegação, a brandura e a bondade do *missionário*" (grifo no original).

[45] A leitura de Pierre Bourdieu (2014) *Sobre o Estado* também foi bastante importante para a minha análise, já que ele trabalha na mesma chave de leitura e busca explorar eventuais lacunas deixadas por Foucault.

modalidade de poder que pesa sobremaneira sobre as populações indígenas, já que elas passam a ser alvo recorrente dos interesses do Estado a partir do oitocentos. No conjunto, esses discursos e ações ora retomam ora reelaboram uma "imagética do índio" que, via de regra, se baseia em uma proposta humanista/humanitária e, como tal, em uma projeção ou uma distorção/desvio do desejo indígena frente à nação,[46] como se aquilo a que o Estado se propõe correspondesse ao melhor ou ao desejado pelas populações nativas, historicamente silenciadas.

1.2. Do indianismo ao indigenismo

Um dos documentos que está na base desse processo ambíguo de visibilização e apagamento do indígena durante o século XIX é o "famoso texto *Apontamentos para a Civilização dos Índios Bravos do Império do Brasil*, escrito por José Bonifácio de Andrade e Silva" (Oliveira, 2016, p. 80). Nele consta a sua "discordância quanto à aplicação da 'guerra justa' no relacionamento do Estado com as populações autóctones", bem como críticas aos métodos violentos que vinham sendo aplicados aos nativos. O "patriarca da independência", sugeria, ao contrário, que a "a estratégia de construção do País exigia que se atraísse os índios com justiça e brandura, pois ele acreditava serem em tudo 'capazes de civilização'" (idem). Nisso, ele também se distanciava do "paradigma Tupi-Tapuia", recorrentes no indigenismo colonial português (Mattos, 2011, p. 158), bem como da imagem negativa dos indígenas cunhada por missionários e cronistas. Bonifácio não via os indígenas "nem como habitantes de um possível paraíso terrenal, nem como portadores de uma natural propensão para o pecado e o mal. Na sua visão, 'o homem primitivo (...) é um mero autômato, cujas molas podem ser postas em ação pelo exemplo, educação e benefícios'" (Oliveira, 2016, p. 81).

Aclamados, mas nunca incluídos na Constituição, esses *apontamentos* acabam por figurar, para Almeida (2007, p. 200), como um indicador de como a questão passaria a ser tratada no período e da forma pela qual os nativos seriam inseridos na história nacional: exaltando os antepassados enquanto se apagava "a identidade e as demandas dos índios coevos". O que para João Pacheco de Oliveira (2016) tem a função de criar, ao mesmo tempo, uma memória (fincada no passado, no acaso e no exotismo) e empreender um paulatino esquecimento dos povos indígenas reais, mergulhados em uma situação histórica profundamente adversa, como a imposta pelo Regulamento das Missões (1845) e

[46] Um panorama sobre o papel do humanismo e a sua crítica na atualidade está em SAID, 2007.

pela Lei de Terras (1850). Alfredo Bosi identifica aliás, esse contexto como sendo aquele "em que vicejou o indianismo", mas em que, por outro lado, "correspondia a uma sólida hegemonia dos conservadores na vida política e no parlamento, bloqueando a discussão sobre a questão servil" (*apud* Oliveira, 2016, p. 90), entre outras tantas que diziam respeito a precarização das condições de vida dos indígenas. "A construção de uma galeria de personagens indígenas (reais ou ficcionais) descritos sempre positivamente, remetidos apenas ao passado, nunca à contemporaneidade, irá ter [assim] um correlato em processos sociais em curso especialmente durante o Segundo Reinado" (idem). A nova nobreza que surgia buscava identificar-se não mais com os "títulos e nomes (familiares e individuais)" que remetiam às casas dinásticas europeias e, para tanto, recuperavam até mesmo "a toponímia do País, bem como palavras e nomes de nações indígenas" (idem).

Ampliando o olhar para a América Latina, Verdum (2018, p. 44) nota que esse movimento se coaduna com "um ambiente cultural forjado em grande medida por setores intelectualizados das elites regionais urbanizadas, que buscavam criar uma personalidade coletiva própria e diferenciada dos valores e princípios de racionalidade originários e importados do Velho Mundo". Vicejava então no continente um forte sentimento de rejeição à Portugal e Espanha (iberofobia), que empurrava, por um lado "a um retorno ao passado", para o qual "o patrimônio histórico americano dispõe de farto material" (Queiroz, 1962, p. 42). Nos países de colonização espanhola, Maria José de Queiroz (1962) identifica um conjunto mais ou menos constante de características, como o "apelo à ação", a "consideração do novo índio", a produção de uma "memória tirânica da opressão" e até mesmo, em alguns casos, certo sentimento de vingança. Surgem também a gratidão às gerações anteriores de "insipientes indigenistas" (como Bartolomé de Las Casas, que segue louvado até os dias atuais) e a exaltação dos heróis libertadores (que se juntam à ideia de "unidade americana" e aos ideais da Revolução Francesa instrumentalizados nos processos de emancipação nacional). Tudo canalizado para "transformar o índio em uma questão literária" e até mesmo visual, produzindo uma "ética idealista de sentido estético. O Bom e o Belo confundem-se" e, nesse mesmo diapasão "o herói romântico mira-se nesse espelho. O estado de pureza a que aspira, apenas o selvagem o conhece. Conferiu-lhe a natureza os melhores dons: beleza e bondade" (idem, p. 55).

Do mesmo modo, no Brasil, "as teorias rousseaunianas concorrem para criar um clima de simpatia" ao vínculo com a natureza e os "silvícolas" passam a ser representados como símbolos de uma "nação jovem e não puramente europeia" (Oliveira, 2018, p. 85). Nas palavras de Queiroz (1962, p. 89) "esse é o indianismo que o Brasil conheceu: índio

como espetáculo, personagem de lendas e tradições nas quais se cultua o 'bom selvagem'; ou índio utilizado como instrumento de luta na afirmação da nacionalidade, para expressar seus sentimentos anti-lusitanos". Na pena dos letrados *engagés*, depois através dos artistas plásticos, cunham-se *tropos* que passam a figurar no imaginário nacional, como a nobreza pretérita dos indígenas (figurando sempre no passado e nunca no presente), a morte gloriosa e edificante dos bravos guerreiros (com a correspondente exaltação da coragem e da honra como valores sociais), certa exterioridade dos povos originários com relação à fundação do país, "figurados apenas como eventuais testemunhas da formação da nação, não como seus protagonistas" (Oliveira, 2018, p. 96),[47] além do desfecho trágico ou "quase vegetal do indígena", que se funde com a natureza enquanto os colonizadores empreendem sua obra de civilização.

No Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e nos Museus Etnográficos[48] essa visão idílica se chocava com outras, mais negativas e pragmáticas. Embora ainda repercutissem os conceitos da teoria humanista de Rousseau, o conceito de *raça* passou a ser progressivamente inserido no debate que, de modo geral, asseverava a inferioridade dos "aborígenes americanos", tomados como fósseis vivos, atrasados, "a base de uma pirâmide humana concebida nos moldes evolucionistas" (Schwarcz, 1993, p. 100). A antropologia/etnologia praticadas ainda eram bastante vinculadas às ciências naturais, mas já figuravam com alguma centralidade na produção acadêmica e repercutiam nos debates políticos e na opinião pública. Conforme levantamento realizado por Lilia Schwarcz, cerca de 20% dos artigos (30 de 133) publicados na *Revista Archivos do Museu Nacional* podem ser enquadrados no campo da antropologia e da arqueologia; na Revista do IHGB, eles somam aproximadamente 5% e a maioria se debruça sobre os indígenas, tomados como elementos residuais de nossa formação social.[49] Compondo a "mescla" que "a vontade da Providência Divina predestinou ao Brasil", a visão que predominava era a de que os

[47] João Pacheco de Oliveira (2018, p. 97) menciona a retomada da Carta de Pero Vaz de Caminha e a construção da Primeira Missa do Brasil, de Victor Meireles (1860) como paradigmáticos desse processo. Em ambas, "os indígenas não são de fato atores efetivos, nem testemunhas por si mesmas válidas ou fidedignas. Se não estão inteiramente ausentes, nem são tratados como oponentes, isso não lhes dá a condição de partícipes desse processo, investidos, portanto, de obrigações e direitos".

[48] Souza Lima (1989) discute mais amplamente a função dos Museus de História natural na construção do indigenismo, apontando os pontos de interseção entre o campo acadêmico e o campo político, bem como os intercâmbios que se estabelecem entre diferentes agentes e agências (etnógrafos, jornalistas, "propagandistas", engenheiros-militares, juristas e políticos).

[49] Dados das últimas décadas do oitocentos e das primeiras décadas do século XX. Para mais detalhes ver SCHWARCZ, 1993, p. 106.

indígenas podiam ser "aperfeiçoados", de modo a "galgar os degraus da civilização" até serem incorporados pelo "sangue português, como um poderoso rio que deverá absorver pequenos confluentes", conforme as expressões de Von Martius (1956, p. 443). Já Adolfo Varnhagem, autor de nossa primeira história oficial, opunha-se de modo ainda mais evidente à perspectiva romântica. Via a colonização com redenção (ou expiação dos pecados dos que habitavam originalmente a terra) e a mestiçagem como um fato consolidado da colonização, cujo resultado seria o inevitável branqueamento dos brasileiros. Em um quadro mais geral, os debates encaminhavam para certo consenso

> quanto à necessidade de integração dos grupos indígenas, particularmente no momento em que a questão nacional é prioritária, e na medida em que o problema racial coloca sérias questões a um projeto que se pretenda minimamente integrador; [na] defesa do comércio e da educação como meios a serem priorizados no contato com as populações indígenas; [e na] destinação de um papel central ao Estado que, embora não alijando as ordens religiosas desta empresa, deveria preservar seu espaço de controle sobre o desenvolvimento do trabalho (Guimarães, 1988, p. 22).

A partir do final do Império e, sobretudo, com o advento da República, sucede ao indianismo uma outra retórica, menos presa "às considerações estéticas, ao exotismo, ao espetáculo. Indaga pelo homem. Nem mito, nem símbolo nem heróis", mas o índio tal "como ele é" – não como "expressão literária, mas como gravíssima questão de raiz histórica e social". Segundo Queiroz (1962, p. 42), ao poema e ao romance sobrepõe-se agora "os jornais, panfletos, folhetos e outras manifestações impressas" e a indagação sobre qual o lugar do indígena no novo regime (?). Firma-se então o indigenismo, que pode ser tomado, assim, como um "campo semântico ampliado" que se fortalece nessa transição de regimes e imaginários políticos. Com ele, emerge um "conjunto de ideias, mas também de práticas, programas e projetos" que comportam tanto a "definição do que seja o *índio*" quanto dos métodos de tratamento das populações nativas no seu processo de incorporação à sociedade nacional (Mattos, 2011, p. 157).

1.3. Indigenismo de Estado

No caso brasileiro, o Marechal Cândido Rondon acaba por despontar, na opinião de vários analistas, como sendo o promotor do "primeiro discurso moderno sobre os indígenas" (Bengoa, 2007, p. 206). Sob inspiração do positivismo comteano e das noções de

progresso vigentes na Primeira República, e embalado no debate das sociedades científicas e filantrópicas da época, seu apelo sensibilizou setores importantes das elites urbanas e da opinião pública para a "causa indígena", através de um "programa de denúncia e autoafirmação" (idem) em um contexto de muitos choques entre colonos e indígenas nas novas fronteiras abertas para a exploração agrícola. Encarregado de implantar linhas telegráficas e de "realizar uma série de expedições militares e científicas no interior do país" (cf. Davis, 1978, p. 25), Rondon e sua equipe acabaram por fornecer à sociedade nacional novas figurações do que eram os "sertões", para o que lançaram mão de todos os recursos disponíveis na época, "como a fotografia, textos, relatórios, conferências e mapas num esforço de mediar, de apresentar o interior, com suas paisagens, seus limites, sua topografia e sua população às elites urbanas" (Libânio; Freire, 2011, p. 169).

Através de uma ação humanista, propunha-se a atração dos indígenas para um contato pacífico e duradouro com os colonos, baseado na introdução de "novas necessidades culturais" e na demonstração das "vantagens da civilização" aos índios – "sem o concurso de armas" (idem). Mas como bem destaca Souza Lima (2012, p. 801), isso implicava, por outro lado, em formas de controle crescente sobre essas populações e no aprimoramento do exercício da tutela, agora subsumido em uma agência "que se propõe a ter abrangência nacional" e a constituir uma "malha administrativa por todo o mapa político do país. Sua função ao mesmo tempo é estratégica e tática" e, nela, "a matriz militar da guerra de conquista está sempre presente no plano retórico". Para além da eloquência altruísta, "trata-se de sedentarizar povos errantes, vencendo-lhes a resistência em se fixarem em lugares definidos pela administração, ou de capturar para esta rede de agências de governo outros povos com longo tempo de interação com o conquistador" (idem, p. 802). Com isso, criam-se "territórios para e pela função de administrá-los" e dispositivos pelos quais se pode "rotular genericamente [essas] coletividades, adscrevendo-as a espaços e práticas supostamente distintos", uma vez que elas estarão, a partir de então, inseridas "num sistema codificado de atribuições positivas e negativas – um *status* portanto – parte de um mecanismo imaginado como de governo" (idem).

1.3.1. SPI

A finalidade do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), instituído em 1910, extrapolava, assim, as funções de "proteção e vigilância", amplamente divulgadas como princípios norteadores da ação de Rondon. O

novo órgão estava inscrito em um conjunto de propostas do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio (MAIC) para "incorporar novas áreas à economia brasileira" e, na medida do possível, "os próprios índios como mão-de-obra" assalariada (Bigio, 2000, p. 26). Os encaminhamentos dados no sentido de situar "os indígenas em um sistema de estratificação de direitos civis e políticos pré-definidos" e o esforço para "manter os militares enquanto gestores do processo de sua aplicação", já indicavam para Souza Lima (2011, p. 209) os vínculos entre a proteção e o controle/construção das fronteiras.

Após as primeiras experiências, "a colonização induzida por *nacionais*" e a regulamentação das formas de trabalho saem do escopo do que passa a ser apenas o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), cuja atribuição imediata passava a ser o contato e a pacificação dos "grupos indígenas que resistiam armados à invasão dos seus territórios. Com isso, pretendia-se evitar o extermínio desses povos, bem como tornar possível a punição dos atos contra ele praticados" (Gagliardi, 1989, p. 253). Alguns fatores parecem ter sido decisivos para o sucesso dessa empreitada inicial, como a experiência acumulada pela equipe ao longo dos anos da Comissão de Linhas Telegráficas, seu conhecimento do "sertão", a convicção de que cumpriam uma "missão cívica que a história lhes havia reservado", além do fato de serem em sua maioria militares – "associados com a presença da lei", praticamente ausente nas áreas de fronteira – e chefiados por Rondon, que desfrutava de "grande prestígio em setores do estamento militar" e de "reputação de homem competente e corajoso" (idem, p. 254).

Souza Lima tem indicado em vários de seus trabalhos a dimensão do mito que assumiu o lugar do Marechal, legitimando uma apreensão moral e sentimental do *rondonismo* e de suas belas intenções. E Darcy Ribeiro (1962), que atou no SPI, teria sido um dos responsáveis por essa construção, ao edificar uma "(es)história de abnegação e sofrimento de uns poucos indivíduos excepcionais, contra as intempéries políticas, a escassez de recursos, as florestas inóspitas e os próprios *índios*, às vezes em guerra". Homens desinteressados, responsáveis por grandes feitos e que haviam vencido a batalha contra o conservadorismo de setores interessados no genocídio ou na doutrinação religiosa dos nativos (Souza Lima, 2011, p. 203).[50] Boa parte desse tom talvez provenha, no entanto, do momento em que Ribeiro escreveu e publicou seu libelo – na virada dos anos 1950 e 60 – o

[50] Ver em especial os artigos: "O exercício da tutela sobre os povos indígenas: considerações para o entendimento das políticas indigenistas no Brasil contemporâneo" (2012) e "sobre tutela e participação: povos indígenas e formas de governo no Brasil, séculos XX/XXI" (2015).

que o faz situar o SPI como herdeiro dos ideais de Rondon, duramente vitimados pela in-constância política, pela falta de recursos destinados ao órgão e pela ausência de pessoal qualificado. Um conjunto de fatores que levava o Serviço de Proteção aos Índios a intercalar "breves períodos de atividade intensiva" com "longos períodos de inoperosidade e quase estagnação" (Ribeiro, 1962, p. 31).

No cotidiano, porém, o SPI inovou pouco com relação aos procedimentos de contato e pacificação adotados pelos jesuítas e por outras ordens religiosas, desde o século XVI (exceto, é claro, pelo seu caráter laico): troca de "presentes em abundância, gerando dívidas e uma suposta imagem de esplendor e riqueza; [*i.e.* a estratégia de] pacificar, demonstrando capacidade técnica de resistir aos embates guerreiros, mostrando-se tecnologicamente superior". No gerenciamento, investiu-se na "implantação de unidades de ação local (*postos indígenas*)", que mantinham contato permanente com os indígenas, e regionais (*inspetorias regionais*)", responsáveis pela supervisão do trabalho. Estratégias que produziam uma "dependência clientelística e inferiorizante dos povos indígenas para com os agentes do Estado" (Souza Lima, 2011, p. 19) e que, de modo geral, tinham se limitado a dar "solução aos problemas da expansão da sociedade nacional e não [tanto] aos problemas indígenas que lhe competia amparar" (Ribeiro, 1996, p. 496).

Uma situação parcialmente alterada depois de meados dos anos 1930, quando uma maior integração com as atividades produzidas pelo Instituto Indigenista Interamericano levou à produção de reflexões mais acadêmicas, desenvolvidas por meio de parcerias e intercâmbios com o Museu Nacional e a Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo. Surgiram, então, em 1939, o Conselho Nacional de Proteção aos Índios (CNPI), em 1942, a Seção de Estudos do SPI e, em 1954, o Museu do Índio – todos no mesmo contexto no qual foram contratados etnólogos para o Serviço e em que as políticas nacionais se aproximaram de "movimentos mais amplos, como os encabeçados pelas Nações Unidas" e por órgãos de cooperação internacional, como Organização Internacional do Trabalho (OIT) durante o pós-guerra (Souza Lima, 2001, p. 5; Verdum, 2018).

Com Getúlio Vargas e a expansão da marcha para o Oeste, e depois nos governos democráticos que se estenderam até o golpe civil-militar de 1964, as orientações não sofreram grandes alterações. Segundo Seth Garfield (2011, p. 18) nos pronunciamentos de autoridades estatais ou nas orientações oficiais, os índios continuavam classificados como "matéria-prima, não como produtos acabados: nobres selvagens e/ou deficientes mentais

que necessitavam de proteção e remodelagem pelo Estado; seres socialmente isolados que se fundiriam biológica e culturalmente a outros brasileiros". Frente à necessidade de englobar novas áreas ao cultivo, injetar novos consumidores no mercado e fortalecer o nacionalismo, a retórica oficial era a de que "o comunitarismo indígena sustentaria a economia política do interior; a bravura indígena fortaleceria a nação; a mistura racial eliminaria o conflito social; o Estado benevolente regeneraria o potencial inato dos índios; e a benevolência inata dos índios regeneraria o potencial nacional" (idem).

Alguns anos mais tarde, já no início da ditadura, o SPI acabou extinto, em meio a denúncias que evidenciavam que o serviço oficial de proteção aos índios havia se submetido a planos governamentais atrelados ao capital e à política fundiária que usurpava, de modo mais ou menos sistemático, as terras indígenas e promovia o extermínio dos que a ela se opusessem (cf. Brasil, s/d). A comprovação de inúmeras ilegalidades veio à tona após a realização de uma Comissão Parlamentar de Inquérito e da divulgação "do chamado Relatório Figueiredo"[51] que, segundo o que foi arrolado pela Comissão Nacional da Verdade, tornava clara a existência de práticas de apropriação indébita do trabalho indígena, confinamento e abuso de poder, bem como esbulho de terras indígenas praticadas com a chancela oficial das cúpulas administrativas" (idem, p. 202). Do espólio do SPI surgiu, então, a Fundação Nacional do Índio.

1.3.2. FUNAI

Remodelada, em um contexto de reordenação do aparato burocrático do Estado para a exploração da Amazônia Legal, a FUNAI nascia com mais poder e recursos do que o órgão anterior, muito embora herdasse do SPI todo o passivo administrativo e também os problemas de gestão. Tratava-se agora de uma fundação pública de direito privado, como outras criadas pelo regime militar no pós-64 – "uma autarquia, entidade da administração pública direta, dotada de autonomia, caráter auxiliar e descentralizado, com patrimônio de recursos próprios, mas sujeita à fiscalização e tutela do Estado", segundo Souza

[51] O relatório consiste no documento final da Comissão Parlamentar de Inquérito instalada em 1967 pelo ministro do interior Gal. Alfonso Albuquerque Lima e presidida pelo procurador Jáder de Figueiredo Corrêa. Documenta crimes cometidos contra os povos indígenas do Brasil por agentes do SPI ou com sua conivência. Apesar de sua importância histórica, passou cerca de 40 anos desaparecido, tendo sido localizado apenas em 2012 no acervo do Museu do Índio pelas equipes de pesquisa do Grupo Tortura Nunca Mais, de São Paulo. Para uma leitura mais completa acerca das dimensões desse conjunto documental – cerca de 7 mil páginas – ver BELTRÃO, 2022.

Lima (2001, p. 01), "com funções de articulação entre sociedade civil e sociedade política, neste caso jamais adequadamente exercidas".

Foi oficialmente criada pela Lei nº 5.371, de 5 de dezembro de 1967, com os seguintes objetivos:

> I. estabelecer as diretrizes e garantir o cumprimento da política indigenista, baseada nos princípios a seguir enumerados: a) respeito à pessoa do índio e às instituições e comunidades tribais; b) garantia à posse permanente das terras que habitam e ao usufruto exclusivo dos recursos naturais e de todas as utilidades nelas existentes; c) preservação do equilíbrio biológico e cultural do índio, no seu contato com a sociedade nacional; d) resguardo à aculturação espontânea do índio, de forma a que sua evolução socioeconômica se processe a salvo de mudanças bruscas; II. gerir o patrimônio indígena, no sentido de sua conservação, ampliação e valorização; III. promover levantamentos, análises, estudos e pesquisas científicas sobre o índio e os grupos sociais indígenas; IV. promover a prestação da assistência médico-sanitária aos índios; V. promover a educação de base apropriada do índio visando a sua progressiva integração na sociedade nacional; VI. despertar pelos instrumentos de divulgação, o interesse coletivo para a causa indigenista; VII. exercitar o poder de polícia nas áreas reservadas e nas matérias atinentes à proteção do índio (idem, p. 05-06).

Ato contínuo, ficava encarregada também de "exercer 'os poderes de representação ou assistência jurídica inerentes ao regime tutelar do índio, na forma estabelecida na legislação civil comum ou em leis especiais', isto é, a tutela do Estado" (idem, p. 06).

As contradições continuavam, portanto, as mesmas, parecendo absurdo "colocar um órgão que devia defender os direitos dos índios sob a autoridade de um ministério cuja missão era o 'desenvolvimento', entendido da forma mais predatória possível" (Cunha, 2012, p. 100). E os resultados foram a retomada de antigas práticas, como a renda indígena – na qual "os índios mantinham com os encarregados dos Postos Indígenas uma relação do tipo 'patrão-empregado' (regime de 'patronato'), sem poder participar das esferas de decisão e sem ter o controle das rendas obtidas com o seu trabalho" (Ortolan, 1997, p. 74) –, além da montagem de uma controversa Guarda Rural Indígena (GRIN), responsável, aliás, por inúmeras denúncias de violações dos direitos humanos em vários territórios indígenas.[52]

[52] Vários casos estão compilados em Valente, 2017 e no Relatório da CNV (BRASIL, s/d).

A estrutura também não sofreu grandes mudanças: permaneceu dividida em "uma administração central, sediada [agora] em Brasília", em "*Administrações Executivas Regionais* (que em regimentos anteriores [foram] sucessivamente chamadas 'delegacias regionais' – DRs –, 'superintendências executivas regionais' – SUERs)" e nos "*postos indígenas*, a elas subordinados", responsáveis por "coordenar a ação no terceiro nível, isto é, na escala local" (Souza Lima, 2001, p. 08). Adicionalmente, a FUNAI passou também a responder pela supervisão (admissão e fiscalização) das demais agências que trabalhavam com indígenas, situação parcialmente modificada apenas a partir da Constituição de 1988, quando as "comunidades indígenas passaram a corroborar, ou não, as autorizações conferidas a pesquisadores para entrada em áreas indígenas" (idem, p. 10). Não raro, porém, da relação do Estado com missionários e ONGs surgiram focos de tensão que extrapolaram (e continuam ainda hoje a extrapolar) o plano retórico.

Do mesmo modo, a Fundação nunca consolidou os laços com a universidade ou com a Antropologia profissional, embora vários egressos dos recém-estruturados Programas de Pós-Graduação (especialmente jovens idealistas que imaginavam poder transformar "por dentro a ação do Estado") e acadêmicos de reconhecido gabarito tenham nela atuado em alguns períodos.[53] Segundo Souza Lima (2001), mais uma vez, foram os diversos "matizes do sertanismo, como conjunto ideológico, que nortearam o cotidiano da FUNAI", o que teve como desdobramento "uma organização regimental que foi (ou é) inoperante, de acordo com as contingências de cada gestão", marcada "com muita frequência pelo que se tem denominado de *emergencialismo*: (...) onde atua-se amenizando-se o impacto de crises, sem planos sequenciados de médio e longo prazos", como os diferentes problemas das populações indígenas demandariam (idem, grifo no original).

Exemplos retumbantes desse embaraço são as tentativas de "emancipar os índios", encaminhadas ao longo dos anos 1970 e nunca cabalmente resolvidas no âmbito legislativo, que legaram certas contradições à legislação vigente até os dias de hoje (cf. Cordeiro, 1999). Ademais, depois dos novos dispositivos constitucionais (que avançaram bastante sobre o que propunha o controverso Estatuto do Índio) e com os governos democráticos, parte dos poderes (nunca regulamentados) da FUNAI foram fatiados com outros órgãos

[53] Sobre as dificuldades de se implementar no Brasil uma Antropologia da ação (*action anthropology*) e as controvérsias em torno dela ALMEIDA, 2018. Para uma apreensão dos conflitos entre as políticas da FUNAI e as perspectivas das entidades de apoio aos índios me baseei em GITA, 1988 (em especial no depoimento de Alcida Rita Ramos) e em MUNDURUKU, 2012. p. 209ss.

de governo, o que levou ao esvaziamento progressivo de suas funções. Enfraquecimento que se coaduna ainda com as dificuldades de transformar rotinas administrativas, promover reformas internas – relatadas tanto por funcionários quanto por acadêmicos que assumiram a presidência da Fundação[54] – e contornar as pressões políticas de bancadas parlamentares e de militares, sempre à espreita do cargo e de olho nas políticas de desenvolvimento da Amazônia e de controle das fronteiras (Oliveira, 1990).

Nem mesmo os governos de recorte mais popular conseguiram imprimir dinâmicas de trabalho muito diferenciadas (Baniwa, 2018; Souza Lima, 2015), ficando a imagem da FUNAI atrelada, portanto, à omissão ou ao socorro de indígenas com direitos e territórios já violados por agentes da mineração e do agronegócio, como se pode ver no longo histórico de denúncias e mesmo na recente publicação da ONG Indigenistas Associados (INA, 2022), feita por ocasião do assassinato de Bruno Pereira e Dom Phillips no Vale do Javari.[55]

Até muito recentemente, os avanços na participação de indígenas em instâncias deliberativas e a consequente construção de políticas públicas voltadas aos povos indígenas (compreendidos agora em sua pluralidade) ficaram, assim, a cargo de outros ministérios – como o da Educação, da Saúde e do Meio Ambiente, e refletem mais um novo cenário de articulações do Movimento Indígena, do que a atualização da FUNAI. Eles sugerem inclusive certa superação pelos indígenas (em especial pelas gerações mais jovens) "da necessidade de mediadores", de tal modo que possam se colocar "como formuladores de utopias para além daquelas determinadas para e pelas suas tradições específicas, e selecionar as alianças que lhes parecerem oportunas" (SOUZA LIMA, 2015, p. 451). Tendo como horizonte a construção de uma cidadania indígena, tanto as lideranças quanto os próprios povos tiveram que promover, de algum modo, uma releitura dos seus conhecimentos ancestrais, o que tem implicado rever também suas perspectivas de passado e de futuro (cf. Munduruku, 2012; Oliveira, 2004; Krenak, 2019; 2022).

[54] Maria Helena Ortolan (1997, p. 109-110) forneceu em sua pesquisa um breve panorama das questões levantadas pela Sociedade Brasileira de Indigenista (SBI) – associação composta basicamente por funcionários da FUNAI. Marcio Santilli (2019), por sua vez, apresenta um panorama das dificuldades enfrentadas em sua gestão do órgão (1995-96), durante o governo de Fernando Henrique Cardoso.

[55] A criação do Ministério dos Povos Indígenas, cuja chefia ficou a cargo de Sônia Guajajara, e a nomeação de Joênia Wapixana (primeira deputada federal indígena, eleita em 2018) para a presidência da FUNAI – que aliás teve seu nome alterado para Fundação Nacional dos Povos Indígenas – são indicativos importantes de futuro, mas sozinhas são, ainda, incapazes de afiançar mudanças mais práticas ou o estabelecimento de políticas públicas duráveis, capazes de alcançar as novas gerações.

1.4. Indigenismos alternativos

Ainda que como discurso dos não-indígenas sobre os indígenas, surgiram a partir dos anos 1960 indigenismos não-estatais que permitiram criticar os projetos oficiais, analisar mais sistematicamente os modelos de intervenção vigentes e, em alguns casos, pluralizar as vozes até mesmo para além dos antropólogos e dos órgãos governamentais. No campo religioso, o que se sucede aos processos tradicionais de missionamento é uma militância avessa às conhecidas estratégias de catequese e conversão, mais sensível à diversidade cultural dos nativos (Bengoa, 2007, p. 253)[56] e, não raro, em rota de colisão com as políticas desenvolvimentistas características do período. Já nos ambientes laicos, multiplica-se, ao longo da década de 1980, o número de ONGs, algumas não necessariamente focadas exclusivamente na defesa dos povos indígenas, mas direcionadas a temáticas socioambientais e ao etnodesenvolvimento que, em algum limite, sempre se cruzam ou interconectam com a defesa dos direitos dos povos tradicionais ao seu território e cultura (cf. Santilli, 2019; Souza Lima; Barroso-Hoffmann, 2002).

A expressão "indigenismo alternativo", no entanto, está longe de ser um consenso. Ela designa, a princípio, um conjunto de concepções e práticas que estão para além do Estado e/ou que divergem das políticas de governo para/sobre os povos indígenas. Demarca, portanto, uma categoria relacional, tanto em função daquilo que designou como "problema" ou "questão indígena" – *i.e*. as definições de indianidade e os processos de integração – quanto às formas pelas quais os mais diferentes povos, grupos e movimentos interagiram com esse processo.[57] Uma noção que, segundo João Pacheco de Oliveira e Antonio Carlos de Souza Lima (1981, p. 289-290), pode perfeitamente ser utilizada no "plano da luta política" ou mesmo "junto à opinião pública", uma vez que ela permite "questionar a atuação do órgão protecionista, paralelamente conferindo assim legitimidade (e indicando a oportunidade) de práticas independentes do Estado". Mas que uma vez transportada para o campo acadêmico torna-se opaca, perdendo parte da sua validade, uma vez que o indigenismo, como conceito, nunca teria deixado de gravitar em torno do Estado, enquanto essas outras modalidades de ação (bem como seus órgãos e/ou agências) estariam mais

[56] Dois cenários interessantes nos são fornecidos por RUFINO, 2002 e LEITE, 1982.

[57] Importante destacar que se trata de uma categoria que não possui necessariamente nenhuma valoração, em termos éticos ou morais, não havendo melhores ou piores práticas, muito embora se possa considerar o quanto algumas posturas podem corroborar com mudanças em termos reflexivos, cooperativos e colaborativos.

próximas do que se convencionou chamar de antropologia aplicada[58] – "compreendendo os projetos de atuação em área indígena como extensões legítimas da prática acadêmica, buscando integrar tais atividades com as agências do campo intelectual (universidades, museus, fundações culturais e centros de pesquisa) e com associações científicas (como a ABA e a SBPC)". Historicamente, elas têm construído "um espaço próprio para a colaboração prática do antropólogo" e de outros sujeitos na intersecção entre as universidades e o campo mais propriamente político, permitindo que eles atuem "na resolução de questões para as quais forem convocados" por diferentes grupos e/ou pelos movimentos indígenas (Oliveira; Souza Lima, 1981. p. 290).

Acresce ainda nesse quadro, certa "postura de autodefesa dos antropólogos, uma vez que tais atividades foram no passado encaradas (...) como de pouco ou nenhum interesse teórico e quase totalmente desprovidas de legitimidade acadêmica", uma situação que tem mudado, sobretudo agora sob condições bastante mais complexas que aquelas de expansão do capitalismo no pós-guerra, quando se falava em abrir as últimas "áreas virgens do mundo" ao capital (Davis, 1978, p. 37). As pautas têm se multiplicado e se o que está em jogo continua a ser "o lugar do índio na sociedade nacional" (agora também mundial), ele já não é mais o do subalterno ou marginal, de modo que sua definição depende da operacionalização de novos conceitos e atitudes, que pressupõem tanto estratégias de resistência (Baines, 1997) quanto novas articulações tendo em vista uma cidadania plena (Ramos, 1990b; Cunha, 2012). Tal como sugere Antônio Brand (2002, p. 36), "novas bases para uma política indigenista responsável" passam, cada vez mais, pela "superação de dicotomias, como a existente entre pesquisadores e os agentes indigenistas, missionários e funcionários públicos, na qual os primeiros fazem suas pesquisas em campo e depois retornam à academia", enquanto os segundos seguem "definindo e implementando ações, apoiados apenas no conhecimento empírico".

1.4.1. Igrejas e missionários

Desde meados dos anos 1960, os ambientes cristãos viram nascer um tipo de atu-

[58] Segundo os autores, a "antropologia aplicada", ao contrário do México, onde teve ampla circulação, nunca conseguiu se livrar no Brasil de "uma carga política extremamente negativa, que parece automaticamente, colocar seus defensores no rol dos agentes do colonialismo ou dos tecnocratas voltados para a prática de uma "engenharia social" (OLIVEIRA; SOUZA LIMA, 1981. p. 289). Em compensação, conforme já mencionado, esse vínculo foi significado entre nós a partir do que se convencionou chamar de "antropologia da ação" (ver ORTOLAN, 1997; ALMEIDA, 2018).

ação muito distinta das que tinham sido encenadas até então pelas Igrejas com relação aos povos indígenas. Tratava-se de um movimento de crítica do modelo tradicional de missão mais ou menos articulado entre clero e laicato e que repercutia tanto em debates internos (da teologia e da eclesiologia) quanto em aspectos externos às Igrejas no Brasil. No campo católico, tanto quanto no protestante/evangélico, tornava-se marcante nos pós-guerra uma renovada preocupação com as questões sociais, ligadas por um lado à gestão política das desigualdades em cada nação, mas que também se identificava, por outro, como um conjunto de novos dilemas associados com a "modernidade" e que impactavam nos vários ambientes da vida, desde os costumes e comportamentos até a nova distribuição geopolítica do poder (Dickison, 1970).

Todo esse movimento impactou bastante no debate sobre a atuação missionária, entendida inicialmente não apenas nos limites mais estreitos de uma atuação da(s) igreja(s) frente às populações nativas – historicamente entregues à ação de ordens religiosas – mas na formulação de estratégias que permitissem desenhar modelos de desenvolvimento (alternativos ao capitalismo e ao socialismo) orientados por valores humanistas e cristãos (Souza, 1962). Os processos de descolonização e a disputa por novos territórios religiosos na África e na América-Latina projetavam, igualmente, um novo interesse da Europa sobre essas áreas, vistas como carentes de clero e de formação cristã mais sólida.

De baixo para cima, porém, formavam-se no chamado "terceiro mundo" as primeiras conferências episcopais e igrejas independentes, cada qual levantando pautas muito próprias e quase todas articuladas em torno de suas enormes desigualdades sociais. No Brasil, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), fundada em 1952, vai permitir novas modalidades de articulação do episcopado e debates cada vez mais focados nos problemas nacionais – questões que influenciam na participação dos bispos brasileiros no Vaticano II (1962-1965) e que ensejam modalidades bastante criativas de recepção dos documentos conciliares em várias dioceses e prelazias espalhadas pelo país (cf. Barros, 1967). No âmbito protestante, a articulação do Conselho Mundial de Igrejas e de um campo ecumênico forte (Gonçalves, 2020), bem como ações de várias igrejas locais, com frentes próprias de missão ganham enorme impulso (Calávia-Saez, 1996). De acordo com o levantamento de Rubem César Fernandes (s/d, p. 41), no início da década de 1960 o Brasil já havia se tornado o país que mais recebia missionários norte-americanos e britânicos, figurando, assim, como o "campeão mundial de todas as missões protestantes".

É nesse contexto que surgem os primeiros órgãos de indigenismo religioso, não mais identificados diretamente como esforços missionários e sim com formas orgânicas de atuar junto aos povos indígenas, prestando-lhes a assistência devida ou solidarizando-se com as suas dores (Rebollar, 2016, p. 34). Como veremos mais adiante, esses grupos/agências encamparam, com recorrência, as ideias de *encarnação* ou *inculturação*, de modo que não apenas padres/freiras ou pastores pudessem se dedicar a esse trabalho na qualidade de gestores profissionais dos bens de salvação, mas concebendo a atuação entre os índios como uma tarefa equivalente à educação popular ou outras formas de engajamento, abertas aos jovens leigos que buscavam, então, modalidades de militância em prol dos mais necessitados e em busca de transformação social, muitas vezes fugindo da repressão que se impunha de modo crescente pela ditadura nos espaços urbanos (Ortolan, 1997; Semeraro, 1994). Souza Lima (2001, p. 14), chega a registrar, nesse sentido, que é da revisão da "Missão Anchieta, em Utiariti (MT)", diretamente imbricada com a herança jesuítica e com a existência de um internato voltado para a catequese e para a conversão que surgiram duas das mais importantes iniciativas nesse campo: a Operação Anchieta (OPAN) e o Conselho Indigenista Missionário (CIMI).

A OPAN foi fundada em 1969 por um coletivo de jovens voluntários, reunidos a partir das Congregações Marianas, sob a liderança de alguns poucos (e também jovens) padres jesuítas.[59] Seus objetivos, descritos no primeiro estatuto, eram "reunir pessoas dispostas a se engajarem (...) a colaborar com órgãos oficiais e particulares, na promoção humana, particularmente do índio. Selecionar, treinar e enviar voluntários à populações marginalizadas, especialmente as indígenas".[60] Os critérios para seleção variaram ao longo do tempo, mas sobretudo no início gravitavam em torno da disponibilidade do candidato, da sua abnegação e da vontade de viver com os povos, tornando-se um companheiro de lutas, disposto a abrir mão de quaisquer sinais distintivos no cotidiano com os índios, no "chão da aldeia".[61] Esse caráter de atuação nas bases orientou por décadas o trabalho dos opanistas, em sua maioria resistentes a qualquer tipo de assistencialismo e paternalismo (cf. Basini, 2007). Nos relatórios de trabalho e nas discussões suscitadas nos encontros de

[59] Egydio Schwade foi uma figura importante nesse momento e deixou vários registros de suas memórias sobre Utiariti nos primeiros momentos da OPAN e anos que a antecederam. O mais recente pode ser encontrado em sua "carta aos companheiros e companheiras da OPAN", que consta na coletânea organizada por Ivar BUSATTO (*et al.*, 2021).
[60] SCHROEDER, Ivo. "OPAN 40 anos tecendo uma história viva". In: SCHROEDER, 2009. p. 20.
[61] DAL POZ, João. "De voluntários a indigenistas". In: BUSATTO (*et al.*), 2021, p. 18.

formação e avaliação dos trabalhos, sempre se ressaltava que os projetos deviam nascer das necessidades reais de cada povo,[62] de forma que pudessem também promovê-los e capacitá-los para a maior autonomia possível. Foi, de certo modo, o desmonte do internato e a necessidade de rever a pastoral indígena – agora não mais calcada na ideia de redução dos índios em uma instituição total – que lançou as bases para o surgimento, alguns anos mais tarde, do CIMI.

Fundado em 1972, o CIMI era – diferentemente da OPAN que sempre manteve uma relação livre e apenas associativa com a Igreja – um órgão ligado à hierarquia católica, muito embora sua atuação seja marcada pela convivência com os indígenas, na base. Surgiu dos debates provenientes do Concílio e das discussões da Conferência do Episcopado Latino-Americano realizada em Medellín (1968) e encampava, segundo Souza Lima (2001, p. 14), "desenvolvimentos missiológicos *stricto sensu* brasileiros, promovendo assembleias indígenas e dando campo a um tipo de associativismo pan-indígena que seria enfatizado, no plano retórico, como a via privilegiada para a autodeterminação indígena". Desde o seu nascimento, organizou várias linhas de trabalho (junto ao Estado, aos povos nativos, à Igreja e à sociedade nacional), sempre no sentido de mobilizar a enorme estrutura eclesiástica católica em torno de seus objetivos, que podiam ser resumidos, nas duas primeiras décadas de atuação: na denúncia das precárias condições em que passaram a viver os índios nas frentes de expansão e na estruturação de formas de missionamento voltadas para a promoção dos direitos dos indígenas aos seus territórios e suas culturas (Suess, 1989, p. 21ss). Pela sua abrangência e pela significância política que alcançou ainda em finais dos anos 1970, o CIMI foi considerado *persona non grata* pelos militares (Valente, 2017, p. 238), ocupando, em contrapartida, um lugar privilegiado de parceiro tanto dos povos e movimentos indígenas que começavam a se estruturar quanto de interlocutor de outras agências indigenistas e ONGs ao longo de todo o processo de redemocratização,[63] conforme discutiremos mais à frente.

Entre os protestantes/evangélicos – e como extensão deles, no campo ecumênico – o debate também se ampliou bastante ao longo da segunda metade do século XX, em parte em função do novo impulso missionário dessas igrejas na América Latina durante esse período, mas também por causa das mudanças no perfil dos missionários e nas suas

[62] OPAN. "Documento: Histórico e linhas de ação da OPAN". In: OPAN, 1987. pp. 84-94.
[63] CIMI. "Documento: Conselho Indigenista Missionário". In: OPAN, 1987. pp. 95-98.

áreas preferenciais de atuação – que passaram a contemplar a Amazônia e os indígenas. Conforme destaca Rubem César Fernandes (s/d, p. 49), às tendências mais liberais que propunham mudanças mais ou menos "radicais na estratégia proselitista" e o "reconhecimento do que há de melhor em diferentes tradições", buscando potencializar a tarefa de promover reformas estruturais e a "purificação da expressão religiosa em que cada povo vive", opôs-se, de forma crescente, a presença de fundamentalistas e pentecostais, ainda muito presos à pregação do evangelho como forma de salvação, às vezes mesmo voltadas para uma "superespecialização proselitista" (p. 51), como no caso dos que se dedicaram a traduzir o Novo Testamento para diferentes línguas indígenas.[64] Magali Cunha acrescenta ainda o papel que a conjuntura política brasileira desempenhou nesse processo, uma vez que o alinhamento político-ideológico com a ditadura colocou em lados opostos igrejas dos protestantismo histórico de missão, bastante atentas às suas "responsabilidades sociais", e outras que "persistiam em restringir a compreensão da missão no Brasil ao anticatolicismo e à pregação 'espiritualizada' da fé cristã, com fins conversionistas de mera adesão de novos fiéis" (1997, p. 196). O tensionamento das disputas levou, muitas vezes, à expulsão de pastores e lideranças leigas e à censura de certas tendências teológicas mais abertas nos seminários e ambientes eclesiais protestantes/evangélicos.[65]

De um grupo afastado da Confederação Evangélica do Brasil (CEB), surgiu, por exemplo, em 1964 o Centro Evangélico de Informação (CEI), que anos mais tarde, "com a incorporação de militantes católicos, passou a denominar-se Centro Ecumênico de Informação" e em 1974 institucionalizou-se como Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI).[66] Segundo Cunha (1997, p. 198) tratava-se, no início, de um órgão de "contrainformação, aliado à estratégia de articulação daqueles 'que não haviam perdido a esperança'" e que foi, aos poucos, consolidando várias linhas de trabalho junto aos movimentos populares – através de pesquisas, assessorias e produção de uma memória das lutas sociais no Brasil, em especial aquelas acompanhadas de perto por setores da es-

[64] Fernandes refere-se especialmente às "Missões pela Fé" (*faith missions*) que são, em geral, agências desvinculadas de denominações religiosas e que se lançam sobre áreas de missão de modo autônomo, estabelecendo relações horizontais com as denominações evangélicas já instaladas nesses locais. No caso brasileiro, duas grandes agências desse tipo são o *Summer Institute of Linguistics* (SIL) e a Missão Novas Tribos (New Tribes Mission), ambas já abordadas em estudos sócio-antropológicos bastante consistentes, como os de BARROS, 2004; GALLOIS; GRUPIONI, 1995 e ALMEIDA, 2004.

[65] Um balanço interessante foi apresentado por Roberto Zwetsch durante sua fala em evento realizado pela OPAN e publicado como uma síntese da relação entre "As Igrejas Protestantes e os Povos Indígenas". In: OPAN, 1987. pp. 98-106.

[66] Histórico do CEDI, disponível em www.forumeja.org.br. Acesso em 02 de outubro de 2021.

querda católica e grupos protestantes/evangélicos engajados (cf. Perruso, 2008; Ramalho, 2021). Duas das áreas em que o CEDI se destacou e que convergem para a "questão indígena" são a assessoria pastoral e a gestão de informação, o que fez surgir tanto um interesse renovado nas publicações sobre os indígenas quanto, em 1978, "no bojo da campanha nacional contra a falsa emancipação"[67] um programa exclusivo, que buscava sistematizar informações fidedignas sobre as populações indígenas, através de metodologias ativas e coletivas de levantamento de dados que articulavam cerca de 450 colaboradores de diferentes lugares do país.[68]

Em 1979, o CEDI ajudou na criação do Grupo de Trabalho Missionário Evangélico, integrado principalmente por missionários das igrejas Metodista e Evangélica Luterana do Brasil (IECLB) e que serviu inicialmente "de ligação entre as bases missionárias" e as lideranças, para promover encontros capazes de romper com o isolamento dos que estavam nas aldeias e fomentar "momentos sistemáticos de avaliação e troca de experiências", através de assessoramento teológico, sociológico a antropológico. Mais tarde, o GTME – ampliando sua proposta de órgão interdenominacional – passou a encampar também ações das Igrejas Anglicana e Presbiteriana e de algumas outras "igrejas simpatizantes".[69] Suas ações, como a dos congêneres, voltava-se para as áreas da educação, saúde, economia e luta pela terra, além de incentivar a organizações do movimento indígena por meio de assessoria jurídica. A entidade também promovia "encontros de iniciação", voltados para divulgar os problemas enfrentados pelas sociedades indígenas a quem estava ingressando nas pastorais indigenistas ou mesmo para sensibilizar públicos mais amplos. E, paralelamente, cursos de maior fôlego, voltados para os missionários. Mantinha também seu órgão de imprensa alternativa, o *Tupari*.

Como uma espécie de rede, o GTME mantinha ainda relações estreitas com órgãos

[67] Referente ao Decreto de Emancipação de 1978, que visava regulamentar os artigos 9°, 10, 11, 27 e 29 da Lei no 6.001 de 19 de dezembro de 1973 e que liberava os indígenas do exercício da tutela do Estado. Um movimento que também minava os direitos coletivos que lhes eram reconhecidos no Estatuto do Índio. Daí o debate à época ter situado o decreto como um projeto de falsa emancipação, com vistas não a promover os indígenas à condição de cidadãos plenos, mas, ao contrário, a minar as bases de sua resistência e ainda liberar as terras indígenas para exploração comercial. Um breve histórico desse processo está em BICALHO, 2019.

[68] Trata-se da publicação *Povos Indígenas do Brasil*. Os detalhes do processo de estruturação do CEDI e de seus projetos está em Tempo e Presença. São Paulo: CEDI, n. 192, junho/julho de 1984 (a parte específica sobre os Povos Indígenas está nas páginas 14 e 15) – número comemorativo dos 10 anos de atividades do CEDI. Ver também GALLOIS, Dominique. "Centro Ecumênico de Documentação e Informação". In: OPAN, 1987, p. 129-132.

[69] Cf. Organograma do GTME – Arquivo digital do GTME. Dourados: UFGD. Caixa 1 (folha solta).

de pastoral internos de várias igrejas, como o Grupo de Trabalho Indigenista (GTI), dos Metodistas, a Pastoral Indigenista Anglicana (PIÁ), a Pastoral Presbiteriana Indigenista (PPI) e o Conselho de Missão entre os Índios, dos Luteranos.[70] De todos, talvez o COMIN mereça destaque já que se trata de um trabalho bastante estruturado e que, desde 1982, tem se desdobrado em um conjunto de ações e programas ligados (a partir de 2018) a Fundação Luterana de Diaconia (FLD). Mantendo inalterada a sigla, o COMIN mudou recentemente seu nome para Conselho de Missão entre Povos Indígenas para pôr em relevo essa "compreensão plural e diversa, promovendo espaços para o diálogo intercultural e inter-religioso".[71]

1.4.2. ONGs e plataformas socioambientais

Com a "abertura política"[72] do final dos anos 1970, e também em função dos debates motivados pelo projeto de emancipação, multiplicaram-se os grupos ou associações laicas e ONGs de apoio às causas indígenas, como as Comissões Pró-Índio (CPIs) em vários estados, as Associações Nacionais de Apoio ao Índio (ANAÍs), o Grupo de Apoio ao Índio (GAI), entre várias outras[73] que se colocaram, a partir de então, como interlocutoras mais ou menos "permanentes do Estado, cada dia mais fortes e questionadoras da FUNAI, sendo impossível", na opinião de Souza Lima (2001, p. 14), "entender os anos seguintes sem sua presença".

Elas reuniam profissionais provenientes de diversos campos, como "antropólogos, médicos, advogados, linguistas, indigenistas" e colocavam em evidência o apoio crescente aos vários movimentos sociais que eclodiam na época (Ortolan, 1997, p. 112). Logo, possuíam também uma maior relação com as universidades, tendo, inclusive, muitas delas sido "criadas por intelectuais formados dentro dos modernos quadros da pós-graduação em Antropologia Social" – a maioria deles interessados em fugir das amarras e limites impostos pelo Estado em seus projetos oficiais. Para Neide Esterci (2008, p. 133), as frentes de estudo e trabalho se complementavam e uma fecundava a outra, de forma que se

[70] Folder de apresentação do GTME, s/d. 6 páginas – Acervo digital do GTME. Dourados: UFGD. Caixa 15.
[71] Histórico, disponível em http://comin.org.br/institucional/. Acesso em 07 de outubro de 2021.
[72] Período que vai do final do governo de Ernesto Geisel (1974-1979) e do mandato de João Batista Figueiredo (1979-1985) até a promulgação da Constituição de 1988, nomeado pelos próprios militares de distensão "lenta, gradual e segura" das políticas de repressão. Alguns marcos importantes desse processo são a Lei de Anistia e o restabelecimento do pluripartidarismo (1979), a campanha pelas "Diretas Já" (1984), a eleição ainda indireta de Tancredo Neves (1985) e a formação da Assembleia Nacional Constituinte (1987).
[73] Uma listagem mais ampla pode dessas entidades está em ORTOLAN, 1997, p. 123 e 126.

tornava inegável a contribuição dos acadêmicos para uma consolidação das ONGs, ao mesmo tempo em que uma maior qualidade no trabalho assegurava às organizações vínculos mais fortes e duradouros com a sociedade civil. Nas palavras de Beatriz Heredia (2008, p. 87), esse tipo de trabalho agregou aos profissionais outras/novas modalidades de reflexão/ação, distintos daqueles praticados em campo, durante uma pesquisa, já que quase sempre demandava "tomar resoluções diretas e concretas", colocando-se não apenas como observador, mas como um "ator social, atuando politicamente".

Embaralhando ainda mais a já difícil divisão entre trabalho intelectual e político, instituições como a Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC) e a própria ABA atuaram, em suas atividades e eventos, como um "guarda-chuva" para muitos debates trazidos por essas ONGs[74] no que dizia respeito às várias formas de indigenismo. Segundo Almeida (2018, p. 20-21), primeiro como uma forma de retomar a ideia de engajamento de uma forma crítica, para reagir aos arbítrios da ditadura e encampanar a retomada do Estado democrático de direito; depois, como forma de confrontar o neoliberalismo que mais uma vez ameaçava o protagonismo de indígenas e povos tradicionais. Assim, por várias vezes, a Associação Brasileira de Antropologia emitiu documentos expressando a apreciação dos *experts* sobre a condução das políticas de Estado para os indígenas, em especial no início da chamada Nova República. Curiosamente, uma dessas notas acentuava o caráter de "velho" presente nas opções de Tancredo Neves para a FUNAI, sobre o que os antropólogos asseveravam: "continua tudo como estava, como se nada houvesse acontecido" desde os anos de ditadura.[75]

De todo modo, essa "assessoria branca" especializada (Ortolan, 1997), na medida em que foi se consolidando, serviu a uma gama variada de trabalhos, que ia desde a veiculação de denúncias de "qualquer tipo de violência contra os índios" até a formulação de críticas mais sistemáticas à política indigenista oficial, além de embasar a atuação de parlamentares na defesa dos direitos indígenas (atitude marcante nos anos da Constituinte).[76] Mas ela foi importante principalmente por ter ajudado os "indígenas a conquistarem diversos espaços políticos para as suas manifestações na sociedade brasileira, inclu-

[74] Um desses debates está publicado no livro intitulado *O Índio e a Cidadania* (CPI, 1983), incialmente proposto pela Comissão Pró-Índio de São Paulo como uma Mesa-Redonda na XIII Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em São Paulo em 1982.
[75] ABA. "Nota à Imprensa". In: GINA, 1988, p. 107.
[76] Os desafios de atuar em várias frentes são relatados pelos membros do Instituto Estudos Sócio Econômicos (INESC) em OPAN, 1987.

indo os espaços de negociação com o Estado" (idem, p. 115), o que está na origem de um tipo de movimento pan-indígena que colocou em evidência novas lideranças, nascidas de "experiências 'intertribais', que resultaram na constituição de uma nova comunidade e identidade supra-étnicas".

Elas se colocaram, assim, em diálogo com as formas de luta política características do "mundo dos brancos", estabelecendo novas pontes entre a linguagem mais universal dos direitos humanos e a luta por cidadania, de forma que essa pudesse comportar as especificidades apresentadas pelos indígenas. Para Alcida Rita Ramos (1990, p. 09), "numa época em que a voz do índio era quase inaudível na cena nacional, eram os grupos de apoio à causa indígena que se expunham na frente de batalha das reivindicações de direitos". De onde se pode deduzir que elas injetaram "no indigenismo não só recursos materiais, mas uma retórica libertária facilmente digerível pelos índios envolvidos no movimento pan-indígena", o que ajudou a despertar novas "vocações político-civis entre os índios" (*apud* Ortolan, 1997, p. 116) e fortaleceu sobremaneira as entidades locais, regionais e nacionais que estavam surgindo (cf. Baniwa, 2012, p. 211).

Nessa esteira, Beto Ricardo[77] arrolava, em meados dos anos 1990, um quantitativo de "109 organizações indígenas registradas em cartórios no Brasil e 30 Organizações Não-Governamentais de apoio aos povos indígenas" (*apud* Baines, 1997, p. 08). Bruce Albert, por sua vez, afirma "que no final de 2000 já eram mais de 180 associações [apenas] nos seis estados da Região Norte: AM, RO, RR, AC, PA, AP; ou seja, elas foram quase multiplicadas por 20 em pouco mais de uma década".[78] Por volta de 2010, dispondo de dados do PDPI,[79] Gersem Baniwa (2012, p. 211) mapeia "347 organizações indígenas [apenas] na Amazônia Legal". Números cada vez mais difíceis de contabilizar nos últimos anos, vide, por exemplo as organizações indígenas que constam no site do Instituto Socioambiental[80] e as entidades da sociedade civil que têm se filiado à Associação Brasileira de Organizações Não-Governamentais (ABONG)[81] – muitas delas ampliando o foco para a

[77] Um dos diretores do Instituto Socioambiental e coordenador da publicação *Povos Indígenas no Brasil*.
[78] Segundo o autor, antes de 1988 existiam apenas dez destas associações na região do Alto e Médio Solimões, Manaus, Alto Rio Negro e Roraima. In: ALBERT, Bruce. "Organizações na Amazônia". Disponível em https://pib.socioambiental.org/pt/Organiza%C3%A7%C3%B5es_na_Amaz%C3%B4nia. Acesso em 23 de agosto de 2022.
[79] Projetos Demonstrativos dos Povos Indígenas.
[80] Na lista disponibilizada no site do ISA constam 1100 entidade, listadas por estados. Disponível em https://pib.socioambiental.org/pt/Organiza%C3%A7%C3%B5es_ind%C3%ADgenas. Acesso em 12 de julho de 2022.
[81] A ABONG foi criada em 1991 e, de acordo com o que consta no seu site oficial, reúne atualmente 235 ONGs. Disponível em https://abong.org.br/quem-somos/. Consulta em 02 de fevereiro de 2022.

preservação ambiental e da sociodiversidade existente nas matas e florestas brasileiras, como se tornou comum após a Eco 92 (Botelho, 2012), e pautando novas agendas, como a da "etnosustentabilidade" e "da propriedade intelectual, dos conhecimentos tradicionais e da biotecnologia" (Baniwa, 2012, p. 213).

Outro ponto que merece destaque é que várias instituições antes vinculadas à(s) Igreja(s) se secularizaram no final do século XX, dando origem a novas organizações que não mais se pautavam no voluntariado ou no socorro humanitário aos indígenas. Mesmo aquelas que já haviam nascido descoladas dos aparelhos eclesiásticos – como a OPAN e o CEDI[82] – passaram por essa transição nem sempre tranquila, pois diferentemente do indigenismo da "fase heroica" (Ramos, 1995, p. 08), as ONGs se organizaram progressivamente mais como aparelhos burocráticos especializados e, às vezes, transnacionais, "alimentados com recursos de agências que mantêm padrões éticos próprios de uma moralidade ocidental" (idem) e que gravitam em torno de certo esvaziamento das políticas de Estado, sem, contudo, deixar de relacionar-se com uma lógica administrativa, cada vez mais marcada pela necessidade de pessoas com formação específica, pelo cumprimento de metas/prazos e pela rigorosa prestação de contas aos seus organismos financiadores (Rebollar, 2016, Albert, s/d.), que nem sempre são compatíveis com os "modos tradicionais de organização social, política e econômica da comunidade ou do povo indígena" no qual os projetos são realizados (Baniwa, 2012, p. 220). Como ressalta Ramos (1995, p. 07), para além da eficácia da sua ação, é preciso notar o "outro lado do ativismo profissional. [No qual] o preço da profissionalização é um afastamento daquilo para que ela veio: o índio de carne e osso", deixado de lado em prol de um índio *hiper-real* – um simulacro ou modelo que se adequa às projeções do mundo branco, que imagina um índio domesticado: "dependente, sofredor, vítima do sistema, inocente das mazelas burguesas, íntegro em suas ações e intenções e de preferência exótico" (Ramos, 1995, p. 05-06).

1.5. Crises e reinvenções dos Indigenismos

Como se pode deduzir, embora possam ser lidos como positivos (e até mesmo necessários), os indigenismos foram também duramente criticados a partir de meados do sé-

[82] O OPAN deixou seu antigo nome religioso (Operação Anchieta) para assumir a alcunha secular de Operação Amazônia Nativa e o CEDI desdobou-se em quatro novas Organizações: a Ação Educativa, o Instituto Socioambiental (ISA), o Núcleo de Estudos e Trabalho e Sociedade (NETS) e a agência Koinonia – essa última ainda voltada ao serviço das comunidades religiosas, dos movimentos sociais e das igrejas.

culo XX, havendo nesse sentido um conjunto de disputas, ainda em curso, por suas práticas e representações legítimas. Elas podem ser lidas em um conjunto de debates acadêmicos, mas também políticos – ou que põem em contato o campo intelectual e político, como sugere Souza Lima (1989, 2011, 2015) – cujos pontos de maior tensão foram, por um lado, a progressiva separação entre a antropologia e o envolvimento de seus profissionais em questões práticas ainda parcialmente circunscritas a uma "gestão das desigualdades" (cf. Souza Lima, 2002; 2006) e, por outro, a ampliação da representatividade indígena na esfera pública e na luta política – o que produziu segundo Roberto Cardoso de Oliveira (1988, p. 09) uma "crise de legitimidade de representação" no indigenismo. Afinal, como seria possível continuar a "falar em nome de povos que já se faziam ouvir pelas suas próprias vozes"?

Na visão desse autor, os sintomas da crise já estavam postos nos órgãos do indigenismo oficial desde a extinção do SPI e criação da FUNAI, e tornaram-se agudos ao longo dos anos 1970, quando foi ficando claro que o Estado não conseguia "entender as mudanças que se processavam no campo indígena, com o surgimento de efetivas lideranças" e tampouco estava disposto a estruturar canais mais sólidos de relação com os "indigenismos não-oficiais, seja o desenvolvido por missões religiosas, seja por entidades da sociedade civil" (idem, p. 10) – ambos bastante mais orgânicos e solidários às lutas de diferentes povos indígenas e mais afinados com os novos repertórios de discursos etnopolíticos que foram ganhando espaço no pan-indigenismo brasileiro (Ortolan, 1997).

Mas o aspecto mais importante da crise, para Cardoso de Oliveira, consiste em que o tratamento da "questão indígena" elaborado nos quadros do indigenismo foi quase sempre incapaz de transpor o horizonte da integração ou da mitigação possível dos impactos da sociedade nacional "sobre os indígenas". Lida a partir dos conceitos de "colonialismo interno" e "fricção interétnica" a crise pode ser percebida, então, como uma dificuldade permanente de assumir e lidar com o protagonismo dos próprios indígenas, uma vez que mesmo nas tendências mais críticas e engajadas, as ações dos indigenistas se formataram como "um espaço dos brancos, organizado pelos brancos" que, por mais "leais que fossem às *causas indígenas*", continuavam prestando, "a rigor, a lealdade de um *aliado*..." disposto a lutar por uma causa que, a princípio, não era propriamente a sua (idem, p. 70, grifos no original).

Desse ponto de vista, o indigenismo pode ser compreendido como "um pensamento e uma ação pautados por um compromisso com a causa indígena", sem que se anule, no

entanto, os problemas derivados de como se "deve interpretar essa causa", isto é, a partir das questões levantadas pelos próprios indígenas ou dos interesses do Estado (Cardoso de Oliveira, 1993, p. 20). Os dois polos – na maioria das vezes opostos – trabalhariam com "horizontes diferentes", permeados por "campos semânticos subjacentes a cada horizonte" e que permanecem, em certo limite, "intraduzíveis". Mesmo quando se aproximam, "o diálogo entre interlocutores inseridos em horizontes culturais [tão] distintos sempre deixa um resíduo de incompreensão dificilmente resgatável (Cardoso de Oliveira, 1988, p. 71). Uma questão que não deixa de ser um problema para os "falantes do idioma antropológico", uma vez que a antropologia – em especial a etnologia – praticada entre nós foi historicamente marcada pelo envolvimento dos profissionais com o destino dos povos indígenas.[83]

Como consequência, em especial após a redemocratização, essa crítica se adensa bastante e consolida a percepção hegemônica nos meios universitários sobre a necessidade "urgente e imprescindível" de expurgar de sua proposta política e dos planos de ação da antropologia profissional "as finalidades e métodos" do indigenismo, uma vez que eles precisariam ser vistos como "campos sociais diferenciados" e com práticas que remetem a "contextos de produção distintos". Ao mesmo tempo, porém, alguns estudiosos que historicamente transitaram entre as duas áreas, chamavam a atenção para a importância de "explorar o potencial político que tal noção encerra" para "lutar por um redimensionamento das categorias e práticas de antropologia aplicada", de forma que se possa a um só tempo "prevenir os riscos de uma aplicação naturalizada e reificadora" dos conceitos e continuar "compreendendo os projetos de atuação em área indígena como extensões legítimas da prática acadêmica", desde que desenvolvidos em um modelo distinto do indigenismo – seja ele oficial ou alternativo (Oliveira; Souza Lima, 1981, p. 290).[84]

Sem apagar o seu papel de mediadores ou de interlocutores/tradutores culturais, os indigenistas deviam, nessa perspectiva, sair progressivamente de cena – o que ainda é difícil de avaliar se de fato aconteceu – ou se reinventarem, de modo a permitir que se rompessem o que Bengoa (2007) designou como *silêncios índios*, de tal forma que aqueles que haviam falado "ao longo de quase um século por meio dos intelectuais, poetas e

[83] Sobre esse debate a respeito da etnologia brasileira me baseio aqui em CARDOSO DE OLIVEIRA, 1993 e em RAMOS, 2010 e 2011b.

[84] Ver RAMOS, s/d e os casos de Roque de Barros Laraia e Antonio Carlos de Souza Lima, ambos entrevistados por Edilene Coffaci de Lima (2000; 2017).

artistas" não-índios, pudessem agora manifestar-se progressivamente de modo mais livre e por si mesmos. Um processo marcado pela restituição (ou instituição) do poder de enunciação/fala aos nativos.[85] "Na sua reivindicação por protagonismo, autonomia, autogestão em seu desenvolvimento, os novos movimentos indígenas expressam uma realidade inteiramente nova" (idem, p. 253) e aberta ao futuro, engendrando uma espécie de pós-indigenismo, em que é possível escutar, "a princípio tímida [pluralidade indígena] que pouco a pouco vai se fortalecendo". Como parte desse mesmo movimento, surgem novas cosmopolíticas e estéticas,[86] marcadas pela retomada e reinvenção das linguagens tradicionais, pela valorização das culturas e idiomas de cada povo e pela defesa da saúde e da educação escolar indígena – ambas pautadas nos saberes ancestrais. Ainda segundo Bengoa (2007), vale lembrar que em vários países da América Latina, esse movimento se fez acompanhar de performances caracterizadas por uma nova onda massiva de denúncias (veiculadas agora por artistas e escritores indígenas bastante conhecidos e com visibilidade na mídia) e pela participação ativa de lideranças afinadas com a utilização das mídias.

Na medida em que permanecem algumas mazelas relativas à forma como o Estado e o capital continuam a ver os indígenas (como entraves ao desenvolvimento), os indigenismos – agora no plural – continuam presentes e revestidos de alguma autoridade, baseada "justamente, em um saber dos próprios índios". Mas mesmo essa condição de "porta-vozes delegados" é momentânea e dada pelos próprios indígenas, dependendo "da consciência, da confiança e da disposição mútua" que se estabelecem no convívio (Ramos, s/d, p. 12, tradução livre). E resta, ainda assim, o mesmo incômodo que Alcida Rita Ramos aponta na realização de laudos antropológicos por *experts*: uma sensação de estar ocupando um lugar que não é exatamente seu ou um mal-estar de colocar-se como "intermediário dos intermediários" na expectativa de que "os índios assumam o papel de especialistas de si mesmos", tornando essa função desnecessária (idem).

[85] Atualmente, é grande a presença de indígenas que, aliados ao movimento negro e às feministas, têm encampado o debate sobre o "lugar de fala". Tomo aqui, como referências, os trabalhos de Djamila Ribeiro (2019) e Leno Francisco Danner (*et al.*) (2020).

[86] Embora muito ricas e variadas, essas expressões ainda estão apenas parcialmente organizadas, de modo que se possa apreendê-la de forma geral e didática. Um excelente exemplo é a Mostra "Histórias Indígenas" que ocupou os espaços principais do Museu de Arte de São Paulo Assis Chateaubriand (MASP) ao longo do ano de 2023. Para uma apreensão geral das obras, ver o catálogo: PEDROSA; GIUFRIDA, 2023; para acompanhar o embasamento das propostas e os argumentos, conferir a antologia organizada por André MESQUITA, 2023. Outro trabalho importante nessa área é *Terra*: antologia afro-indígena, publicada pela Ubu Editora, em 2023.

Não à toa, têm surgido também nos últimos anos uma quantidade relativamente grande de indígenas antropólogos, advogados, professores universitários ou ativistas, ligados ao setor públicos ou a Organizações da Sociedade Civil (OSCs), dispostos a entrar nesse debate como seus principais sujeitos (de interesse e de enunciação). Cardoso de Oliveira (2000, p. 218) chega a falar, nessa perspectiva, em uma nova eticidade, pautada no "reconhecimento de uma comunidade de comunicação de natureza interétnica", uma espécie de razão comunicativa que surge do encontro ente os indígenas e a ação indigenista.

Esse processo encaminha, ao menos parcialmente, a resolução da crise, indicando o quanto o fim da tutela tem significado também a necessidade de novas referências (pós-coloniais/decoloniais) para se desenhar projetos de futuro alternativos, nos quais o pluralismo cultural e étnico sejam encampados pela sociedade nacional. Mas também esgarça os sentidos atuais do indigenismo, talvez para um modo mais amplo já sinalizado Ramos (2011a, p. 28), como uma espécie de "orientalismo americano" que "não está nem limitado a políticas públicas ou privadas, nem às ações geradas por elas. Inclui também os meios de comunicação, a literatura ficcional, a atuação da Igreja, de ativistas, dos direitos humanos, as análises antropológicas e as posições dos próprios índios". E mais contemporaneamente as imagens opostas que o grosso da população produz[87] tanto a partir da entrada de indígenas na esfera pública (os *rappers* indígenas na música, os/as modelos e estilistas indígenas nas passarelas, os/as influenciadores/as digitais, os/as artistas visuais indígenas, a jovem produção cinematográfica indígena e a presença dos anciãos nos programas de televisão e – recentemente – também na Academia Brasileira de Letras, os/as indígenas eleitos/as para o parlamento[88] e aqueles que ascenderam a cargos públicos no novo Governo Federal, etc.) quanto das crescentes campanhas anti-indígenas declaradas por certos setores do agronegócio e da mineração, assim como de grupos que chegaram

[87] Difícil mensurar essa questão, que continua a ocupar pouco espaço nas pesquisas de opinião. Para se ter uma baliza, mais ou menos confiável, embora já desatualizada, vale a pena recorrer à análise de SANTILLI (2000) acerca do levantamento realizado pelo IBOPE em parceria com o ISA, às vésperas das comemorações dos 500 anos de "descoberta do Brasil".

[88] De acordo com dados do Tribunal Superior Eleitoral, foram 175 candidaturas registradas como indígenas em 2022 (em 2018 haviam sido 134), embora sobre algumas autodeclarações – como a do ex-presidente Hamilton Mourão – pesem algumas controvérsias. A APIB chegou a lançar durante a campanha um movimento denominado bancada indígena, de apoio a cerca de 30 candidaturas. Cinco concorrentes à Câmara dos Deputados lograram êxito: Sônia Guajajara (PSOL-SP); Célia Xakriabá (PSOL-MG), Juliana Cardoso (PT-SP), Paulo Guedes (PT-MG) e Silvia Waiãpi (PL-AP). Os quatro primeiros formam a chamada "Bancada do Cocar". Dados disponíveis em https://cimi.org.br/2022/08/apib-lanca-bancada-com-candidatos-indigenas-pela-primeira-vez/ e https://agenciabrasil.ebc.com.br/politica/noticia/2022-10/camara-dos-deputados-tera-quatro-deputadas-indigenas. Consulta em 23 de fevereiro de 2023.

ao Estado apoiando antigas ideias que passaram a ser novamente ventiladas, como a de "muita terra para pouco índio" (INA; INESC, 2022).

Ao que tudo indica, os próprios indigenistas ainda devem ser chamados a colaborar nesse debate, seja por meio de suas memórias e dos documentos que produziram quando estavam em atividade (e que, via de regra, continuaram a produzir em colaboração com várias instituições, inclusive com a mídia alternativa) ou por meio de sua atuação em várias frentes de trabalho atuais, que continuam a propor novas questões para/sobre a relação entre os sujeitos, as várias agências/grupos envolvidos, os povos indígena e a sociedade envolvente.

Capítulo 2
As Igrejas cristãs e a gênese do novo indigenismo religioso brasileiro

Se a relação entre os cristãos e os povos indígenas e, em especial, dos missionários com os povos nativos do Novo Mundo remonta aos primeiros momentos da colonização, os anos 1960 veem surgir, pela primeira vez, ao que tudo indica, a figura do "indigenista missionário" (Pacini, 2019) como conjugação das ideias provenientes de tutela civil e religiosa. As mediações entre esses processos de longa duração que implicam em revisões mais ou menos profundas das ideias e das práticas da missão não são simples, nem para a própria instituição, e remetem a um processo paulatino de remodelação das Igrejas cristãs, católica e protestantes/evangélicas (Bruls, 1976), tanto em seus aspectos internos – doutrinários/teológicos – quanto nas suas modalidades de relação com as sociedades, *i.e.*, nas formas de pastoral, entendida aqui tal na perspectiva de Foucault (1990), como forma embrionária de governo dos corpos e das almas (cf. Aguiar, 2012).

Conforme bem observa Nicola Gasbarro (2006; 2014) é difícil saber se as missões estão na origem ou são resultado do que se concebeu como "processo civilizador da modernidade", uma vez que os pontos de partida dos missionários quase nunca coincidem com sua viagem de volta; esse retorno carregado de "excedente social e simbólico" (Gasbarro, 2014, p. 203). Eles que imaginavam poder dominar os "outros" a partir da conquista e da colonização do imaginário – que pressupunham "processos unidirecionais e dinâmicas de gestão exclusivamente hierárquicas" – acabaram por produzir ricos processos de tradução cultural, alicerçados em "reciprocidades sociais e interferências simbólicas em várias direções". Mesmo quando empenhados em "converter à religião cristã outras civilizações", o resultado de suas práticas acabou sendo bastante mais amplo, chegando a produzir, em sentido contrário, a "dissipação da unidade teológica no relativismo cultural das crenças e dos cultos" (idem, p. 200) e a "passagem do universalismo teológico da 'ortodoxia' cristã para a generalização concreta da religião vivida ortopraticamente nas relações entre culturas" (idem, p. 196).

Não por acaso, alguns séculos mais tarde, o contexto da emergência desses novos significados para a atividade missionária é também de intensas transformações no campo religioso, ainda sob o impacto do fim da segunda guerra mundial e da reorganização geopolítica dela decorrente. Segundo Gerard Vincent (2009), essa é uma conjuntura na qual o edifício dogmático, moral e sacramental dos cristãos entrou em crise na Europa, desdobrando-se em indagações mais ou menos profundas acerca do novo lugar da gestão dos bens sagrados na relação do Velho Mundo (em especial de Roma) com os países subdesenvolvidos, mergulhados no que era visto como um estado de "miséria material e moral". Esse processo substituía paulatinamente inclusive a "culpa individual (o pecado, o medo do Inferno) por um sentimento de culpa social, que desembocava necessariamente sobre a questão da responsabilidade e da solidariedade" (Vincent, 2009, p. 387).

As relações entre Igreja e desenvolvimento em um mundo cada vez mais urbano e as crises de sentido provenientes de um alargamento progressivo da esfera pública encetavam um rico debate (talvez comparável ao dos tempos da Reforma e, depois, do Iluminismo) sobre os papeis dos cristãos – e sobretudo dos clérigos e religiosos/as – no mundo atual (ver Souza, 1962). Nos anos que antecederam o Concílio Vaticano II, convocado por João XXIII em 1959 e realizado entre os anos de 1962 e 1965, surgiam nos seminários e faculdades, mas também nos conventos e dioceses diversos movimentos – o bíblico, o litúrgico, o ecumênico, por exemplo – que pressupunham um duplo impulso para fora: ao encontro dos leigos e também em direção a lugares e povos não-cristãos ou ainda pouco cristianizados.

Este é também o caso do movimento missionário, que muito além de debates internos (que tocavam a autoimagem do clero e seus processos de recrutamento) encontrou ampla ressonância na sociedade, uma vez que implicava no deslocamento tanto das representações que os padres faziam de si e do seu entorno quanto em sua destinação social (César, 1969). Nesse caso, o que se seguiu foi uma enorme transferência de padres europeus para a África e América Latina, em um movimento que também alterava sobremaneira as formas de atuação desses sacerdotes, agora inspirados na economia solidária do dominicano francês Louis-Joseph Lebret (Godoy, 2016), na experiência dos padres-operários – que deixavam suas paróquias para viverem nos subúrbios das cidades, imersos nos cotidianos dos trabalhadores e de suas famílias,[89] ou em outras iniciativas do mesmo gênero (ver César, 1969).

[89] Um panorama da influência dos padres operários e de sua apropriação na América Latina está em Löwy (1989) e no extenso trabalho de recolhimento de memórias de padres estrangeiros no Nordeste brasileiro realizado por MONTENEGRO, 2019.

Uma nova eclesiologia,[90] fruto das então recentes experimentações, surgiu ainda dispersa nas primeiras reuniões conciliares e foi ganhando força apenas na medida em que o debate acentuou a convicção da maioria de que aquela grande reunião de bispos de todo o mundo não deveria centrar-se sobre questões dogmáticas nem reforçar os anátemas lançados contra a modernidade,[91] mas sobre uma necessária atualização da Igreja – que passou a ser conhecida nos meios católicos como *aggiornamento* – ao mundo contemporâneo. A formação dos grupos, os debates que embasaram as posições coletivas e depois os documentos promulgados ao final de cada sessão dão conta dessa riqueza das propostas, do lento amadurecimento de algumas questões e das formulações emanadas do Concílio. Normalmente, desse conjunto, são destacadas as Constituições *Lumen Gentium* (sobre a Igreja) e *Gaudium et Spes* (sobre a "presença da Igreja de no mundo de hoje"), embora alguns outros documentos – como os Decretos *Unitatis Redintegratio* (sobre o Ecumenismo) e *Ad Gentes* (sobre as Missões) e as declarações *Dignitatis Humanae* e *Nostra Aetate* – sejam igualmente decisivos para todo o processo de recepção da mensagem conciliar nas igrejas locais e para o diálogo com os não-cristãos (Compêndio, 1972).

No Brasil, esse processo foi lento e se deu em um contexto difícil, marcado simultaneamente pela recente organização do episcopado nacional e pelo golpe que inaugurou ditadura civil-militar de 1964. A Conferência Nacional do Bispos do Brasil havia sido fundada em 1952, depois de muitas tentativas dos prelados de se articularem nacionalmente,[92] e dava ainda os primeiros passos no sentido de desenhar um *Plano de Emergência* (CNBB, 1963; Freitas, 1997), capaz de propor linhas de ação baseadas em "uma clara visão da realidade das coisas, em todos os seus aspectos, em seus progressos e em seus eventuais retrocessos; dos fins que devem ser propostos; das possibilidades, das dificuldades, das vias mais indicadas para serem seguidas" (Barros, 1967, p. 24). Um esforço

[90] A Eclesiologia é um ramo da Teologia que se dedica a aspectos mais organizacionais/funcionais da Igreja. Segundo Caliman (2004, p. 230), com o Concílio Vaticano II ele transitou da apologética antiprotestante e antimoderna, na defesa da *vera ecclesia*", para uma discussão que leva em consideração a vida da Igreja no mundo de hoje, resultando em modelos mais colegiais e sensíveis inclusive às realidades dos fiéis nos tempos atuais.

[91] Um panorama da Igreja no século XIX e do processo que desencadeou no Concílio Vaticano I (1869-1870) pode ser encontrado em ALBERIGO, 1995.

[92] Ao longo da primeira metade do século XX, a Igreja brasileira passa por um processo de reorganização institucional, no qual cresce o número de arquidioceses e, na mesma proporção, se ampliam as articulações do episcopado nacional, por meio da realização de sínodos e congressos. Desse movimento resultam constituições provinciais e pastorais coletivas cada vez mais abrangentes, com as de 1910 e 1915. Como coroamento desse processo, em 1939, realiza-se em Roma, o Concílio Plenário Brasileiro, cujas diretrizes já apontavam para a formação de uma conferência episcopal (ver QUEIROGA, 1977 e BERNAL, 1989).

que pressupunha, por um lado, um diagnóstico mais preciso das dinâmicas "sócio-econômico-políticas" em curso e de seus impactos sobre a hegemonia católica;[93] e, de outra parte, a proposição de medidas práticas voltadas para a "renovação do clero, das paróquias, dos educandários católicos" e a articulação de todo o aparato eclesiástico no espaço público (idem, p. 26).

O mesmo ocorria com a Conferência dos Religiosos do Brasil, formalmente constituída em 1954, de acordo com o seu primeiro estatuto, para "coordenar e articular as diversas comunidades religiosas, [promover] o estudo dos problemas e a criação de serviços de interesse comum, visando a uma colaboração mútua sempre mais eficaz" entre as várias ordens e congregações, masculinas e femininas, nativas ou estabelecidas no Brasil (Freitas, 1997, p. 74). Os estatutos aprovados previam, no caso da CRB, "oito departamentos" de atuação mais direta da entidade: "jurídico, de estatística, de educação e ensino, de catecismo, de assistência à saúde, de serviço e assistência social, de obras diversas, de missões populares" (idem, p. 75). Como é possível vislumbrar, no conjunto, essas linhas de atuação visavam aproximar a burocracia religiosa da implementação de políticas públicas pelo Estado, em um contexto de crescente industrialização, urbanização e deslocamento humano. Superadas as animosidades das primeiras décadas da República, a Igreja buscava, em meados do século XX, tornar-se a principal interlocutora do governo federal, inclusive na consecução de projetos de promoção regional. O que, de certo modo, se desdobrava na necessidade de redesenhar o seu pacto com elites agrárias e numa tentativa de gabaritar-se como força de transformação social (cf. Bruneau, 1974).

Nesse contexto, as concepções de missão e evangelização, no entanto, pouco têm a ver com as populações indígenas. Trata-se, antes, de reforçar a "formação dos cristãos" no interior das próprias circunscrições eclesiásticas[94] e, sobretudo, nas paróquias e comunidades, nas quais o "anúncio do Evangelho" e "a instrução religiosa" deveriam tornar-se tarefa de primeiro plano. Um movimento que se baseia, por um lado, em um diagnósti-

[93] Tarefa que em parte passou a ser encampada pelo Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais (CERIS). As interações entre esse tipo de pesquisa aplicada a finalidades pastorais podem ser notadas nos trabalhos de vários intelectuais católicos, mas também através de sua inserção em espaços acadêmicos, como as Pontifícias Universidades Católicas e de consultoria, como o Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP). Ver CAMARGO, 1971; 1973.

[94] No momento da elaboração do Plano de Emergência o Brasil tinha uma população estimada em 75.325.000 habitantes, aos quais a Igreja Católica buscava dar atendimento espiritual através de 174 circunscrições eclesiásticas, que abarcavam 4.508 paróquias. Trabalho no qual contava com a ajuda de 89 ordens/congregações masculinas e 336 femininas (cf. CNBB, 1963, p. 143-144).

co longamente gestado pela Igreja e que apontava para uma cristianização precária e superficial das massas – que teriam assumido uma identidade católica externa, sem comungar dos princípios mais básicos da fé e da doutrina e com muito baixa adesão aos cultos e sacramentos; por outro, surgia também como uma forma de fazer frente aos protestantes e espíritas, que cresciam entre os segmentos urbanos empobrecidos e deslocados de suas identidades tradicionais.[95]

Ao longo da década de 1950 são esparsas as notícias sobre missões entre povos indígenas que aparecem no *Comunicado Mensal da CNBB*. E em geral, elas surgem apenas na medida em refletem novas "preocupações" das autoridades eclesiásticas, em áreas de fronteira e de expansão, como a Amazônia e o Centro-Oeste. Nelas, a "relativa mobilidade no sistema de relações sociais, dificultando a mediação tradicional dos poderes locais; o estoque de terras disponíveis; (...) a presença do Estado considerada 'fraca' e a recorrência de tensões sociais e conflitos violentos intrínsecos à ocupação de novos territórios propiciaram condições" para o florescimento de novas formas de mediação da Igreja, com as prelazias reavaliando "seus trabalhos no sentido de redefinir a ação missionária tradicional" (Almeida, 2014, p. 75).

Em 1952, uma declaração proveniente do Encontro Regional de Arcebispos, Bispos e Prelados da Amazônia, que buscava avaliar o papel da hierarquia católica nessa região mantinha ainda uma chave bastante conservadora, apontando para "a ação formadora e civilizadora do cristianismo" na Amazônia e para a colaboração indispensável do pessoal e da estrutura eclesiástica no plano "econômico-social".[96] A menção à "assimilação e educação dos nossos índios" é pragmática, para contestar o lirismo rousseauneano, e tem um caráter até mesmo desenvolvimentista, visando assegurar que um "surto espiritual se antecipe aos progressos materiais, e os acompanhe, e os envolva, dando-lhe rumo seguro e feliz".[97] Como sustentam os padres, suas palavras não buscam "louvores humanos" e sim "dar testemunho de Cristo", para o que é necessário que a "missão evangelizadora junto aos nossos selvícolas seja reconhecida e oficialmente amparada".[98]

---

[95] O diagnóstico elaborado pela equipe do CEBRAP coordenada por Cândido Procópio Ferreira de Camargo (1973, p. 09-10) apontava, por exemplo, de modo incisivo o antagonismo do perfil religioso das "áreas mais distantes dos polos dinâmicos do país, [e] resíduos agrários economicamente atrasados" e das áreas mais caracteristicamente urbanas e industriais do país".

[96] "Declaração do Episcopado da Amazônia sobre 'A Igreja e a Amazônia". In: *Revista Eclesiástica Brasileira*. Petrópolis: Vozes, v. 12, fasc. 3, set. de 1952. p. 701.

[97] Idem, p. 701.

[98] Idem, p. 704.

No *Comunicado*, a primeira nota que merece destaque é de junho de 1953, na qual dom Helder Câmara, então secretário da CNBB, convoca para um encontro que marcaria, a um só tempo, as comemorações do cinquentenário da Prelazia de Santarém – "a mais antiga do Brasil" – e a fundação do Centro Missionário do Brasil. No programa do evento, constam em duas manhãs consecutivas, debates sobre os "meios práticos de aprimorar a catequese dos civilizados" e "meios práticos de aprimorar a catequese dos índios". E na tarde do segundo dia, um estudo sobre as "relações com a Santa Sé (privilégios obtidos ou a pleitear) e com o Governo (especialmente com o Serviço de Proteção aos Índios)".[99]

O Centro teria como principais campos de ação: 1) manter serviços de apoio especializado aos missionários, inclusive com orientações sobre os "perigos dos quais devem se precaver" e "orientações básicas de como agir"; 2) colaborar no aprimoramento técnico da missão e no recrutamento de "colaboradores especializados"; 3) a promoção de eventos e exposições sobre as missões, de forma a atrair "bons olhares" do governo e despertar vocações; 4) o estreitamento do diálogo com a Comissão Nacional Católica de Imigração para garantir "que seja dos católicos a indiscutível liderança em trabalhos de imigração e colonização em zonas de missão"; e 5) a aproximação com os métodos e com o pessoal da Ação Católica Brasileira, de tal modo a adaptar seus métodos às missões". A recepção positiva desse programa foi publicada, através de mensagens de vários prelados, no número seguinte do *Comunicado*. Depois disso, o tema reaparece em 1957, com indicação de uma linha de debate sobre "paróquia e missão" em um Encontro da CNBB[100] e como a notícia da realização de um novo encontro de prelados na Amazônia.[101]

Ainda no mesmo ano, a CNBB destaca a promulgação da Encíclica *Fidei Donum* (sobre as missões), do papa Pio XII[102] – uma matéria importante pelo desdobramento que terá no recrutamento de padres estrangeiros para atuarem junto às prelazias e, de modo destacado, nas missões.[103] Quando da promulgação do *Plano de Emergência*, por exemplo, a Região Norte do país concentrava apenas 4,1% da população nacional,[104] na qual

[99] "Encontro dos Exmos. Prelados, em Santarém". In: *Comunicado Mensal*. Brasília: CNBB, ano I, n. 9, jun. de 1953. p. 01-02.
[100] "Primeiro lustro de vida da CNBB". In: *Comunicado Mensal*. Brasília: CNBB, n. 61, out. de 1957. p. 03.
[101] "Reunião de Prelados da Amazônia". In: *Comunicado Mensal*. Brasília: CNBB, n. 63, dez. de 1957. p. 02.
[102] Disponível em https://www.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_21041957_fidei-donum.html. Acesso em 20 de agosto de 2021.
[103] Para uma discussão acerca da importância dos padres *Fidei Donum* no Brasil, ver MONTENEGRO, 2019 e COUTINHO, 2022.
[104] O número de habitantes correspondia à época a cerca de 2.930.000. Esse quadro foi paulatinamente se alterando ao longo das décadas, muito em função das políticas de ocupação da Amazônia, chegando no

estavam 23 circunscrições eclesiásticas (2 arquidioceses, 1 diocese e 20 prelazias),[105] que somavam um total de 176 paróquias. Nelas residiam 423 sacerdotes, sob o comando de 20 bispos. No Brasil, com um todo, 59,1% dos padres eram brasileiros,[106] mas esse quadro se modifica quando se toma em conta apenas o clero regular, composto em aproximadamente 60% por estrangeiros. Na Amazônia, eles respondem pela maioria das paróquias (136, ou seja, 77,3%); em números são 450 padres estrangeiros e 65 nacionais.[107]

Nos anos seguintes, embora cresça sobremaneira a importância da região, dadas as políticas de desenvolvimento desenhadas e postas em marcha nos 1960 e as ações da igreja se firmem na mesma proporção (ver Mainwaring, 2004), quase nada sobre as missões tem lugar no *Comunicado*, à exceção de uma nota sobre a discussão do "*Schema Propositionum de Activitate Missionali EC*", que reunia as sugestões do episcopado brasileiro para o documento *Ad Gentes* (*Aos povos*), aprovado pelos bispos apenas na última sessão do Concílio e promulgado por Paulo VI no dia 07 de dezembro de 1965, com 2.394 votos favoráveis e 5 contrários" (Alberigo, 2006, p. 172). Segundo consta, mesmo um ano antes da sua aprovação, os prelados brasileiros já julgavam o documento maduro, sugerindo apenas pequenas revisões em função dos pontos de comunicação com outros esquemas ainda sob apreciação dos padres conciliares. Dois aspectos positivos haviam sido destacados: "certo espírito largo e compreensivo, que leva a estimular e aproveitar tudo que haja de bom da cultura e nos usos dos povos não-cristãos" e "o desejo de unir e organizar as forças missionárias, a fim de não haver desperdício de trabalho, mas, ao contrário, maior êxito possível na evangelização".[108]

2.1. *Ad gentes*: um desafio para as Igrejas

Para além do impacto mais geral sobre os vários aspectos da vida católica, a realização do Concílio Vaticano II alterou sensivelmente a atuação do episcopado brasileiro. Segundo José Oscar Beozzo (2005), até àquela altura a maioria dos bispos ainda possuía

ano 2000 a quase 13.000.000, o que em percentual corresponde a 7,6% da população nacional. O crescimento acumulado em 40 anos foi de 340,1% (CERIS, 2002, p. 09-10).

[105] Chama também a atenção número de prelazias nas Amazônia: 20 em um total de 35 em todo o Brasil (CNBB, 1963, p. 143).

[106] CERIS, 2002, p. 39, com base em compilações de dados da CNBB e CERIS.

[107] Os dados foram extraídos das tabelas apresentadas por BARROS, 1967, p. 192-193. No caso em questão seria muito interessante arrolar dados sobre o clero indígena, mas eles não existem. Esse tipo de levantamento nunca compôs o Anuário Católico ou outros levantamentos estatísticos publicados pela Igreja no Brasil ao longo das últimas décadas.

[108] CNBB. *Comunicado Mensal.* Brasília: CNBB, n. 144-145, set.-out. de 1964, p. 21

uma dimensão muito superficial dos dilemas e desafios nacionais, cada um conhecendo pouco ou quase nada além de suas próprias circunscrições. Os encontros promovidos ou incentivados pela CNBB vinham melhorando lentamente esse quadro, com destaque para áreas até então consideradas periféricas, como Norte e Nordeste, mas nada comparável ao estreitamento dos laços efetivado durante as estadas em Roma. Lá, reunidos em um mesmo espaço e gravitando em torno de grupos mais ou menos homogêneos,[109] os prelados puderam se conhecer melhor, o que certamente incluía um maior diálogo sobre a realidade das dioceses, e que foi fundamental para que pudessem construir uma leitura de conjunto acerca dos temas mais urgentes e uma proposta de atuação colegiada. A delegação brasileira contou com 243 padres conciliares,[110] dos quais 69 eram estrangeiros.[111]

Um indicativo do paulatino envolvimento desses homens nos temas tratados nas aulas conciliares foi a participação. Segundo José Oscar Beozzo (2004, p. 132) durante a fase (ante)preparatória, dos 167 prelados consultados, 132 responderam, a maioria se limitando "em dizer que receberam a consulta, que aderia ao propósito do papa de convocar o Concílio e que estavam rezando pelo seu êxito". Mas, uma vez iniciado o evento, vários temas passaram a mobilizar os bispos, em especial, àqueles ligados "ao vasto mundo" e a ação pastoral junto "aos mais pobres e daqueles que se encontram afastados".[112] A reforma litúrgica (que resultou no uso da língua vernácula nas missas, entre outros aspectos do culto), a renovação da vida sacerdotal (inclusive da formação) e a necessidade de maior participação dos leigos também atraíram bastante o interesse dos brasileiros.

Ao final de cada sessão, o episcopado emitiu uma *mensagem ao povo brasileiro* e, embora o tom tenha oscilado em função do momento político agudo, o conteúdo sempre foi otimista, no sentido de traduzir as novas diretrizes às suas realidades locais; às vezes deixando transparecer o tamanho do desafio que estava pela frente, tendo em vista os

[109] Beozzo situa três grupos principais aos quais o episcopado nacional teria aderido – o Ecumênico, que se reunia inclusive na residência dos bispos brasileiros (a *Domus Marie*); o da "Igreja do Pobres" e o *Opus Angelorum*, que contou com assessoria permanente dos mais importantes teólogos católicos daquele momento. Um quarto grupo, pequeno e ultraconservador, ao qual aderiram alguns dos nossos bispos é o *Coetus internationalis patrum* (ver BEOZZO, 2004, p. 145ss.).

[110] É preciso notar que há variações no número presente em cada sessão. Portanto, esse número total capta as oscilações, presenças e ausências ao longo dos quatro anos (BEOZZO, 2004, quadro da p. 138).

[111] Entre os estrangeiros, a maioria pertencia a ordens e congregações religiosas, *i.e*, ao clero regular (cerca de 29%). Outro dado interessante, é que as 38 prelazias existentes no Brasil ao final do período conciliar (1965) eram comandadas pelo clero regular proveniente de 25 ordens diferentes e de 9 países diferentes, além do Brasil (BEOZZO, 2005, p. 415ss.).

[112] As expressões são de uma intervenção assinada por d. Helder Câmara ainda no primeiro período do Concílio (1962), segundo consta em BEOZZO, 2005, p. 232.

"grandes problemas da liberdade, da dignidade humana, da justiça, da cultura, da vida econômica e social, da pobreza e da fome, da família e da educação, da paz e da comunidade das nações" (*apud* Beozzo, 2005, p. 278); outras vezes, adotando um caráter mais pacificador, como ao final do Concílio, em 1965, quando a opção foi exortar "todos à paz e à concórdia" na construção de "uma Pátria grande, livre, democrática, onde todos possam viver com dignidade" (idem, p. 282). Vale destacar que o Brasil já vivia uma ditatura.

Retornados do Vaticano II, os bispos e prelados tinham a difícil tarefa de traduzir aos fiéis as novas diretrizes, nem sempre tão claras ou facilmente aplicáveis. A abertura ao debate e as expectativas dele decorrentes não raro encenaram um contexto de crise: "na dimensão das práticas; na diminuição das vocações; no âmbito institucional das paróquias" – vistas cada vez mais como estruturas engessadas e obsoletas de animação da vida espiritual do povo – e na perda de influência pública da Igreja (Bonato, 2014, p. 22). Daí, inclusive, o necessário incremento da missão, pautada no *Ad Gentes* ("Sobre a atividade missionária da Igreja"), como uma tentativa de superar o ranço clerical e colonialista das experiências missionárias (Alberigo, 2006, p. 175), registradas inclusive pelos próprios pontífices nas várias manifestações sobre esse tema ao longo da modernidade.

Da Bula *Sublimis Deus* (1537) de Paulo III,[113] que reconheceu a condição humana dos índios e do Breve *Commissum Nobis* (1639), de Urbano VIII, que reiterava as ameaças de excomunhão e punição junto ao braço secular para quem "vendesse, trocasse, doasse ou tratasse como cativos os índios",[114] até textos bastante mais recentes, sempre prevaleceu o elogio da empreitada desses "operários evangélicos" para que "homens que viviam nas trevas fossem atraídos (...) ao conhecimento das verdades eternas, mediante pregações, doações, assistência, conselhos e exemplos de vida, que faziam resplandecer neles a luz da Fé".[115] A *Lacrimabili Statu* (1912), de Pio X, por sua vez, mencionava o empenho de unir esforços religiosos e civis, não apenas para o bem da "religião, mas também da própria pátria" e convocava os bispos a assumirem "essa causa digníssima do vosso pastoral ofício e ministério", não sem destacar a inevitável "comiseração por essa raça infeliz",[116] que deveria caracterizar o "bom cristão".

---

[113] Disponível na integra em https://pt.wikipedia.org/wiki/Sublimis_Deus. Acesso em 18 de agosto de 2021. Não consta tradutor.

[114] Disponível em https://ocarmelo.blogspot.com/2020/05/o-breve-commissum-nobis-de-urbano-viii.html. Trad. de João de Deus Rezende Costa. Acesso em 18 de agosto de 2021.

[115] Bula *Immensa Pastorum* de Bento XIV (1741). Disponível em https://ocarmelo.blogspot.com/2020/05/a-bula-immensa-pastorum-de-bento-xiv.html. Trad. de João de Deus Rezende Costa. Acesso em 18 de agosto de 2021.

[116] Disponível na compilação dos documentos de PIO X, 2002, p. 284-285.

Ao que Pio XII acrescentava a necessidade de continuar a expandir a fé, principalmente em áreas marcadas pela pobreza e nas quais as missões encontravam-se em "condições tristíssimas", com pouco pessoal e recursos financeiros insuficientes. Nelas, o "avanço da civilização" deveria caminhar ao lado da presença de "colégios, escolas para o ensino da doutrina cristã às diferentes classes de fiéis; institutos sociais, que possibilitem aos católicos mais dotados servir ao bem público em conformidade com o evangelho; [e] escritos católicos de todo género a serem editados e disseminados largamente entre o público", de tal modo que "tudo que se relaciona com as mais recentes invenções empregadas nas comunicações entre os homens e divulgação de doutrinas" importa para tornar a opinião do público favorável às obras católicas.[117]

Nesse sentido, o decreto *Ad gentes* não traz debates inéditos e parece evitar um conflito mais aberto entre setores conservadores e progressistas nas suas principais formulações.[118] Mas abandona um jargão proselitista, em nome de uma concepção mais "rica, complexa e dinâmica", que recupera aspectos tanto da teologia quanto da história, como bem assinala Paulo VI na sua encíclica *Evangelii Nutiandi*.[119] O texto está divido em um proêmio e seis capítulos que seguem uma ordem bastante lógica: nos "princípios doutrinais" está a fundamentação teológica da missão, reconhecida como característica inerente da própria Igreja ("peregrina e por sua natureza missionária"), para a qual convergiriam o Pai, o Filho e Espírito Santo. Há aí uma definição da atividade missionária, que reúne as iniciativas de espalhar o Evangelho pelo mundo e de fincar em cada canto um pedaço dessa Igreja, que vai desenvolvendo uma estrutura e um clero mais ou menos autóctone em diferentes lugares (Compêndio, 1972, p. 351ss.).[120]

O caráter escatológico desse processo seria dado pela salvação de todos os convertidos; segue uma leitura da "obra missionária enquanto tal" – que vai do testemunho e da disposição para o diálogo e caridade até formação de novas comunidades dotadas de vida

[117] Encíclica *Fidei Donum* (1957). Disponível em https://www.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_210419 57_fidei-donum.html. Acesso em 20 de agosto de 2021.
[118] Para um panorama do documento, ver o trabalho de Estêvão Raschietti (2011). Esse autor avança inclusive para uma leitura comentada de vários trechos, o que ajuda a contextualizar teológica e historicamente algumas das principais posições da Igreja acerca das missões no Vaticano II.
[119] Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi* (1975). Disponível em https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html. Acesso em 27 de novembro de 2021.
[120] Outras definições, não necessariamente convergentes, de missão podem ser encontradas em MONTERO, 1996, p. 78ss.; ALMEIDA, 2004, p. 33-34 e RESTORI, 2015 p. 22.

religiosa ativa – e seu desdobramento nas Igrejas particulares, estruturadas sobre a colaboração de clérigos e leigos; depois os capítulos com a caracterização dos missionários (como "discípulos de Cristo" devidamente dotados de vocação, espiritualidade, formação moral e zelo apostólico), sobre "a organização da atividade missionária", que pressupõe a divisão de regiões e tarefas entre os diferentes sujeitos envolvidos nesse processo, e sobre as "cooperação" possível e necessária entre todos os envolvidos: comunidades, bispos, presbíteros e fiéis (idem, p. 391).

Mas o que mais importa, pelo menos aqui, é que o texto altera alguns sentidos há muito consolidados, convidando pela primeira vez os missionários a se inserirem "na vida dos povos de maneira integral", o que implica, segundo Marcos Rufino (2006, p. 242), em um chamado para abrirem-se "ao largo conjunto se signos, valores e tradições que definem a singularidade de cada povo ou nação", mexendo sobremaneira na "apreensão que a Igreja faz da relação sujeito-objeto presente no campo missionário". Na opinião de Raschietti (2011, p. 10), os debates conciliares e o texto que deles resulta "é o mais atento, aberto e dialógico possível" e reflete uma Igreja menos "fechada em si e mais voltada para o mundo". Uma espécie de novo horizonte que busca superar a "concepção jurídico territorial da missão", historicamente defendida pela Congregação pela Propagação da Fé, em nome de uma leitura mais teológica (e menos instrumental), que atribuía a toda a Igreja um caráter essencialmente missionário, dado pelo anúncio da fé cristã a todos os povos – o que inclusive ajudava a desvincular o conceito das experiências coloniais modernas (idem).

Essa transformação foi indispensável para que os leigos pudessem participar de forma cada vez mais ativa das missões e para que surgissem os primeiros modelos de missão encarnada/inculturada,[121] tão importantes na crítica à missão tradicional. Outro ponto importante é que no ensejo ecumênico dos demais documentos conciliares, o *Ad Gentes* deixa em segundo plano a longa disputa de terreno com protestantes e evangélicos. Mes-

[121] Esses conceitos são amplamente utilizados entre os anos 1960/70, em geral para significar um mergulho nas culturas indígenas e um contato respeitoso entre a fé cristã e as espiritualidades ameríndias. Posteriormente, eles assumem um lugar na elaboração teológica. Inculturação passa a ser inclusive uma palavra-chave na Teologia da Libertação, não apenas quando se refere aos universos indígenas, mas também em relação à fé "dos pobres", em geral associada a uma composição bastante híbrida de crenças que compõem o catolicismo popular. Esse debate também associa a ideia de cultura, como algo que deve ser sempre levado em consideração nesses contatos religiosos, havendo, portanto, por parte do missionário, não uma tarefa impositiva, mas uma relação aberta e dialógica, que resulta em trocas simbólicas. Essa perspectiva é apresentada em vários escritos de Paulo SUESS (1985, 1986, 1991).

mo que esse tema não seja textualmente abordado, o silêncio e alguns poucos sinais deixam em aberto uma margem para trocas de experiências e para colaborações.

Nas décadas que se seguem, a importância das missões no processo de recepção do Concílio na América Latina pode ser evidenciada na presença crescente desse tema nas assembleias gerais do Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM), bem como nas manifestações dos povos originários ou na recorrência com que se fala sobre os indígenas nas visitas dos papas a diferentes lugares do continente. Em Medellín (1969), ele quase não aparece. E quando surge, é vinculado à liturgia ou ao exercício do sacerdócio em meio a populações que ainda mantém rosto e cultura indígena. O documento final sugere que é sobre o compromisso com essa "gente pobre" que deveria se fundar a ação missionária, inclusive através da aposta nas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), como forma de superar os antagonismos do modelo pelo qual a fé e a Igreja se instalaram no continente (CELAM, 1985). Ainda assim, conforme destaca Restori, a aposta no método ver, julgar e agir e uma leitura bastante mais crítica das contradições sociais presentes no "terceiro mundo" permitiram sair de uma chave que havia caracterizado a missão como ato caridoso de europeus para com os países em desenvolvimento – inclusive "como ajuda material e financeira vinda do Norte para o Sul" – e permitia falar "no anúncio do Evangelho como compromisso em prol da justiça, do autêntico desenvolvimento e da libertação integral" (Restori, 2015, p. 91-92) dos setores marginalizados das populações.

Já em Puebla (1979) e depois em Santo Domingo (1992), semanticamente mais mobilizado, o campo das missões se torna igualmente mais ambíguo e disputado. É que sob o comando de João Paulo II, a Santa Sé se esforça para despolitizá-lo, reforçando, uma vez mais, a "obra civilizatória que a evangelização realizara" (Montero, 1996, p. 53). Sobretudo nos momentos de celebração dos 500 anos da chegada de Cristóvão Colombo na América, "o papa procura seus heróis no imaginário das missões" e, para isso, propõe uma "exegese do descobrimento" e da colonização nos quais a Igreja é o único "cimento" capaz de unir o continente: a identidade americana é, segundo essa visão, "uma construção de ordem espiritual (cultural), que exige homens destituídos de lealdades temporais para com partidos, governos, grupos econômicos" (idem, p. 79). Mas ocorre que esse não era um terreno tão plano quanto supunha a cúria romana e os muitos opositores dessa versão excessivamente pacificadora – a maioria ligados à emergente Teologia da Libertação – souberam lhe contrapor uma realidade marcada por violências e pela resistência por parte dos mais diferentes povos. À exaltação dos "métodos de salvação das almas" sobre-

veio o repúdio dos "instrumentos de disciplinarização dos corpos e desenraizamento cultural" (idem, p. 95). De onde se desdobram duas histórias da missão: uma oficial, benfazeja e até mesmo glorificante (Rufino, 1995, p. 138); outra orientada pelas novas experiências junto aos indígenas e por uma reflexão engajada e pós-colonial (Suess; Gomes, 2022). "Júbilo e culpa", que põem em lados opostos não apenas leituras de um passado mais ou menos distante, mas os projetos de futuro em construção (Rufino, 1995, p. 142).

2.2. Um olhar crítico sobre a Missão

Como destaca Paula Montero (1996, p. 80), "a história das missões é vasta, regionalmente diferenciada em função das culturas indígenas e das ordens religiosas que dela se ocuparam, e bastante bem documentada". Entre cartas e relatórios, programas e memórias, os próprios missionários, e também diferentes órgãos da Igreja, produziram uma vasta literatura que foi se misturando, muitas vezes, com as estratégias da instituição para atrair vocações e animar os missionários, angariar fundos e promover uma imagem positiva desses "intrépidos guerreiros da fé" frente à sociedade civil (cf. Gasbarro, 2006). Daí, que a maioria das abordagens "peca, no mais das vezes, pela ingenuidade, pelo triunfalismo ou pelo excessivo romantismo" (Montero, 1996, p. 81) e preserva das críticas seculares os fundamentos da missão tradicional, incorporada no próprio imaginário como parte indispensável da identidade nacional (Hoornaert, 2008, p. 42ss.)

Assim, não raro, jesuítas e franciscanos foram considerados, para os séculos XVI e XVII, defensores dos índios contra a sanha de riqueza dos colonos, ciosos por escravizar "os negros da terra". E suas interações com o projeto expansionista português, mesmo sendo peça fundamental do avanço e fixação das fronteiras, puderam ser lidas como formas brandas de colonização e até mesmo de "resistência", reiterando para as reduções o "mito de um 'cristianismo feliz'" (Montero, 1996, p. 81). Ademais, na autorrepresentação da Igreja, as reduções – principalmente no Paraguai e na Amazônia – foram tidas como relativamente independentes dos interesses temporais dos impérios, nos quais o trabalho livre se instalou acompanhado de uma dura recriminação teológica à servidão indígena e no qual os sucessivos esforços de conversão se deram, sempre que possível, preservando a língua e vários traços culturais dos nativos, em um grande esforço bem-sucedido de tradução (idem) que fez florescer uma sociedade digna de nota por sua avançada organização social (Quevedo, 1993), em alguns casos equiparada ao modelo das repúblicas ou mesmo de comunidades comunistas primitivas (Lugon, 1977).

Mutatis mutandis, argumentos muito parecidos foram usados também para legitimar a ação dos missionários de várias outras ordens a partir de então. Nessa versão, ela (a missão) não é dada pelos homens, mas pela "ação salvífica do Pai". Logo, não provém "nem das determinações da Santa Sé nem do 'carisma' dos fundadores de congregações religiosas, nem nas constituições dessas mesmas congregações (...) ela vem pelo Espírito e ultrapassa qualquer projeto humano" (Hoornaert, 2008, p. 104). Por isso, os seus agentes podem ser vistos como "proclamadores da justiça de Deus" que, em sucessivas levas, duelam com a dura realidades dos projetos humanos e, mais ainda, dos interesses políticos e econômicos das monarquias. Por isso, para Hugo Fragoso (1992, p. 199), as instruções que derrogavam o governo temporal dos missionários sobre os índios assinalavam o fim de uma época para Mercedários, Carmelitas e Capuchinhos, esses últimos incorporados, ao longo do século XIX, ao novo modelo implantado pelo Segundo Reinado, com o *Regulamento das Missões de Catequese e Civilização dos Índios* (1845),[122] que lhes reservava a tarefa da "catequese e civilização dos índios", a quem deviam pregar a Religião de Jesus Cristo e as vantagens da vida social" (Beozzo, 1983, p. 170). Conforme Henrique (2018), nesse novo cenário, tratava-se mais do que nunca de associar a presença dos religiosos ao interesse de colonização, de tal modo que os aldeamentos estivessem alinhados à ocupação militar do território e que "a caridade cristã', que implicava em retirar os índios da floresta, onde eram considerados inúteis para a sociedade e para sim mesmos" desse como fruto "transformá-los em cristãos partícipes da comunhão civil e religiosa (...) o que implicava a utilização desses povos como mão de obra" (Henrique, 2018, p. 79).

Nessa mesma perspectiva, se inserem os Salesianos, que "chegaram ao Brasil em 1883, com o beneplácito do imperador dom Pedro II" (Montero, 2012, p. 87). Sob o impulso da europeização do catolicismo brasileiro promovida pela *Propaganda Fide*, "os filhos de Dom Bosco" vêm "atravessando a imensidade dos mares, em longa viagem, para evangelizar e civilizar os nossos índios", que em seus muitos escritos surgem como "tribos selvagens" perdidas nas florestas e "de tal modo indomáveis e ferozes que não se deixam sequer contar"[123] ou como "filhos deserdados da família brasileira, [que] gemem ainda na mais completa abjeção e barbárie" e a quem urge levantar das "profundezas das suas misérias" para a "dignidade de homens e cristãos, incorporados ao resto na nação"

[122] O documento na íntegra está transcrito em BEOZZO, 1983, pp. 169-178.
[123] Do *Bollettino Salesiano*, 1983 *apud* AZZI, 1983, p. 332

(Azzi, 1983a, p. 335). Os esforços da Ordem de Dom Bosco são fartamente documentados e amplamente divulgados, inclusive para assinar o sucesso de seus empreendimentos (ver Costa, 2009).

Eles se orgulham de sua ação educadora junto aos Bororo, na Colônia dos Tachos, no Mato Grosso, onde afirmam ter conseguido suprimir "alguns costumes indígenas: [como] o infanticídio do recém-nascido, a falta de higiene, a ociosidade, o *bacururu*, entre outros", pregando sem cessar "os princípios sãos e civilizadores do cristianismo ocidental", inculcados através do ensino regular da moral cristã, de lições cívicas e da introdução do trabalho remunerado (Catilho, 2000, p. 60). De forma semelhante, registram a "paciência" necessária para "vencer e modificar" os costumes enraizados nos povos junto aos quais atuam na Prelazia Apostólica do Rio Negro (Salesianos, 1936).[124] Os mesmos argumentos embalam o Monsenhor Pedro Massa, que situa como desafios principais da missão, fixar os índios, alfabetizá-los e oferecer-lhes ensino agrícola e trabalho remunerado. Ao lado de cuidados "higiênicos e terapêuticos" e lições propriamente religiosas. Esse seria o único caminho para tirar os índios da "morbidez total" em que se encontravam – um quadro narrado como de abandono, "indolência e aspecto de profunda decadência orgânica que dão a impressão exata de um aniquilamento lento e progressivo da vida humana" (Massa, 1933, p. 44).

Logo, as igrejas e capelas, escolas e conventos, hospitais e asilos, junto das demais obras sociais por eles implantadas na região são celebradas com júbilo por diferentes autoridades no cinquentenário da presença salesiana na Amazônia. Um trecho retomado da obra de Arthur Cézar Ferreira Reis (1942) chega a compará-los aos "cavaleiros de uma cruzada de grande tomo e de tantos perigos como os empreendimentos da idade média contra os infiéis do Oriente" (*apud* Salesianos, 1965, p. 112). Eles estariam a serviço do progresso, dando aos nativos o direito de participar "do banquete da nossa Civilização". Nas palavras do padre Alcionílio Bruzzi: "ao tendencioso *slogan* 'o índio tem o direito de ser índio', opomos como homens, como cristãos e como brasileiros o nosso brado: 'o índio tem direito de ser civilizado!'" (Silva, 1979, p. 50).

Do que se pode deduzir que os fundamentos da missão tradicional foram, assim, preservados desde os primeiros séculos de colonização até pelo menos os anos do Concí-

[124] O texto menciona, entre outras, as seguintes etnias: Tucanos, Piratapuios, Arapacos, Tarianos, Deçanos, Uananos, Caparanas e Macus.

lio. Com pequenas adaptações, a forma do aldeamento/das reduções foi uma constante não apenas na organização espacial, mas como estratégia de impor no tempo/espaço as referências europeias, que tinham no horizonte a *Civitas Dei*, mas também a finalidade de tornar os indígenas vassalos, por meio da "alfabetização em português, [e do] desenvolvimento de atividades produtivas e comerciais" (Montero, 2012, p. 116). Aos grupos nômades era preciso sedentarizá-los e aos que já praticavam a agricultura, cabia dar uma formatação produtiva mais comercial, do tipo das pequenas colônias agrícolas. Mesmo que não estivessem submetidos a trabalhos forçados ou a nenhum tipo de servidão, os indígenas acabavam frequentemente se transformando em operários e ajudantes da missão e, consequentemente, dos padres.

Os agrupamentos indígenas originais eram quase sempre desmobilizados, dando lugar a um novo centro, com prédios que têm como referência a cultura europeia, onde as principais atividades se realizam e para onde tudo e todos convergem (idem, p. 175). Mesmo quando alguns formatos e técnicas construtivas tradicionais permanecem nas aldeias do entorno, as "alterações materiais e simbólicas" tendem a impactar nas práticas. Um movimento facilmente observado nos rituais. Nesse quadro, os sentidos também passam a ser disputados, as festas e celebrações vão sendo derrocadas e, às vezes, proibidas. Frequentemente, os missionários descrevem as cosmologias e as práticas delas decorrentes (inclusive as pajelanças) como ridículas e, no limite, demoníacas (cf. Salesianos, 1936); e elas passam a ocupar o lugar das superstições – já que, na maioria dos casos, não se reconhece nos indígenas nenhuma espiritualidade. Por longo tempo, o objetivo permaneceu sendo, portanto, substituí-las pelas "missas e sacramentos" como forma de internalizar as noções de pecado e, com ela, os valores e dogmas da "verdadeira religião" (Kern, 1982, p. 104). Mudanças nas vestes e em outros hábitos cotidianos também fazem parte desse roteiro. Quando o domínio da língua não se torna pleno, intérpretes são escolhidos entre os nativos para operar os paralelismos necessários à pregação da mensagem bíblica, em um tipo de tradução cultural que garanta a eficácia e a durabilidade do contato (ver Almeida, 2004).

Embora com a República – *i.e.* a separação oficial entre Igreja e Estado – e a proeminência do pensamento positivista nas primeiras décadas do novecentos tenham brotado muitas críticas a esses modelos, ele sobreviveu com certo prestígio até meados do século XX, através do apoio da classe política e do apelo reiterado da elite eclesiástica por "benemerência pública", ou seja, verbas dos governos (provinciais e central) para o revi-

goramento dos internatos e de suas frentes de trabalho. Prezia (2003, p. 29), em seu esforço analítico, classificou esse período, que vai até 1965, como "tradicionalista", uma vez que continuava marcado pelo descompasso dos programas de modernização do campo e das áreas de fronteira propostos desde Getúlio Vargas e pela insistência da Igreja em atuar como principal agente da "integração" dos nativos nesse novo país que estava sendo projetado. Por caminhos bastante tortuosos e não muito fáceis de mapear, surgiram, por essa época, os primeiros diagnósticos internos do fracasso da missão tradicional. Em contraste com a propaganda e com as celebrações do seu caráter "civilizatório", parte do clero e depois também dos leigos começa a se dar conta e a traduzir em dados – com a ajuda dos etnólogos – o tamanho dos problemas que elas tinham levado consigo aos povos indígenas (idem).

Essa mensuração se tornou possível na medida em que o tema passou a ser paulatinamente mais aventado nos meios eclesiais. Dois bons indicadores são o XXXVI Congresso Eucarístico Internacional, realizado em 1955, no Rio de Janeiro, e o 2º Congresso Nacional dos Religiosos do Brasil (1956), onde foram abordadas questões mais específicas como "a preparação do missionário, a contribuição da etnologia e sociologia para o desenvolvimento religioso da missão, a integração do indígena na civilização cristã e a colaboração entre várias missões" (*apud* Prezia, 2003, p. 31). Questionando antigos consensos, surgiam, nessas ocasiões, narrativas sobre milhares de mortos, contaminados por gripe, sarampo e outras doenças em áreas de missão, o que quase levou algumas etnias ao desaparecimento em certas regiões, como no caso dos Tupari ou dos Kayapó. Acrescia-se a isso o problema do etnocídio, uma vez que, estabelecido o contato, muitos indígenas passavam a compor através de relações interétnicas uma parcela da população sertaneja – que transitava entre a aldeia e o arraial – perdendo suas identidades, conforme Darcy Ribeiro apontou na ação dos dominicanos em Conceição do Araguaia (*apud* Prezia, 2003, p. 31).

Outro documento importante, nesse sentido, é um relatório elaborado pelo padre Antonio Iasi Jr., que apontava problemas de todo o tipo nas muitas prelazias por ele visitadas. Eles iam desde o isolamento, com cada missão sobrevivendo "como uma ilha"[125] até práticas anacrônicas implementadas por uma parcela do clero estrangeiro que ainda reproduzia costumes dos seus lugares de origem. Mas passavam também pela leniência

[125] IASI JR., Antonio. *Relatório da visita às Prelazias da Amazônia* (01/10/1970 a 01/02/1971). p. 08. Grifos no original. Acervo da Casa da Cultura do Urubuí.

com que vários superiores olhavam para as populações, sem sequer reconhecer nelas os traços indígenas – "já misturados com os caboclos"[126] – e pela catástrofe causada quando a missão abria o caminho do sertão para "a extração da borracha e outros produtos, inclusive, *infelizmente*, o garimpo que será *causa de desavenças e desastres morais*".[127] Conforme seus apontamentos, "as missões estiveram mais a serviço dos exploradores que dos índios, e, hoje, continuam a se ocupar quase que somente daqueles, deixando as ovelhas negras do rebanho de Cristo – os índios – no mais completo abandono". Praticamente no mesmo período, um encontro realizado com a presença e missionários e antropólogos em Assunção anotou no documento final a conivência histórica da Igreja com práticas colonialistas e racistas, com a alienação de terras indígenas e com "práticas paternalistas e até cominatórias, que dão origem à exploração, à dependência e ao medo indígena".[128]

O diagnóstico externo desse mesmo fracasso era bastante mais estridente. O documento elaborado por 15 antropólogos durante o *Simpósio sobre a Fricção Interétnica na América do Sul* (1971), realizado em Barbados, no Caribe, apontava as responsabilidades do Estado, das Missões Religiosas e da própria Antropologia pelo estado em que os indígenas se encontravam no continente – "sujeitos a uma relação colonial de domínio que teve sua origem por ocasião da conquista e que não se rompeu no seio das sociedades nacionais".[129] À Igreja era atribuída, então, uma mentalidade etnocêntrica, que encobria sob "um manto religioso a exploração econômica e humana das populações aborígenes". Nesse mesmo escopo estavam ainda outros "pecados", como:

> 1. Seu caráter essencialmente discriminatório originado em uma relação hostil com as culturas indígenas, que classifica como pagãs ou heréticas. 2. Sua natureza vicarial, que conduz à coisificação do indígena e sua submissão em troca de futuras compensações sobrenaturais. 3. Seu caráter espúrio, em virtude do fato de os missionários buscarem nesta atividade uma realização pessoal, seja esta de ordem material ou de ordem espiritual. 4. O fato de que as missões converteram-se em uma grande empresa de recolonização e dominação, em conivência com os interesses imperialistas dominantes.[130]

[126] Idem, p. 07.
[127] Idem, p. 03. Grifos no original.
[128] "Documento de Assunção (07 a 10 de março de 1972)". In: SUESS, 1980, p. 27.
[129] "Declaração do Simpósio sobre a Fricção Interétnica na América do Sul (Barbados, 25 a 30 de janeiro de 1971)". In: SUESS, 1980, p. 19.
[130] Idem, p. 22.

Como reação, o documento sugeria "acabar com toda atividade missionária" e, em caso disso ser inviável, submetê-la, pelo menos, a alguns pré-requisitos, que passavam, entre outros, por deixar de lado o seu "caráter alienante" para assumir uma "posição de verdadeiro respeito às culturas indígenas", não tratar nem os indígenas nem as suas terras e seus trabalhos como propriedades dos religiosos, "extinguir o estilo faraônico das missões", deixar de lado o modelo dos orfanatos e colégios – responsáveis por "práticas seculares de ruptura da família indígena" através do apartamento das crianças e de seus pais – e suspender os aldeamentos, como forma de reverter o "aumento de morbidade, da mortalidade e da decomposição familiar das comunidades indígenas".[131]

Um ponto de maior equilíbrio está nos relatos das experiências surgidas da junção ou sobreposição entre a recepção do Vaticano II (motivada, conforme já apresentado por um clima de renovação) e a inserção de novas ordens religiosas e de leigos em áreas de expansão da fronteira agrícola. Do Rio Grande do Sul ao Mato Grosso, as experiências de jovens jesuítas e de congregados marianos dispostos a investigar a situação pouco conhecida dos indígenas naquele território põem em evidência o estado de miséria em que se encontravam os Kaingang – dando origem inclusive à CPI que levou à extinção do SPI (cf. Prezia, 2003, p. 45). A despeito de todo o trabalho feito junto aos Rikbaktsa, as críticas ao modelo do internato acabaram por levar também ao fim as atividades do internato de Uitiariti, na Prelazia de Diamantino.[132] E quase simultaneamente, a experiência das Irmãzinhas de Jesus de Charles de Foucauld colocava em destaque um novo projeto de inserção que, segundo Prezia (2003, p. 41-42), teria um "impacto revolucionário" sobre a missão. Elas haviam chegado à aldeia dos Tapirapé em 1952, onde encontraram um grupo com apenas 47 pessoas, prestes a ser extinto. E, seguindo a intuição de seu fundador, "que vivera entre os tuaregues no deserto do Saara", ali permaneceram com o propósito de viver com e como os índios, em um modelo de missão "totalmente inserida, que tinha como propósito "escutar, compreender, amar e testemunhar, através da vida", sem estabelecer relações hierárquicas com os nativos nem buscar dissuadi-los de sua cultura. Anos mais tarde, elas próprias tiveram que defender os Tapirapé do assédio e da violência de fazendeiros.[133]

---

[131] Idem, p. 23-24.

[132] Um relato bastante vibrante, inclusive das contradições, desse processo pode ser encontrado no texto redigido por Egydio Schwade e intitulado "Carta aos companheiros e companheiras da OPAN". In: BUSATTO (*et al.*), 2021. pp. 39-54. Para mais detalhes sobre a importância de Uitiariti naquele momento, ver PACINI, 2019.

[133] Ver a matéria publicada no jornal *Estado de São Paulo* e reproduzida, na íntegra, em PREZIA, 2003, p. 331-332, sob o título "Antropólogos se solidarizam com as Irmãzinhas de Jesus".

Como se pode notar, do ponto de vista intelectual, mas também material, passa a existir uma nova atmosfera, mais favorável a dar um novo tratamento à questão, o que também desagua em uma reinterpretação tanto do trabalho missionário recente quanto em sua própria historicidade. Paula Montero (1996), observa que esse mesmo contexto corresponde a uma crise das cadeiras tradicionais de missiologia nas universidades europeias – muitas delas começavam a ser fechadas – exatamente quando surgiam, de outra parte, ideias mais claras e experiências mais vivas de "missão encarnada". O Documento de Assunção retomava a bíblia para legitimar essa nova postura – "'fazer-nos judeus com os judeus, sem lei com os sem lei' (1Cor 9, 20-21), e, portanto, indígenas com os indígenas" – e acrescentava que em situações marcadas pela exclusão e pela violência essa consciência podia levar a "ter que dar testemunho silencioso de Cristo"[134] em favor da libertação dos mais pobres e injustiçados. Da teoria para a ação, as experiências ampliavam também a visibilidades dessas novas pautas na Igreja brasileira, deslocando os sentidos pastorais da ação entre indígenas, tomados, aliás, como já estava proposto em Barbados, cada vez mais "protagonistas dos seus próprios destinos".[135] Nos anos que se seguiram, novas perspectivas de trabalho foram trazidas à cena pública e, respondendo a essa demanda, novas entidades e espaços de discussão foram criados.

2.3. A Pastoral Indigenista

O desenho de uma pastoral indigenista pode ser lido como um ensaio para o desembarque católico da missão tradicional e o primeiro passo para organizar a crítica ao passado e os projetos de futuro (Rufino, 2002). A expressão só aparece com mais intensidade no *Comunicado Mensal* da CNBB, no final dos anos 1960, quando as consultas aos prelados ou os convites para encontros e capacitações se tornam recorrentes. Na realidade, eles estão ligados à criação do Secretariado Nacional de Atividades Missionária (SNAM), que deveria organizar dados e fóruns de discussão frente à demanda crescente por informações e orientações. Assim, em meados de 1968, foi realizado, em São Paulo, o Primeiro Encontro sobre a Presença da Igreja nas Populações Indígenas,[136] em cujo rela-

[134] "Documento de Assunção (07 a 10 de março de 1972)". In: SUESS, 1980, p. 27.
[135] "Declaração do Simpósio sobre a Fricção Interétnica na América do Sul (Barbados, 25 a 30 de janeiro de 1971)". In: SUESS, 1980, p. 25.
[136] Em minha consulta ao Arquivo da CNBB, encontrei o documento final desse encontro em uma brochura que contém um índice indicando seis partes relativamente independentes, mas que parecem ter nascido ou então subsidiado os debates. São elas: – Definição de "índio"; – Conclusões do Encontro de São Paulo;

tório estava posta a necessidade de uma missão "aculturada" – um "testemunho pessoal da vida cristã, sendo mister tornar-se como membro da própria tribo, valendo-se dos recursos da cultura índia a ser evangelizada".[137] Segundo Prezia (2003, p. 48), um dos resultados desse evento foi "uma carta redigida por dom Tomás Balduíno, bispo de Goiás, e endereçada ao presidente da República, marechal Arthur da Costa e Silva, solicitando que um missionário fizesse parte do conselho diretor da FUNAI" – o que, de fato, acabou acontecendo por um curto período de tempo.[138]

No ano seguinte, respondendo à realização do 1° Simpósio Indigenista entre FUNAI e Missões Religiosas, é publicado um balanço provisório da "situação dos índios" nas várias regiões do país. Os dados haviam sido enviados pelos prelados após uma consulta oficial e traziam descrições mais ou menos detalhadas de várias circunscrições eclesiásticas. Ao final, registravam-se algumas preocupações – "sinais vermelhos" – como as dificuldades em contatar os povos isolados, o trato difícil com as várias línguas, as longas distâncias a serem percorridas, a falta de preparo e equipamentos e a crescente realidade de esbulho das terras indígenas, sobretudo em trechos nos quais estavam sendo construídas estradas.[139]

No Segundo Encontro, os assuntos permaneceram basicamente os mesmos e os debates foram marcados pela preocupação com uma perspectiva assimilacionista dos bispos – "de preparar os indígenas para uma integração harmoniosa na sociedade nacional" conforme a política oficial do Governo – e pela assessoria dos renomados etnólogos, Egon Schaden e Herbert Baldus. "O jornal conservador *Estado de São Paulo* noticiava o evento como 'um sincero encontro entre a fé e a ciência a serviço do índio'" (Prezia, 2003, p. 50), o que condizia, por sua vez, com o ponto de vista do Instituto *Anthropos*, dos Missionários do Verbo Divino (também chamados de Verbitas, SVD) – que abrigou a reunião. Sob inspiração da congênere alemã, essa instituição nasceu no início da década de 1960, embalada na ideia de prestar apoio científico às ações da Igreja e de abrigar os principais debates sobre atendimento pastoral, mas também de saúde e educação aos povos indígenas, em consonância com o que vai estar previsto, alguns anos mais tarde, no Estatuto do Ín-

– Prolegômenos de uma Política Missionária; – As Irmãzinhas de Foucauld; – Situação atual dos Índios da Missão de Conceição do Araguaia; – Por que o índio tem de morrer?

[137] Conclusões do Encontro de São Paulo. Arquivo da CNBB.

[138] O indicado foi o padre Antonio Iasi Jr. Sua colaboração se encerrou com a demissão de José Queiroz Campos e a nomeação do general Bandeira de Melo para a presidência da FUNAI.

[139] "Os nossos índios". In: *Comunicado Mensal*. Brasília: CNBB, n. 203-204, ago.-set. de 1969. p. 65.

dio.[140] Na medida em que as ações foram se politizando e cresceram as discordâncias internas, o *Anthropos* perdeu o protagonismo. Mas, não deixa de ser importante notar que foi nele que ocorreu também o Terceiro Encontro sobre a Presença da Igreja nas Populações Indígenas, no qual foi deliberada a criação do CIMI.[141]

Antes, porém, encontros regionais e internacionais se intensificam.[142] Os primeiros vão no sentido de aprofundar o diagnóstico e as soluções em áreas específicas, com destaque para a Amazônia, aos poucos pensada e referida como Pan-Amazônia. Os segundos vão na direção de trocar experiências e estabelecer parâmetros de atuação comum para a América Latina – pelo menos nesse período em convergência com o CELAM –, onde a presença indígena em um quadro de relações interétnicas passava a ser lida, na perspectiva do Instituo Interamericano de Indigenismo (III), como um "problema constante". É esse o sentimento manifestado pelas lideranças e agentes de pastoral que participaram dos encontros de Melgar (Colômbia, 1968), San Antonio de los Altos (Venezuela, 1969), Xipotec (México, 1970) e Iquitos (Peru, 1971).[143] De algum modo, todos afirmam a riqueza da cultura amazônica e propunham que a diversidade não fosse mais pensada como obstáculo, mas como potencialidade pelas suas respectivas nações. Nas palavras de um bispo peruano, caminhava-se no duplo sentido do "conhecimento do homem amazônico na dimensão dos seus próprios valores, aceitando-o sem destruir e nem mutilar sua cultura" e da "comprovação de nossos erros pastorais e uma tomada de atitudes audaciosas que sejam modos novos de nossa ação pastoral missionária" (*apud* Prezia, 2003, p. 56).

Conforme dito anteriormente, esse movimento pressupunha uma tentativa de reelaboração do mal-estar proveniente de um passado incômodo – lido cava vez mais como "um espectro, repositório de equívocos, soberba e insensibilidade às virtudes espirituais indígenas" (Rufino, 2022, p. 125). Por outro lado, surgia também como amadurecimento

---

[140] Para uma análise da trajetória do Instituto *Anthropos* ver PISSOLATO; SOUZA, 2008. Sobre a concordância com as políticas de Estado e com os modelos desenhados no Estatuto do Índio, de 1973, ver os textos de José Vicente CÉSAR, 1975.

[141] O mesmo padre José Vicente César narra esse processo em um artigo bilíngue publicado no *Caderno Germano Brasileiros*, em 1978. No texto ele considera os rumos do CIMI equivocados, por que inspirados nos "métodos da mais diabólica dialética marxista" (p. 259). Cf. CÉSAR, José Vicente. "A Igreja e o Índio no Brasil". In: *Caderno Germano Brasileiros*: Revista Bimestral de Cultura, Economia e Política. Juiz de Fora: *Anthropos*, ano XVII, n. 4, jun.-ago. de 1978. pp. 250-259. Acervo da CNBB.

[142] Prezia (2003) mapeia dezenas de encontros e compila a íntegra de vários documentos que deles resultam. Ver a tabela disponível entre as páginas 335 e 337 e o Anexo A, com Documentos de Pastoral Indigenista, a partir da p. 97.

[143] A lista completa está em PREZIA, 2003, pp. 335-337.

ou como uma redescoberta de possibilidades há muito abandonadas pela Igreja, como a de suscitar o crescimento do clero autóctone, com suas próprias perspectivas acerca do que significava o cristianismo.[144] O deslocamento da produção missionária de um lugar abstrato (marcado pela racionalidade ocidental) para o chão da aldeia, reforçava ainda a expectativa lançada por Medellín de uma organização eclesiástica vinda "das bases" e assumia, com bons olhos, a fermentação de experiências pastorais, que brotavam nas periferias. Ademais, os indígenas pareciam ajustar-se perfeitamente às categorias de marginalizados e excluídos, então em voga (Ortolan, 1997). E sua condição pedia ações de "promoção humana" e "desenvolvimento integral", muito afinadas ao imaginário e ao vocabulário que emergiam nos documentos oficiais do episcopado da época.

Dois pontos altos desse processo são os já referidos surgimentos da OPAN, em 1969, e do CIMI, em 1972. De modo um tanto intuitivo, os jovens indigenistas da Operação Anchieta começavam a subverter um repertório então consagrado de práticas missionárias, pois já não mais se tratavam de agentes institucionais treinados para catequisar, mas de leigos engajados em um "trabalho voluntário", construído "lado a lado com alguns povos indígenas", com "ênfase na convivência despojada, como forma de valorizar o modo de ser próprio do povo" e de encaminhar para "superação de uma postura paternalista das missões que tolhiam a iniciativa dos índios" (Schroeder, 2009, p. 20). Conforme consta no *Boletim Macaxeira* (órgão impresso da OPAN), as linhas de ação previstas em um dos primeiros cursos de formação orientavam para "um engajamento total na comunidade", com a qual cada um deve "procurar crescer" através "de um testemunho de vida, de uma encarnação na realidade local, de uma atitude de disponibilidade e diálogo, como quem vai mais para aprender do que para ensinar" (idem, p. 21). Possuíam, portanto, "uma razoável flexibilidade e estavam baseadas em uma proposta de estreita e despojada convivência no dia a dia, não se tornando o *voluntário* um profissional, mas um companheiro de lutas".[145] Ou como consta em outro documento:

[144] Esse é um tema complexo e ainda pouco estudado, o que resulta na falta de dados precisos sobre o clero indígena, não apenas no Brasil, mas em diferentes lugares do mundo. O assunto é apenas tangencialmente referido por Keneth Serbin (2008), que destaca a baixíssima presença de padres indígenas – sem que nunca algum fosse alçado ao episcopado. Uma estrutura racista trazida para o debate apenas muito recentemente e que afetou ainda mais os afrodescendentes. Segundo o mesmo autor, "a Igreja ainda não assumiu a causa dos negros como se empenhou para ajudar os índios" (p. 209). Para uma abordagem mais ampla, ver BRULS, 1976 e HOBSBAWN, 2014.

[145] OPAN. "Documento: Histórico e linhas de ação da Operação Anchieta". In: OPAN, 1987. p. 87-88.

> o opanista '*vai à população marginalizada como um companheiro de trabalho e não como chefe e orientador... Não vai para resolver os problemas, mas ajudar as pessoas a tomarem consciência de sua realidade e acharem saída e soluções para seus problemas e alienações. Vai aprender a riqueza humana e valores que existem naquela gente*'. E adiante (...): 'terá [por isso] junto do índio uma atitude de respeito profundo pela sua cultura (costumes, crenças, arte, organização social), incentivando-o a cultivá-la'.[146]

Por mais que esses parâmetros comecem a ser revistos após os primeiros anos de atuação – passando a incorporar a formatação de projetos, o estreitamento de laços com as Igrejas locais e cursos de formação para os recrutados – alguns princípios permaneceram característicos da OPAN, como a busca por alianças "não só no interior da Igreja, mas com pessoas e entidades solidárias à causa indígena"[147] e o cuidado de manter baixíssima intervenção nos modos de vida dos povos (cf. Basini, 2007), mesmo quando desenvolvendo ações orientadas para a saúde e a educação, sustentabilidade e território. De algum modo, as referências ao método ver, julgar e agir, da Ação Católica (cf. Brighenti, 2022), as ferramentas fornecidas pela pedagogia de Paulo Freire e o desejo de avaliar permanentemente, e no coletivo, as atividades propostas e seus resultados (*práxis*) também orientaram as várias gerações que se seguiram.[148]

Já o Conselho Indigenista Missionário, por sua vez, surgiu a partir de formas mais sistematizadas desse debate. A multiplicação das experiências, a riqueza de elaborações pastorais e, também, a inserção de militantes católicos em áreas de conflito levavam a uma preocupação crescente da hierarquia com a "coesão e unidade" da Igreja nesse terreno (Prezia, 2003, p. 60). Ocorre, porém, que continuavam existindo dissenções internas sobre o tema e um órgão oficial poderia aumentar tanto os ruídos intraeclesiais quanto os estranhamentos com a FUNAI e os militares – que já vinham ocorrendo há alguns anos, como se verá adiante. Por isso, a entidade surgiu como órgão oficioso da CNBB, "com o fim de ser o centro coordenador das atividades dos missionários que labutam entre os índios no território nacional". Segundo Paulo Suess (1989), os objetivos declarados eram:

> – promover a pastoral missionária; – dar assistência jurídica aos missionários; – promover sua formação teológica e antropológica; – criar o

[146] DAL POZ, João. "De voluntários a indigenistas". In: BUSATTO (*et al.*), 2021, p. 18. Grifos no original.
[147] OPAN. "Documento: Histórico e linhas de ação da Operação Anchieta". In: OPAN, 1987. p. 88.
[148] Ver também a retrospectiva construída por REBOLLAR, Lola Campos; LEITE, Arlindo; PINHEIRO, Thelia. "Por uma formação indigenista". In: BUSATTO (*et al.*), 2021, p. 65-84.

> espírito missionário na população brasileira; – cuidar de certos aspectos financeiros das Prelazias no campo indígena; – promover, neste mesmo campo, seu relacionamento com a CNBB, com órgãos governamentais, mormente com a Fundação Nacional do Índio, e dos missionários entre si (p. 18).

Como solução apaziguadora, garantiu-se a formação de uma diretoria bastante heterogênea, que conduziu as primeiras reuniões e passou a editar o *Boletim do CIMI* – uma publicação mensal voltada incialmente para "informar as atividades do Conselho Indigenista Missionário e a ser um elo de união entre este e os missionários", recebendo de todos os lugares e pessoas as comunicações que os diferentes agentes envolvidos na pastoral indigenista achassem pertinentes.[149]

Feitos alguns rearranjos internos, o CIMI tornou-se em pouco anos, mesmo antes de sua primeira assembleia geral, em 1975, um dos principais expoentes do catolicismo progressista brasileiro, atraindo hostilidades não apenas dos religiosos conservadores, mas também de setores ligados à ditadura. As ações e os documentos divulgados traziam esse órgão para o centro do debate sobre o indigenismo brasileiro, e, na medida em que o trabalho foi se regionalizando, acabou por transpor a referência a um índio genérico (Ribeiro, 1996) para dar lugar a diagnósticos bastante mais precisos e sombrios sobre o estado real de diversos povos e etnias contatados. Esse estilo já está na Carta Pastoral escrita por dom Pedro Casaldáliga, em 1971,[150] e se desdobra, na sequência, em relatórios muito detalhados e etnografias de relativo fôlego escritas pelos indigenistas do CIMI.[151]

Na contramão do que ocorria com os militares, a simpatia dos antropólogos pelo CIMI foi se ampliando, sendo um dos principais pontos de convergência a leitura negativa da "política econômica governamental" para Amazônia e da leniência da FUNAI mediante a violação dos direitos indígenas (Ortolan, 1997, p. 43). Um debate publicado na revista *Religião e Sociedade*[152] pode ser tomado como indicativo da importância da Igreja na disputa por uma nova "autoridade indigenista" (idem, p. 44). Ao texto de Eduardo Hoor-

[149] Boletim do CIMI. Campo Grande: CIMI, n. 01, set. de 1972. p. 01. Esse número também registra a composição da primeira diretoria, linhas de ação e relatos das primeiras reuniões.
[150] CASALDÁLIGA, Pedro. *Carta Pastoral: Uma Igreja da Amazônia e conflito com o latifúndio e a marginalização social*, 1971 (documento datilografado). Arquivo da CNBB.
[151] Ainda não há trabalhos que compilem e discutam, comparativamente, essas etnografias. Mas um trabalho nesse sentido certamente poderia contrapor o modelo das etnografias salesianas, descrito por Montero (2012) e um trabalho bastante mais politizado, como indica SCHROEDER, 1995.
[152] Debate: "O CIMI e os antropólogos". In: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro: ISER, n. 03, out. de 1978.

naert sobre a *importância das Assembleias* [*de chefes*] *Indígenas* que o CIMI vinha promovendo desde 1974 para os *Estudos Brasileiros* seguiam-se as considerações de seis antropólogos.[153] O expositor argumentava que as narrativas sobre a nação foram desde sempre europeias e que haviam operado um apagamento da presença indígena. Nas versões mais favoráveis – "crioulas" – apelava-se para teorias da miscigenação, que haviam produzido imagens com grande apelo popular – como a de um "Brasil diferente" ou "como fronteira" – mas insuficientes para promover qualquer transformação. Assim, era chagada a hora dos indígenas assumirem a palavra, para atuarem como "explicadores do Brasil", sem muita mediação, já que a política indigenista oficial era "inimiga" e se inseria na linha dos traidores, dos bandeirantes e de muitos outros, como "Tibiriçá, Araribóia, Felipe Camarão, Sorobabé, que se colocaram a serviço dos projetos coloniais contra seus irmãos; esta política significa violência do pobre contra o pobre, do índio contra o índio, do oprimido contra o oprimido".[154] O que se sucederia à possibilidade de falar é o reconhecimento da capacidade de se autogerir, sem a famosa tutela.

Entre os comentadores, todos concordavam com o potencial político desses novos sujeitos de suas histórias e da importância de favorecer a multiplicação dessas falas e o surgimento de organizações propriamente indígenas. Mas também reservavam, é claro, o direito à crítica, interpelando sobre a transparência desse processo e questionando em que medida os interesses ideológicos da Igreja atravessavam as suas estratégias, produzindo novas modalidades de gestão sobre a voz e a história dos "outros". Esse percurso parecia ainda carecer de certo amadurecimento – estabelecido no diálogo com a sociedade civil. E se por um lado necessitava da mediação dos indigenistas missionários, por outro pressupunham seu apoio para que ganhassem autonomia (cf. Schroeder, 1995, p. 91). Eduardo Viveiros de Castro termina sua apreciação retomando um trecho do romance *Galvez*, de Márcio Souza, no qual se afirma que "em terra imatura, até o Evangelho é virulento".[155]

Os documentos que resultam das primeiras assembleias gerais do CIMI também dão conta de sua caminhada interna na década de 1970. As linhas de ação foram se delimitando melhor – encampando várias demandas trazidas do campo – e do mesmo modo os diálogos com o episcopado e a sociedade haviam se aprofundado. No que diz respeito

[153] São eles: Carmem Junqueira, Eduardo Viveiros de Castro, Mércio Pereira Gomes, Pedro Agostinho, Roque de Barros Laraia e Silvio Coelho dos Santos.
[154] HOORNAERT, Eduardo. "A importância das Assembleias Indígenas para os Estudos Brasileiros". In: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro: ISER, n. 03, out. de 1978. p. 186.
[155] "II. E. B. Viveiros de Castro". In: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro: ISER, n. 03, out. de 1978. p. 194.

aos aspectos mais religiosos, vale destacar o surgimento de uma mentalidade ecumênica, acalentada por uma pastoral global, que propunha buscar "união e coordenação de todos os esforços por uma ação global libertadora".[156] Por outro lado, naquilo que toca as práticas, a luta pela terra, pelo direito à cultura e pela autodeterminação[157] passam a dar uma nova tônica ao órgão, que deixa de ser um anexo, para estar oficialmente ligado à CNBB.

O apoio dos bispos vai ser importante, em especial na medida em que protege os agentes, em vários níveis, das investidas dos órgãos de repressão. Mesmo suscetíveis a prisões e outras arbitrariedades, pelo longo histórico de colaboração entre a Igreja o Estado, a hierarquia tendia a ser preservada (cf. Gomes, 2014). Ademais, suas posições tinham caráter representativo e eram socialmente muito apreciadas, tendiam a ser respeitadas pelo clero e por grande parte do laicato e sinalizavam rumos cada vez mais dissonantes com os antigos compromissos institucionais católicos com as elites agrárias e a classe média urbana, como bem destacou Thomas Bruneau (1974) em suas pesquisas. Com a ditadura progressivamente mais escancarada, o mote, tantas vezes repetido, do "Ide, evangelizai",[158] ganha um caráter político mais explícito: "Ide, denunciai!".[159]

2.4. Vozes do episcopado católico e as campanhas da Igreja

A tomada de posição em defesa dos povos indígenas pela cúpula da Igreja nacional foi certamente mais lenta do que o movimento das bases, mas foi indispensável. Se-

[156] "I Assembleia Geral: Documento Final. Goiânia, 24 a 27 de junho de 1975". In: PREZIA, 2003, p. 230.

[157] As linhas de ação que constam no documento da I Assembleia são: – Terra; – Cultura; – Autodeterminação; – Encarnação; – Conscientização; e – Pastoral Global. Mas a questão da terra passa a ocupar um espaço cada vez maior. Cf. Suess, 1989, os encaminhamentos, em 1975, são para "apoiar, decidida e eficazmente, em todos os níveis, o direito que têm os povos indígenas de recuperar e garantir o domínio de sua terra". Já em 1977, o documento final "trata da terra sob o prisma da autodeterminação quando promete 1apoiar com todos os meios ao nosso alcance, os povos indígenas que estão lutando pela demarcação, recuperação e garantia de suas terras. Defender também o direito que têm os índios de serem ouvidos nas demarcações, fazendo valer os seus critérios no traçado de limites'. Os participantes desta Segunda Assembleia Geral do CIMI acham seu dever 'mobilizar a opinião pública no sentido de cobrar o prazo de cinco anos dado pelo Estatuto do Índio (art. 65), em 1973, para a demarcação de todas as terras indígenas'". As articulações em torno desse tema têm tamanha repercussão que desaguam, em 1975, na criação da Pastoral da Terra; mesmo ano em que se realiza o primeiro encontro Intereclesial, das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), demonstrando certo alinhamento dos vários grupos do Cristianismo da Libertação. Dom Pedro Casaldáliga destaca que a criação da CPT projetou esse tema para os Planos Pastorais de Conjunto e levou à edição do documento Igreja e Problemas da Terra (1980) e à formatação da Campanha da Fraternidade de 1986, com o tema Terra de Deus, Terra de Irmãos. Para uma leitura mais detalhada, ver os textos e documentos reunidos em CPT, 1997 e POLETTO; CANUTO, 2002.

[158] Trata-se na realidade de um trecho do Evangelho de Marcos, 16,15, fartamente retomado nos ambientes missionários e que corresponde ao que a Igreja vê como o mandado de Jesus para evangelizar a todas as criaturas, nos mais diferentes lugares.

[159] Esse lema aparece em uma crônica de Paulo Suess, publicada no *Porantim*. In: SUESS, 1985, p. 156.

gundo Serbin (2001, p. 132), na medida em que ocorreu, foi capaz de ampliar sobremaneira os horizontes da "Igreja Popular" ou "Igrejas dos Pobres" – mais alinhada à Teologia da Libertação – e de delimitar, no alto escalão, um conjunto mais ou menos coeso de bispos em defesa da democracia e contra às arbitrariedades e violações de direitos humanos na ditadura. O CIMI acabou por aglutinar vários desses prelados, que não raro eram também os que estavam nas regiões mais afetadas pelos projetos de desenvolvimento levados adiante pelos governos militares. Assim, de acordo com Mainwaring (2004, p. 106), "a mais notável transformação de uma Igreja regional entre 1964 e 1973 ocorreu na Amazônia", onde bispos antes "razoavelmente tradicionais" e voltados "para a celebração dos sacramentos, a expansão da instituição e o fornecimento de serviços (escolas, postos de saúde, hospitais) em uma região carente" reavaliaram de modo drástico seu trabalho pastoral. A rápida expansão da agroindústria e o assédio e a expulsão de camponeses e indígenas impunham respostas.

Dos encontros e articulações, que passavam a incluir também o episcopado, começaram a brotar denúncias que, uma vez saídas da hierarquia da Igreja, chegavam à opinião pública com maior celeridade. Em finais de 1970, "três sacerdotes e dom Estêvão Cardoso, bispo de uma região especialmente violenta no sul do Pará, emitiram um documento denunciando a política do governo, a violência privada empregada pelos empresários, as terríveis condições de vida dos camponeses", além de "práticas que endividavam os trabalhadores com os empreiteiros locais" (p. 108). Dias depois, o Regional Norte II divulgou um novo texto, aprofundando as denúncias, com críticas ainda mais severas às concepções desenvolvimentistas que deixavam de lado as "populações pobres dos nossos campos e matas (...) nosso sertão" (idem). Em 1972, o chamado *Documento de Santarém*, nascido em uma reunião de prelados realizada nessa cidade da divisa do Amazonas com o Pará, reforçava que as linhas prioritárias de ação na Amazônia deviam se centrar no "combate a antigas e novas opressões", em transpor "estruturas inadequadas, importadas ou opressivas", em criticar o "desenvolvimento econômico feito sem ou contra o próprio homem", em denunciar a "violação de direitos básicos, como a posse da terra" e da "injusta distribuição dos recursos materiais e dos incentivos públicos" e em admoestar a sociedade civil sobre a "divulgação publicitária que, às vezes, altera o enfoque da situação real".[160]

[160] "Linhas Prioritárias da Pastoral da Amazônia. IV Encontro de Pastoral da Amazônia. Santarém, 24 a 30 de maio de 1972". In: CNBB, 2014. p. 13-14. O volume também reúne uma sequência de outros textos em que os diagnósticos e propostas reforçam ou aprofundam as linhas descritas acima.

As mesmas questões voltam a aparecer, seguidas vezes, também entre os bispos do Centro-Oeste. Em 1971, eles denunciavam prisões, torturas e ameaças de vários tipos aos camponeses. Um desses escritos resumia: "o terror cresce" (cf. Mainwaring, 2004, p. 109). Também mencionavam "a invasão e gradativo esbulho das terras dos índios (...), o que os leva à morte" (idem).[161] O mesmo tom que vai ser empregado, de forma ainda mais assertiva e contundente, no *Y-Juca Pirama – O índio: aquele que deve morrer*. Trata-se, como seus autores o descrevem, de um "documento de urgência", assinado por seis bispos e seis missionários, redigido e impresso na surdina, para fugir da repressão e que gerou grandes controvérsias.[162] O texto, divido em quatro partes e dois adendos, apresentava, nas primeiras, as muitas denúncias de violências contra indígenas, compondo um quadro dramático para muitas etnias, que corriam risco de serem exterminadas com o apoio da FUNAI. Na famosa "divisão do bolo" resultante do milagre brasileiro, a parcela que caberia ao índio era a morte. E acrescenta: "sertanistas, funcionários [do governo] e missionários que atraem novos grupos de índios, sentem-se angustiados pela consciência de que seu trabalho foi apenas atrasar (ou acelerar?) em alguns anos a extinção". Na parte final, a constatação de que à Igreja caberia abrir caminhos de esperança, "mesmo que todos os fatos incitem ao desânimo ou ao desespero", anunciando que "aquele que deveria morrer, é [na realidade] aquele que deve viver"![163]

Na época da publicação desse documento a "questão indígena" ainda dividia opiniões. Prezia (2003) menciona, por exemplo, um manifesto assinado por 32 dos 41 prelados da Amazônia, "defendendo a política do general Médici para a região" no início dos anos 1970 (p. 51) e certa resistência dos salesianos e dos franciscanos em renunciar à colaboração histórica entre as missões e o Estado (p. 64). Mais para o final da década, po-

[161] Scott Mainwaring retira trechos de diferentes documentos, todos eles publicados pelo SEDOC, um Serviço de Documentação, mantido pela CNBB e que publicava periodicamente Boletins com esse material. Como não consultei os documentos, optei aqui por referenciar o autor e não os originais.

[162] Parte da celeuma causada pelo documento está registrada em Prezia (2003, pp. 61-64). Em 2012, na comemoração dos 40 anos, o CIMI publicou um volume que reunia, além do texto original, também algumas memórias da elaboração desse documento. Nele, valem destaque as memórias de dom Tomás Balduíno e de Egydio Schwade, além da publicação em novo formato do documento na íntegra. In: CIMI, 2012.

[163] *Y-Juca Pirama – O índio: aquele que deve morrer*. Documento de Urgência de Bispos e Missionários. S/l: s/ed., 1974. Segundo os autores, não houve editora católica que quisesse publicar o documento, com medo da censura, de confiscos e perseguições. Por isso, ele foi impresso em uma pequena gráfica de Goiânia e distribuído através de uma rede de agentes de pastoral e das viagens de Egydio Schwade pelo interior do Brasil. A lista de lugares dos quais o ex-jesuíta se recorda não deixa de ser intrigante, pela quantidade de cidades e pelas vastas distâncias percorridas. Cf. CIMI, 2012. p. 153ss. Traduzido para vários outros idiomas, o documento não teve novas edições no Brasil ao longo dos 40 anos que transcorreram entre sua publicação e a edição comemorativa do CIMI (2012).

rém, essa leitura havia amadurecido e as posições da hierarquia frente ao Estado pareciam mais definidas, o que potencializava intervenções mais claramente politizadas.[164] As declarações que resultam do Primeiro Encontro Pan-Amazônico de Pastoral Indigenista falam abertamente de canalizar esforços para a linha da "missão encarnacionista-libertadora", cujas opções são "pelas minorias étnicas, pela encarnação no mundo indígena com sua cultura, estruturas e valores" e "pela comunidade cristã autóctone e pelas formas ministeriais que lhes sejam próprias". E a "prioridade imediata" registrada no documento era de "apoiar decidida e eficazmente os direitos que têm os grupos indígenas a assegurar ou recuperar a propriedade de seus territórios, de forma que possam viver e crescer, física e culturalmente, conservando seu equilíbrio ecológico.[165]

O mesmo tom é assumido nas intervenções das lideranças do CIMI junto às assembleias da CNBB e, ao mesmo tempo, junto à sociedade civil.[166] Com o início do processo de distensão e depois de redemocratização, os prelados ligados ao CIMI e às demais pastorais sociais podiam se sentir mais à vontade para falar a novas audiências, muito embora permanecessem as pressões locais, às vezes convertidas em ameaças e violências de vários tipos.[167] De fato, figuras como a de dom Pedro Casaldáliga, dom Tomas Balduíno e dom Erwin Krautler[168] haviam sido fundamentais para denunciar o jogo espúrio entre os órgãos do governo e os interesses do capital. Também haviam assumido linguagens políticas muito próprias – a da profecia e do martírio[169] – para significar suas denúncias a respeitos das expulsões de padres e de agentes pastorais da região e sucessivos atentados

[164] Uma coletânea que ajuda a compreender como essas questões foram aparecendo em documentos oficiais da Igreja ao longo dos anos 1970 é um boletim especial da *Extra: realidade brasileira* (3). Os documentos da CNBB – Igreja e Governo. São Paulo: Ed. Símbolo, fev. de 1977. 84p.

[165] "Documento final do Primeiro Encontro Pan-Amazônico de Pastoral Indigenista. Manaus, 20 a 25 de junho de 1977. In: SUESS, 1980, p. 69-70.

[166] Duas outras compilações bastante interessantes dessas manifestações públicas, mas, dessa vez na década de 1980, são CIMI, 1986 e KRAUTLER, 1991.

[167] Dom Pedro Casaldáliga, dom Tomas Balduíno e do dom Erwin Krautler tem um longo histórico de ameaças que ultrapassam e muito o período da ditatura. Esses episódios e suas reiteradas denúncias ocupam lugar em suas biografias e em textos nos quais eles mesmos expõem esses momentos de maior tensão em suas trajetórias pessoais. Ver, por exemplo, KRAUTLER, 2014.

[168] Obviamente que nem a trajetória do CIMI nem a luta pela causa indígena se resume a esses nomes. Mas eles podem ser tomados como os mais significativos e sobre os quais houve inclusive maior interesse biográfico, como se pode ver em CASALDÁLIGA, 2007; TAVARES, 2020; POLETTO, 2012; CANUTO (*et al.*), 2014 e SUESS, 2009.

[169] Essa transformação está inscrita nessa espécie de giro religioso que ocorre do "Ide, anunciai" ao "Ide, denunciai". Demarca um ingresso na versão profética, mais próxima do Evangelho de João e do Apocalipse, atualizando, de forma mais remota, o estilo dos profetas, como Isaias e Amós. O martírio, por sua vez, dialoga com a tradição dos padres da igreja, nos primeiros séculos do Cristianismo, anteriores ao imperador Constantino. O uso dessas linguagens serve para criar para o indigenismo religioso uma narrativa heroica, que não é, claro, translúcida e livre de intenções ideológicas; nem está baseada apenas em acontecimentos

e mortes de clérigos e lideranças indígenas, o que implicou em muitos problemas com a polícia e com os latifundiários.[170]

Próximo da virada para os anos 1980, essas vozes resguardavam uma espécie de autoridade moral, capaz de conduzir a novos tempos da República, já que haviam chegado, como poucas, à imprensa e se projetavam inclusive internacionalmente, para denunciar as violações dos direitos humanos e sociais que continuavam a ocorrer. Thomaz Lisboa, então vice-presidente do CIMI, participou do Segundo Simpósio sobre Fricção Interétnica (Barbados II) e vários dos seus membros estiveram ligados à construção das denúncias apresentadas no IV Tribunal Russel (1980), quando estavam em pauta os casos de etnocídio e genocídio dos povos Aruak, Yanomami, Nambiquara e Waimiri-Atroari. Mesmo sem poder legal de impor sanções ao Estado ou de punir os envolvidos, o Tribunal funcionava como um "apelo à consciência e à razão da humanidade" para os crimes secularmente praticados contra os indígenas e como veículo para sensibilizar a sociedade sobre "a difundida, porém falsa, imagem do índio, sempre impregnada de racismo e hostilidade" e para chamar a atenção para a "violenta perseguição de que os índios seguem sendo vítimas e para as múltiplas violações de seus direitos".[171] Nas palavras de Schwade (1992), a mobilização e a tomada de consciência acerca das violências cometida no caso dos Waimiri suscitaram uma guinada na própria "consciência da Igreja" (p. 358).

Nesse período – situado entre as discussões sobre o Decreto de Emancipação do Índio (1978) e a Constituinte – o CIMI vai inclusive alterando suas linguagens, como forma de ampliar sua interlocução com a sociedade civil. Para Ortolan (1997), o vocabulário político desse indigenismo engajado passa a assumir, por um lado, novas categorias provenientes do contato mais estreito com as lideranças do movimento pan-indígena, e, por outro, associa sua luta à das novas organizações que vinham surgindo, como a Associação Nacional de Apoio ao Índio (ANAÍ) e a Comissão Pró-Índio (CPI), entre outras. De modo

---

históricos. Ao contrário, ele atualiza narrativas, tradições e mitologias políticas dentro do amplo repertório da Igreja Romana, respondendo aos desafios de uma nova conjuntura histórica.

[170] Esses bispos – e o clero a eles ligado – costumavam aparecer nos relatórios dos Serviço Nacional de Inteligência (SNI), associados às agitações no campo e em áreas de fronteira. Segundo Paulo César Gomes (2014, p. 174ss.) para os investigadores, "os camponeses e os índios, sempre considerados ineptos, estariam sendo incitados a questionar a ordem estabelecida e estimulados à insubordinação". Já as lideranças católicas estariam se aproveitando de "temas bíblicos" para encorajar revoltas, o que podia ser demonstrado através de recortes de jornais locais e das muitas aparições públicas desses bispos ao lado de lideranças sindicais ou de membros de organizações de esquerda – o que reforçava a imagem de "adversários do regime".

[171] *Informe del Cuarto Tribunal Russell sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de las Américas*. Conclusiones. Rotterdam, 1980 (datilografado). p. 47. Arquivo da Casa da Cultura do Urubuí.

geral, parece haver também uma preocupação crescente em manejar a sua "autoridade indigenista" para formar uma opinião pública mais favorável aos povos indígenas, trazendo novos elementos para o debate e rompendo com as leituras excessivamente simplificadoras, com a de que existiria "muita terra pra pouco índio" (cf. Oliveira, 2004), de que eles seriam nossos antepassados distantes ou exemplares exóticos que vivem nas selvas (Oliveira, 2016) ou ainda aquelas atreladas aos estigmas da indolência e da indisciplina no trabalho (Baniwa, 2018). Conforme observou Marcio Santilli (2000) em seu estudo sobre "como os brasileiros veem os índios", uma visão majoritariamente favorável aos povos indígenas foi se constituindo apenas muito lentamente, com o amadurecimento da democracia. Nas décadas seguintes, ela consolidou em uma parcela da população a confiança em políticas compensatórias e expectativas igualmente positivas sobre as interações dos mais diferentes grupos/etnias com a construção de um país mais plural.

Àquela altura, porém – estamos falando de meados dos anos 1980 –, esse caminho ainda estava apenas começando a ser trilhado. A organização de materiais diversos em que as vozes indígenas fossem contempladas mobilizou parte bastante importante dos esforços editoriais, que deram origem a uma leva de publicações realizadas por editoras católicas ou parceiras, nas quais os índios efetivamente "falavam" e nas quais as transcrições não anulavam os traços orais da linguagem, como que ampliando para novos setores o lugar de fala das lideranças.[172] Nessa polifonia entravam também vozes do povo, canalizadas pelas autoridades eclesiásticas em um conjunto de estratégias bastante interessantes, que misturavam os índios aos demais "pobres", em uma espécie de "grito" trazido para dento da Igreja, às vezes mesmo para o altar da igreja, através de cânticos e orações que reclamavam nova vida à ortodoxia.[173]

A "Missa da Terra Sem Males" pode ser tomada como paradigmática, embora não seja a única expressão desse processo, que ao longo do tempo aglutinou diferentes manifestações artísticas, com destaque para a poesia e a música, mas também com várias experimentações visuais.[174] Das tradicionais cartas pastorais – uma modalidade de escrita

[172] São exemplos, o trabalho de Daniel Cabixi (1984) e as compilação organizadas por José Ribamar Bessa Freire e Márcio Souza (1981) e por Elizabeth Aracy Rondon Amarante e Verônica Nizzoli (1981). Esta última tem o prefácio assinado pelo destacado teólogo e antropólogo jesuíta Bartolomeu Meliá.

[173] Vários deles estão reunidos em um livro de cânticos publicado pelo CIMI (2015) por ocasião da XV Assembleia Geral do CIMI, realizada em Goiânia, no ano de 2015. Vale notar como temas das lutas populares foram sendo incorporados à liturgia, em diferentes momentos da missa e da animação das celebrações.

[174] Entre os artistas plásticos ligados à Teologia da Libertação merece destaque o escultor, pintor e arquiteto argentino, Adolfo Pérez Ezquivel, cujos painéis tornaram-se icônicos, vários deles ocupando lugar de destaque em agências católicas europeias, como a *Misereor* e *Adveniat*. No Brasil, os trabalhos da religiosa

longamente cultivada – os prelados haviam se convertido, em meio às lutas por suas novas causas, em cronistas, poetas e compositores.[175] "Canto sacrificial" diria Casaldáliga, feito para saudar os mártires deixados pela destruição das missões guaranis, mas que em tempo passou a celebrar também mártires os contemporâneos, "porque os mortos eram muitos mais. [E] Devia-se também celebrar pela morte dos milhares de índios, sacrificados pelos impérios cristãos" e depois pelo Estado e pela agenda capitalista.[176] Um olhar pretérito de "memória penitencial" e uma mirada futurista, de "compromisso final"; ou nas palavras do bispo de Xingu: "Memória, Remorso, Compromisso".[177]

No *Pai Nosso dos Mártires*,[178] nas muitas cartilhas que convidavam a uma leitura operária, lavradora e sem-terra da Bíblia e nos livretos dos encontros das Comunidades

---

salesiana, Adélia de Carvalho, e do frade franciscano, Domingos Sávio – ambos atuantes em Pernambuco – marcaram toda uma geração. Frei Mingo, como era chamado, chegou a criar o Movimento de Artistas da Caminhada (MARCA), que propunha colocar a arte a serviço de várias organizações populares e ONGs comprometidas coma transformação da sociedade brasileira (ver CEHILA-Br, 1995; CARNEIRO, 2014).

[175] Dom Helder Câmara já havia se aventurado por esses gêneros. Mas foi certamente com os prelados mais ligados à Teologia da Libertação que essa vertente ganha expressividade. O relato de Erwin Krautler, em *Sangue nas Pedras* (1979) é impactante. Depois, Pedro Casaldáliga publica crônicas e poesias, às vezes misturados, em livros nos quais a aridez da vida real, narrada pelo prelado, é contornada pelo tom poético que se acrescenta à experiência. É assim que o bispo narra suas andanças pelo Xingu, em *Creio na justiça e na esperança* (1978) e que traça, alguns anos mais tarde, um panorama das lutas populares na América Latina, em *Nicarágua: combate e profecia* (1986) e *Salmos Latino-Americanos* (1987), que reúne poemas seus e de outros religiosos engajados. Além dos bispos, também alguns clérigos, missionários e teólogos do CIMI seguem na mesma esteira, como Paulo Suess. *Do grito à canção: poemas de resistência* (1983).

[176] A *Missa da Terra sem Males* foi composta no final da década de 1970 por dom Pedro Casaldáliga e Pedro Tierra, um tocaninense, ex-preso político e tornado poeta na prisão, de onde enviava os versos escondidos em canetas para interlocutores que passaram a publicá-los em vários países da Europa. Foi musicada pelo argentino Maritn Coplas e celebrada pela primeira vez em 22 de abril de 1979, na Catedral de São Paulo, com a presença de quase quarenta bispos. Sobre as acusações de que a missa desvirtuava os cânones, dom Pedro se defendeu: ela "respeita o esquema litúrgico. Não é um oratório apenas. Menos ainda, em 'show'. É um texto musical e recitado, que ambienta e traduz indigenisticamente a Celebração Eucarística real" (cf. CASALDÁLIGA; TIERRA, 1980, p. 16). Anos mais tarde, da mesma parceria surgiu a *Missa dos Quilombos*, gravada por Milton Nascimento, e o livro *Ameríndia: morte e vida* (2000). A edição de Tempo e Presença da *Missa* (1980), além de trazer as partituras originais, foi ilustrada com fotos de Claudia Andujar.

[177] CASALDÁLIGA; TIERRA, 1980, p. 17. O "Ofertório" é especialmente carregado de significados: Erguemos em nossas mãos/ a memória dos séculos,/ reunimos na carne do pão/ a história do Tempo/ de Libertação./ Aqui vos entregamos,/ a vida banha de chuva,/ o milho plantado na terra,/ o amor em pão repartido./ Aqui vos entregamos/ a esperança da Terra-sem-males,/ a caça-alimento na boca de todos,/ o culto da dança de todas as noite./ Aqui vos entregamos/ a paz da abundância/ a liberdade dos Homens,/ a vida de Homens iguais./ Na herança do milho,/ na massa do pão,/ a Páscoa do Cristo/ e a nossa união./ Na sorte do vinho,/ na luta e na morte,/ a Páscoa do Cristo/ e a Libertação./ Erguemos em nossas mãos/ a memória dos séculos,/ recolhemos no sangue do vinho/ a história de um tempo/ de escravidão./ Em nossas mãos vos entregamos/ a cinza das aldeias saqueadas,/ o sangue das cidades destruídas,/ a vencida legião dos oprimidos./ Em nossas mãos vos entregamos/ os seios exaustos das minas,/ a água profanada dos rios,/ as madeiras-em-cruz deste martírio. Em nossas mãos vos entregamos/ as veias abertas da América,/ a pedra calada dos templos,/ o pranto da memória índia (p. 55-57).

[178] Pai nosso, dos pobres marginalizados/ Pai nosso, dos mártires, dos torturados/ Teu nome é santificado naqueles que morrem defendendo a vida/ Teu nome é glorificado, quando a justiça é nossa medida/ Teu

Eclesiais de Base (CEBs), da Comissão Pastoral da Terra (CPT) e do próprio CIMI, essas imagens foram se refazendo, fornecendo novos vínculos entre fé e política, ou, mais pragmaticamente entre as lutas que estavam sendo travadas e as crenças do povo. Em um texto publicado no livro *Utopia cativa* (1986), o frade carmelita holandês, Carlos Mesters, ressuscitava, por exemplo, os elos entre terra e catequese no Antigo Testamento, para justificar o espaço que essa questão – econômica e social – havia ganhado no pensamento e na ação da Igreja. "A procura da terra, a sua posse e demarcação foram fundamentais para a caminhada do povo hebreu para Cristo. E o são, igualmente, hoje em dia, para a caminhada dos índios" (Mesters, 1986, p. 44). O mesmo acento das "romarias da terra", que punham em marcha os "pequenos" e "deserdados do reino", de pés descalços, em marcha, na busca de um lugar para bem-viver (Barros; Peregrino, 1996).[179]

Mais didaticamente, a Igreja também colocou em circulação subsídios[180] e materiais igualmente variados em apoio a esse movimento de conscientização das massas católicas. Em volume, talvez o exemplo mais bem-sucedido seja o das *Semanas do Índio* (depois chamadas de *Semana dos Povos Indígenas*), realizadas desde 1982. Elas consistiam em uma tentativa de suplantar a celebração episódica e folclórica do "índio" nos espaços educacionais e nos ambientes paroquiais de catequese, derivada da incorporação do Dia do Índio no calendário escolar brasileiro.[181] Para tanto, a cada ano era escolhido um tema

reino é de liberdade, de fraternidade, paz e comunhão/ Maldita toda a violência que devora a vida pela repressão/ O, o, o, o, o, o, o, o/ Queremos fazer tua vontade, és o verdadeiro Deus libertador/ Não vamos seguir as doutrinas corrompidas pelo poder opressor/ Pedimos-te o pão da vida, o pão da segurança, o pão das multidões/ O pão que traz humanidade, que constrói a gente em vez de canhões/ O, o, o, o, o, o, o, o/ Perdoa-nos quando por medo ficamos calados diante da morte/ Perdoa e destrói os reinos em que a corrupção é a lei mais forte/ Protege-nos da crueldade, do esquadrão da morte, dos prevalecidos/ Pai nosso revolucionário, parceiro dos pobres, Deus dos oprimidos/ Pai nosso, revolucionário, parceiro dos pobres, Deus dos oprimidos/ O, o, o, o, o, o, o, o. A composição é do missionário verbita Cireneu Kuhn.

[179] Em um dos cartazes, da Romaria da Terra de 1990, Cristo é representado com rosto indígena, preso na cruz, entre cravos e os arames farpados de uma cerca, com varas de cana-de-açúcar compondo o fundo, em forma de auréola (BARROS; PEREGRINO, 1996, p. 22).

[180] A CNBB e o CIMI chegaram a publicar uma série de pequenos cadernos, com cerca de 50 páginas cada, intitulados *Subsídios didáticos sobre a questão indígena*. Alguns deles, disponíveis no arquivo do CIMI Norte I, em Manaus, estão divididos em duas partes: "Somos assim" dedicada às mitologias e cosmologias de várias etnias e "Estamos assim", voltada para um diagnóstico da realidade de povos e/ou aldeias espalhados pelo Brasil. Ao final, sempre há indicação de bibliografia para o aprofundamento das pesquisas, bem como a indicação de entidades de defesa dos direitos indígenas.

[181] O Decreto presidencial que criou o "Dia do Índio" é de 1943 e foi assinado, portanto, por Getúlio Vargas durante o Estado Novo. Tratava-se, então, de uma recomendação do Congresso Indigenista Interamericano, ocorrido em Pátzcuaro, no México (1940), como forma de colocar em evidência tanto a história dos povos quanto as necessárias e urgentes políticas indigenistas que começavam a ser revisitadas pelos Estado nacionais. Para mais detalhes sobre a comemoração e seus significados no Brasil, ver SILVA, 2022.

(e, às vezes, também um lema) [182] e eram distribuídos cadernos ou panfletos de atividades, com textos de subsídio, propostas de atividades disciplinares e transdisciplinares para o "primeiro" e o "segundo graus" e sugestões de liturgia e animação para grupos de jovens ou outros movimentos religiosos/paroquiais.[183] Mais do que celebrar um dia, como efeméride ou até mesmo de modo caricatural (como se costumava fazer no ensino infantil) tratava-se agora de suscitar uma reflexão sobre a situação dos indígenas frente à sociedade brasileira e latino-americana, por meio de exercícios que se adequavam às idades e grupos de crianças e jovens. Assim, esse material recorria a tabelas, gráficos e imagens de vários tipos – mapas, fotografias, charges e ilustrações – para demonstrar a diversidade e vitalidade desses povos em diferentes regiões do país, mas também as situações de miséria e extinção nas quais muitos se encontravam – mazelas que "os próprios brancos impuseram a esses povos que chamamos de irmãos".[184]

Na mesma perspectiva, mas com abrangência e capilaridade bem maiores, foi realizada em 2002 uma Campanhas da Fraternidade[185] que tinha como foco os povos indígenas. Ela correspondia, de certa forma, a um ponto de chegada, uma vez que a dificuldade de gerar consensos, em especial entre as elites que sempre mantiveram vínculos mais ou menos estreitos com as Igrejas locais, tinha impedido que o tema fosse tratado antes com essa abrangência. Em 1986, por exemplo, quando a discussão da Campanha da Fraternidade gravitou em torno dos problemas da "Terra",[186] as terras indígenas – e os inte-

[182] Na primeira Semana, de 1982, o tema era: "Paz e Terra para os Povos Indígenas" e o lema: "O índio, aquele que deve viver".

[183] No acervo digital e físico da FUNAI há uma série bastante ampla de cadernos da Semana do Índio, com diferentes materiais publicados inclusive por regionais do CIMI em alguns anos. Eles permitem mapear o elenco de temas e indicação dos materiais disponíveis, que vai mudando conforme o ano. Note-se que os anos mais próximos da Constituinte há um crescimento significativo do número de publicações, o que reflete tanto uma organização mais sólida do movimento indígena quanto um interesse crescente de dialogar com a sociedade nacional sobre os direitos indígenas em discussão no Congresso.

[184] *Caderno da Semana do Índio de 1982*: Paz e Terra para os Povos Indígenas. Texto Integral. Brasília: CNBB: CIMI, 1982. p. 54.

[185] A Campanha da Fraternidade consiste em uma grande mobilização realizada pela Igreja brasileira, todos os anos, na quaresma. Surgiu no início dos anos 1960 por inciativa da *Cáritas* no Brasil, com o objetivo de agregar à penitência – característica desse período do calendário católico – certo nível de reflexão sobre temas importantes para a sociedade, além da coleta de donativos aos mais necessitados. Desde 1965, a Campanha passou a estar vinculada diretamente ao Secretariado Nacional da CNBB e a partir dos anos 1970 se notabilizou por trazer à tona temas de grande relevância social. Um histórico da CF e dos temas está disponível em CNBB. *Por uma terra sem males*. Campanha da Fraternidade de 2002 (manual). Brasília: CNBB, 2002. Consulta realizada no Arquivo do Centro Pastoral Vergueiro.

[186] O tema, em 1986, era Terra e Fraternidade e o lema: Terra de Deus, Terra de Irmãos. Muito afeito às lutas da CPT, a discussão mobilizava, nesse caso, um forte apelo das bases, dialogando de perto com vários mo-

resses e conflitos agregados[187] – apareceram com destaque na discussão, mas ainda assim em meio a várias outras questões. O que também aconteceu em anos anteriores, em temas como a fome, a violência, a educação e a saúde.[188] Todos tangenciavam, de alguma forma, a "questão indígena", sem que, no entanto, ela assumisse centralidade na discussão – permanecendo um assunto para especialistas, militantes ou para os clérigos e leigos das prelazias, onde havia, de fato, populações indígenas.[189]

Foi necessário passar pelas "comemorações" dos 500 anos e pelos debates sobre preservação ambiental e defesa da Amazônia (tão fortes nos anos 1990) para que os indígenas fossem, enfim, trazidos para o centro do debate. Dez anos depois da ECO 92[190] e da Conferência Episcopal realizada em Santo Domingo, o tema assumido pela CNBB para a já tradicional mobilização quaresmal foi *Por uma Terra Sem Males* e o lema correspondente: *Fraternidade e Povos Indígenas*. O texto-base e os materiais produzidos nessa proposta são bastante maduros.[191] Mobilizam, por um lado, dados estatísticos (dos Censos demográficos e de levantamentos produzidos pelas Igrejas) e refletem as imbricações – já não tão novas – entre os organismos religiosos e as lutas organizadas pelos próprios indí-

---

vimentos do campo, da luta por reforma agrária. Havia nas abordagens um caráter ecumênico, que também perpassava várias articulações populares. Assim, um caderno de *Estudos Bíblicos* do CEI já vinculava em 1977 as demandas atuais pelo direito à terra aquelas experiências bíblicas de êxodo e exploração do povo, em busca da terra prometida, tratada em nosso contexto (para os povos indígenas como a terra sem males). Leitura que também se repete em muitas publicações do Centro de Estudos Bíblicos (CEBI), que ainda hoje fomenta uma leitura popular das escrituras. Cf. CEI. Centro de Estudos Bíblicos. *Estudos Bíblicos*. Suplemento, 19. Rio de Janeiro: Tempo e Presença, 1977. Consulta realizada no Arquivo do Centro Pastoral Vergueiro. Ver também as publicações disponíveis em https://cebi.org.br/.

[187] CNBB. "Terra em áreas indígenas". In: *Terra de Deus, Terra de Irmãos*. Campanha da Fraternidade de 1986. Brasília: CNBB, 1986. pp. 06-11 [livreto]. Consulta realizada no Arquivo do Centro Pastoral Vergueiro. Embora em poucas páginas o material esboça uma leitura ampla da questão, subsidiada em dados, mas também no que descreve como "uma corajosa revisão da prática missionária da Igreja", o que pressupõe um "trabalho baseado na defesa das terras indígenas, no respeito às suas culturas, no apoio à sua autodeterminação como povos, na conscientização da sociedade civil sobre o assunto, na inculturação e no compromisso dos missionários" (p. 06-07).

[188] Temas da CF nos anos de 1985, 83, 82 e 1981, respectivamente. Cf. CNBB, 2002. p. 22-23.

[189] O próprio CIMI vinculava como seus membros, de acordo com o Estatuto: "– todos os bispos e prelados católicos do Brasil em cujas dioceses ou prelazias haja comunidades indígenas (atualmente são cerca de 70 bispos e prelados); – os superiores locais e regionais dos missionários que trabalham nas comunidades indígenas; – aqueles que trabalham de modo estável, ativa e diretamente, na pastoral indigenista (atualmente 270, na maioria leigos); – e membros da Comissão Episcopal de Pastoral (CEP), responsável pela linha missionária da CNBB" *apud* CNBB; CIMI. *A verdadeira conspiração contra os povos indígenas, a Igreja e o Brasil*. CNBB; CIMI: Brasília, 1987. p. 14-15 [caderno com 52 p.]. Consulta realizada no Arquivo do Centro Pastoral Vergueiro.

[190] Como ficou conhecida a *Conferência das Nações Unidas para o Meio Ambiente e Desenvolvimento*. Para uma leitura mais detalhada e contextual desse evento, ver BOTELHO, 2012.

[191] O CIMI estava, a essa altura, às vésperas de completar seus 30 anos. Uma análise bastante bem documentada dessa trajetória está em PREZIA, 2003.

genas. Critica-se abertamente a ideia de "descobrimento", fala-se nos erros da colonização e da visão assimilacionista, dela derivada – para a qual "a catequese e escolarização tiveram papel fundamental" e aponta-se para as parcerias possíveis em uma Igreja mais "solidária e inculturada", pronta para "ouvir e aprender", disposta a "avaliar e reorientar a sua ação".[192] Um livro paradidático coevo que pode ser tomado como apoio, baseia-se, inclusive, na noção de dívida histórica, popularizada mais tarde em função das ações afirmativas e também dos trabalhos da CNV.[193]

Há neles, portanto, certo otimismo com relação ao futuro, uma vez que o país havia atravessado um processo difícil de transição democrática, nos quais os direitos indígenas estiveram, mais uma vez, na berlinda. As parcerias pareciam mais sólidas, tanto na cúpula quanto nas bases, mas o ímpeto mais político da luta, pelo menos nos ambientes internos da Igreja encontrava-se, em contraposição, arrefecido. Nas comemorações dos 50 anos da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, havia por parte da instituição muitos esforços de acomodação aos novos tempos; de júbilo pelo caminho percorrido, mas com vários incômodos com relação ao novo centralismo impingido por Roma.[194] Nas palavras de Suess (1988, p. 18), tempos de exercer o "potencial convocatório" que as Igrejas "devem a esses povos, como serviço"; mas também tempos de "aliança" para garantir o que já foi conquistado.

De fato, a impressão que se tinha, então, era de que os momentos mais difíceis – como os da ditadura – já estavam superados. Mas o próprio processo de redemocratização fornecia algumas chaves para se entender criticamente o peso de um passado que continuava a se manifestar sobre as instituições – sendo a Igreja apenas uma delas (cf. CIMI, 1986). Além disso, a fúria dos grupos mais conservadores, despertada nos debates sobre os decretos de "emancipação do índio", em finais da década de 1970, foi reavivada nos anos da Constituinte e nas décadas seguintes, quando o CIMI foi identificado como um dos principais obstáculos aos interesses de investidores sulistas na mineração, na extração

[192] CNBB, 2002. p. 62-63. Consulta realizada no Arquivo do Centro Pastoral Vergueiro.
[193] CRUZ, Therezinha M. L. *A Terra Sem Males de todos nós*. Campanha da Fraternidade de 2022. Livro do Professor. São Paulo: FTD, 2001. O livro traz muitos relatos de indígenas, em narrativas que denunciam o roubo de suas terras, a violência histórica empregada contra os que não cederam aos interesses dos brancos e os preconceitos que continuam a sofrer da sociedade nacional. Consulta realizada no Arquivo do Centro Pastoral Vergueiro.
[194] Duas excelentes análises desse processo de "restauração" estão em BEOZZO, 1990 e DELLA CAVA, 1992. O primeiro está inserido, aliás, em um número especial das *Comunicações do ISER*, intitulada "Estação de Seca na Igreja".

de madeira e na agricultura e pecuária extensiva em terras indígenas. Em ambos os momentos, a grande mídia atuou como veículo dos interesses hegemônicos, questionando a pertinência e os reais motivos da interferência religiosa em temas de "interesse nacional" – já que também entravam no bolo as obras dos governos na Amazônia e a defesa das fronteiras.[195] O jornal *Estado de São Paulo*, conhecido por suas posições conservadoras, teve protagonismo nesse processo. Lançou, em 1987, uma larga campanha que trouxe, por sucessivos dias, matérias de capa com manchetes como "Nem só de índios vive o Cimi" ou "Cimi propõe a divisão do Brasil".[196]

As acusações – que se diziam embasadas em provas documentais que nunca apareceram – eram de que o órgão indigenista católico "atuava subordinado a um Conselho Mundial de Igrejas Cristãs", que, por sua vez, coordenava "uma conspiração internacional que objetivava impor ao Brasil um tal 'conceito de soberania restrita' sobre as terras indígenas para, assim, lançar as bases para a internacionalização da Amazônia" e que visava, no limite, "restringir a participação brasileira no mercado de minérios". Nada foi provado, mas os conteúdos produzidos pelo *Estadão* foram veiculados na imprensa de todo o país e causaram enorme celeuma, em especial entre o episcopado e os setores políticos incumbidos de elaborar a nova constituição. Uma CPI chegou a ser instalada, ao mesmo tempo em que os deputados iniciaram manobras para minar os dispositivos pré-constitucionais que vedavam a mineração e tentavam evitar o esbulho de terras indígenas, como formas de assegurar a "sobrevivência física, étnica e cultural de vários povos".[197] Estratégias muito parecidas já tinham sido utilizadas em outros países da América Latina, valendo-se, inclusive do mesmo repertório, aos poucos consolidado e ainda hoje mobilizado nos círculos de extrema-direita.[198]

Alguns anos antes, por exemplo, no fluxo das denúncias, grupos reacionários, como a Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade (mais conhecida

[195] Alguns dos principais documentos da Igreja desse período, bem como sua repercussão na imprensa, em especial sobre os povos indígenas e a Amazônia estão reunidos na coletânea *Extra: realidade brasileira* (3). Os documentos da CNBB – Igreja e Governo. São Paulo: Ed. Símbolo, fev. de 1977.

[196] CNBB; CIMI. *A verdadeira conspiração contra os povos indígenas, a Igreja e o Brasil*. CNBB; CIMI: Brasília, 1987. p. 07 [caderno com 52 p.]. Consulta realizada no Arquivo do Centro Pastoral Vergueiro.

[197] Idem, p. 09.

[198] Na época, um dossiê produzido pela CNBB e CIMI em sua defesa, detalhava como o jornal venezuelano *El Universo*, de Caracas, valeu-se do mesmo expediente para atacar o bispo de Puerto Ayacucho, entre os anos de 1983 e 1984. Mais contemporaneamente, várias publicações do Movimento de Solidariedade Ibero-Americana (MSIA) manejam os mesmos conceitos e formulam, basicamente, as mesmas denúncias, estendidas agora também a organizações como o ISA, *Greenpeace* e *World Wide Fund for Nature* (WWF).

como TFP), também deram luz às suas próprias campanhas contra o que denominavam de "tribalismo indígena" ou "ideal comuno-missionário para Brasil do século XXI". Na visão de Plinio Correa de Oliveira (1979) e de seus asseclas o conceito religioso de missão estava sendo desvirtuado por uma percepção mundana, engendrada por um "neocomunismo primitivista", que tinha na vanguarda bispos e missionários – "demolidores utopistas" da "civilização cristã". Esse movimento teria como finalidade incriminar os heróis da pátria – como José de Anchieta e os bandeirantes – e criar divisões entre os indígenas e a sociedade nacional, além de pôr em colapso as ideias já cristalizadas de moral, sexualidade, família, e, claro, propriedade, tomando "nossos pobres irmãos silvícolas como modelos para a nossa sociedade" (p. 48). Pior ainda, daria ao branco, colonizador, o "lugar de ladrão" de "terra de índio" (p. 108), criando agitação nas regiões de fronteiras agrícolas, como forma de motivar uma reforma agrária radical (p. 111ss).

Essas mesmas ideias voltaram à tona nas últimas décadas. Internamente, para contestar a aposta do papa Francisco nos projetos de "ecologia integral" – levado a cabo na encíclica *Laudato si* (2015) – e de diálogo com os povos da Amazônia;[199] mas também repercutindo, externamente, nas ligações de parte significativa do agronegócio brasileiro com partidos e políticos fascistas, em franca artilharia contra a democracia. Essa ambivalência entre argumentos religiosos e políticos está presente nas publicações de um grupo liderado por Lorenzo Carrasco, para o qual a Igreja insiste em fazer eco às "teses infundadas do movimento ambientalista internacional contra a sociedade urbana e industrial", Carrasco; Palácios; Lino, 2011, p, 11), mais uma vez na contramão do capitalismo e da possibilidade de estender a todos os "níveis de vida desfrutados pelas sociedades desenvolvidas" (p. 10). Para eles, a doutrina cristã condena a idolatria da natureza e derroca o "radicalismo verde", não havendo motivos para a teologia se preocupar com as "mudanças climáticas" ou com o "aquecimento global" – ambos tratados como falácias.

[199] O argentino Jorge Mario Bergoglio é o sucessor de dois pontífices conservadores – Karol Wojtyla (João Paulo II) e Joseph Ratzinger (Bento XVI) e, para grande parte dos analistas, tem buscado recuperar uma dimensão mais aberta e plural do catolicismo, em diálogo com a contemporaneidade. Sob sua liderança foi criada a Rede Eclesial Pan-Amazônica (REPAM) e organizado o Sínodo da Amazônia (2019), do qual resultou, além do documento final, a Exortação Apostólica *Querida Amazônia* (2020). O destaque dado pelo Vaticano à questão ambiental tem impactado a Igreja nacional, o que pode ser observado nos temas das Campanhas da Fraternidade dos últimos anos, a saber: 2011 – Tema: Fraternidade e a Vida no Planeta; Lema: A criação geme em dores de parto; 2016 – Tema: Casa Comum, Nossa Responsabilidade; Lema: Quero ver o direito brotar como fonte e correr a justiça qual riacho que não seca; 2017 – Tema: Fraternidade: Biomas brasileiros e defesa da vida – Lema: Cultivar e guardar a criação. Para mais detalhes, ver FRANCISCO, 2015; 2020; SINODO DA AMAZÔNIA, 2019a; 2019b e SUESS, 2021.

Carrasco chegou a ser ouvido na nova CPI do CIMI, capitaneada em 2015 – desta vez no Estado do Mato Grosso do Sul – pela bancada ruralista que, naquele momento, havia se tornado uma das bases mais sólidas do que viria a ser o governo Bolsonaro. Na ocasião, reforçou o que tem expressado em seus escritos: que a política indigenista vitima os próprios indígenas, impedindo-os de se incorporarem ao convívio nacional e à política econômica brasileira (*i.e.* de serem produtivos), que ela cria divisões étnico-raciais inconciliáveis e que vai de encontro à soberania nacional, uma vez que estaria ligada a interesses neocolonialistas ambientais, dos quais as ONGs seriam as maiores representantes (cf. Carrasco, 2016).[200] Em termos mais religiosos, acusa o CIMI e seus agentes de traição ao Cristianismo e apostasia – substituindo a missão por militância (idem) e o Evangelho pelo relativismo cultural – tópicos bastante repisados tanto por novos missionários evangélicos, que avançam até mesmo sobre a FUNAI (cf. Rufino, 2023) e que apontam a heterodoxia nos desdobramentos teológicos e pastorais do indigenismo religioso.[201]

2.5. Missiologia e Teologia Índia

Muito do que os conservadores rejeitam no indigenismo religioso é fruto das transformações que o último meio século de prática impôs à reflexão da Igreja sobre a missão – legado que também acabou por incorporar-se, de modo mais ou menos irreversível, às suas formas de pensar e operacionalizar a relação com a sociedade, com vistas em preservar sua influência. Nos termos propostos por Bruneau (1979), esse percurso, nem sempre tranquilo, exige acomodações de perspectivas, de sensibilidades e de interesses, que vão mudando em diferentes conjunturas e assinalando a disposição dos diversos setores da instituição – em um gradiente que vai da cúpula aos leigos/fiéis – em participar das mudanças em curso na sociedade. No caso do indigenismo religioso, é importante notar, nesse sentido, como se passou de uma pastoral formulada por especialistas para uma pastoral

[200] A CPI foi instalada na Assembleia Legislativa do MS para investigar as suspeitas de atuação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) em "atos de incitação e financiamento de invasão de propriedades particulares por indígenas" naquele estado. Mediante a falta de provas e respondendo a uma Ação Civil Pública impetrada pelo CIMI na Defensoria Pública da União (DPU) no final de 2015, quando as investigações ainda estavam em curso, a CPI foi anulada e o relatório foi arquivado, tanto por parte do Ministério Público Estadual (MPE) do Mato Grosso do Sul como do Ministério Público Federal (MPF). Esta decisão – pela anulação – foi confirmada em fevereiro de 2023 pelo Tribunal Regional Federal da 3ª Região (TRF3). O relatório está acessível em https://l1nk.dev/JmHCQ. Acesso em 10 de julho de 2023.

[201] Vide especialmente as polêmicas em torno da, já mencionada, nomeação de Ricardo Lopes Dias para a Coordenação de Índios Isolados da FUNAI durante o Governo Bolsonaro, em cuja gestão teria sido lançado um curso de especialização em Antropologia com a presença de custos e configurações controvertidas.

que se autointitulava indígena e, dela, para o desenvolvimento de uma Teologia Índia. Como se pode deduzir, esse caminho é marcado por uma progressiva abertura e, por isso, também vai de uma reflexão mais autocentrada para uma perspectiva mais plural e, até mesmo ecumênica e interreligiosa; e de igual modo dos eclesiásticos para os leigos, do nacional para o continental (cf. Leite, 1982).

O olhar retrospectivo, no entanto, pode iludir e fazer com que cada etapa pareça o desenvolvimento lógico da outra, sem que esses vínculos estivessem previamente estabelecidos. É o que se pode deduzir da leitura das dezenas de relatórios e documentos resultantes da montagem de uma estrutura eclesial de apoio aos povos indígenas que os contemplasse, ao mesmo tempo, na sua abrangência e nas suas especificidades. Esse foi, aliás, o maior desafio dos momentos iniciais do SNAM, cuja atuação esteve bastante voltada para a produção de um diagnóstico e para a compreensão do papel que os religiosos deveriam desempenhar nesse processo. Entre os anos 1960 e 1970 são preparadas pesquisas, dossiês e organizados vários eventos,[202] culminando, a maioria, em cartas de intenções, declarações públicas de apoio às "causas dos índios" e em chamados às "sociedades científicas, fundações assistenciais e organizações religiosas nacionais e internacionais (...) para que colaborem, num legítimo interesse de solidariedade humana e de caridade cristã na promoção das populações indígenas e daquelas camadas da sociedade envolvente – os caboclos".[203]

Os primeiros encontros de pastoral indigenista[204] repercutem essa preocupação de levantar dados, firmar compromissos e traçar, em linhas gerais, as principais tarefas a serem executadas: no âmbito religioso e civil, dando atendimento espiritual adequado aos povos em situação de vulnerabilidade, mas sem descuidar de suas necessidades materiais

[202] No Arquivo da CNBB estão disponíveis dois dossiês bastante exemplares dessa tentativa inicial de inventariar o estado da questão. Trata-se de brochuras datilografadas, com a rubrica do Secretariado Nacional de Atividade Missionária (com data de 1968), reunindo textos de especialistas, alguns já publicados e outros aparentemente encomendados para embasar novos trabalhos missionários. Uma pesquisa, do tipo questionário, sem data, com 11 páginas traça um roteiro bastante detalhado de tudo o que é preciso saber sobre o povo/etnia com que se vai trabalhar e do seu grau de contato com a sociedade envolvente. Também chamam a atenção alguns estudos produzidos pelo Movimento de Educação de Base (MEB), em 1972, com temas como Ocupação da Amazônia, Experiências de Colonização, Principais problemas das áreas pioneiras e Problemas da Igreja na Amazônia. Embora citem apenas residualmente a necessidade os cuidados com indígenas, os textos ajudam a entender o contexto da atuação da Igreja e os "problemas" postos no horizonte dos missionários.

[203] Os índios no Brasil. Testemunho dos Prelados da Amazônia, 1970, p. 03. Documento datilografado. Consulta realizada no Arquivo da CNBB.

[204] Uma lista de encontros e cursos de pastoral indigenista, bem como os principais textos resultantes dessas reuniões está disponível em PREZIA, 2003.

e sanitárias urgentes,[205] como consta em um documento publicado no boletim do Regional Sul III da CNBB, em 1968, que instigou o então presidente da entidade – d. Ivo Lorscheiter – a incluir uma recomendação para que os setores de ação missionária realizassem, nas diferentes regiões, reuniões para debater esse tema. No mesmo ano, um encontro continental, realizado em Melgar (na Colômbia), assinalou a necessidade de levar em consideração, no planejamento, as "áreas culturais" existentes – um tipo de demanda que passou a ser contemplada, por exemplo, em planejamentos específicos para a Amazônia, como se pode notar na programação de Seminário sobre a Pastoral na Amazônia[206] e também no documento final de Iquitos (ambos de 1971), no qual se assumem os indígenas e outros grupos marginalizados como "prioridades da pastoral missionária", o que, por sua vez, deveria implicar em:

> 1. Compromisso de máxima compreensão, respeito e aceitação das culturas autóctones (encarnação cultural).
> 2. Compromisso sério para assegurar a sobrevivência biológica das comunidades nativas. Isso exige inserção no seu processo histórico.
> 3. Constante avaliação do missionário e do trabalho missionário.
> 4. [Disposição para] Denúncia aberta, serena e sistemática na injustiça institucionalizada devido à pressão da sociedade nacional.
> 5. [Que] A Igreja missionária local, nacional e latino-americana, deve assumir a responsabilidade de procurar que os nativos tomem consciência de sua situação frente à sociedade nacional, que se organizem e se convertam dessa maneira como propulsores de seu próprio desenvolvimento.[207]

A partir de meados dos anos 1970, o campo se abre progressivamente mais, o que aparentemente está ligado a uma série de fatores: a Teologia da Libertação é formalmente estruturada e cria-se oficialmente a Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina (CEHILA), como uma espécie de braço historiográfico da primeira, com a missão de reescrever a história do Cristianismo na América Latina do ponto de vista dos pobres e marginalizados, dos silenciados da história (cf. Silveira, 2016); paralelamente surge o

[205] I Encontro de Pastoral Indígena (Passo Fundo – RS, de 27 a 30 de maio de 1968). p. 01. Documento datilografado. Consulta realizada no Arquivo da CNBB.
[206] Programa do Seminário sobre Pastoral na Amazônia – Rio de Janeiro, 14 a 16 de julho de 1971. Documento datilografado. Consulta realizada no Arquivo da CNBB. Na mesma pasta consta também um Anteprojeto (*sic*) de Plano de Conjunto para a Amazônia Legal, no qual são elencados os temas a serem tratados no evento.
[207] I Encontro de Pastoral de Missões no Alto Amazonas. Documento final – Iquitos (Peru), 21 a 27 de março de 1971. p. 110. In: PREZIA, 2003. pp. 99-113.

CIMI, a OPAN se fortalece e, por questões que dizem respeito à conjuntura política nacional, as tensões em torno da violação dos direitos indígena explodem em diferentes lugares do país, quase sempre resguardando à Igreja a exclusividade de atuar em defesa dos grupos ameaçados. Ademais, a "questão indígena" ganha dimensão continental, merecendo, inclusive do CELAM, um tratamento teológico cada vez mais cuidadoso.

As tarefas se sobrepõem de tal forma, que é difícil separar as frentes de trabalho de indigenistas missionários, teólogos e historiadores. Embora haja esforços no sentido de aclarar os distintos lugares epistemológicos de onde emanam os discursos e práticas, o comprometimento com as causas sociais estabelece certos vínculos, mais ou menos orgânicos, entre as áreas.[208] No caso brasileiro, ao lado do núcleo da CEHILA-Br,[209] membros do CIMI também investiram suas energias em contar as histórias dos povos indígenas – invisibilizada na história oficial e ainda pouco expressiva nos ambientes acadêmicos, sufocadas do ponto de vista dos seus sujeitos e praticamente ausentes das escolas de ensino básico. De esquecidos e silenciados, os indígenas passam a ser tomados como protagonistas da resistência.[210] Parte-se, agora, do pressuposto de que sem ouvi-los, sem contemplar as suas vozes emergentes seria difícil mudar as perspectivas/epistemologias pelas quais se constrói a transformação almejada, sejam através dos projetos de intervenção gestados nas aldeias e comunidades, seja nos planos de pastoral ou evangelização.

Esse movimento pode ser visibilizado na própria feição dos encontros, que foi se modificando paulatinamente. A conhecida Consulta Missionária de Assunção (Paraguai, 1972) já dava importantes indicativos, ao reconhecer as afinidades eletivas entre "as missões e o colonialismo", bem como que a Igreja esteve historicamente impregnada por pa-

[208] Esse é um debate bastante acalorado entre os intelectuais ligados à Teologia da Libertação. De modo geral, todos partem de um escopo filosófico e teológico, cujas bases remetem aos trabalhos do argentino Enrique Dussel e do peruano Gustavo Gutiérrez, mas cada grupo de trabalho tentar legitimar seus pontos de vista teórico-metodológicos a partir das áreas de formação e dos projetos em curso. No caso da História, há um esforço deliberado de apartar a pesquisa das visões providencialistas ou dos procedimentos da História Sagrada, amplamente praticada pelos historiadores da Igreja até meados do século XX. A obra *História Liberationis* (DUSSEL, 1992) é uma espécie de síntese dos esforços do grupo, mas o debate metodológico pode ser apreendido em BEOZZO, 1985 e DUSSEL, 1981; 1984; 1986; 1994.

[209] No Brasil, a CEHILA se estruturou não como uma Comissão, ligada à hierarquia católica, mas como um Centro, com relativa autonomia e amplo apoio entre os setores mais progressistas, inclusive nas universidades. Os principais projetos surgiram, nos anos 1970, sob os auspícios de intelectuais como Sergio Buarque de Holanda e José Honório Rodrigues, encorajadores de uma revisão profunda na história da Igreja no Brasil e se desdobraram para diálogos cada vez mais intensos como os movimentos sociais, vários deles propondo modalidades de texto que chegassem às bases engajadas do cristianismo da libertação. Para mais detalhes, ver SILVEIRA, 2016.

[210] Três textos exemplares, nesse sentido, são CIMI, 1986; BEOZZO, 1987; PREZIA; HOORNAERT, 2000.

drões discriminatórios, "de raça, credo e cultura" – o que no caso dos indígenas era visível pelo retardo em constituir um clero local, pela "alienação das terras indígenas, como supostas terras de ninguém, tomadas por meio de procedimentos que vão desde o engano até a violência e o genocídio" e pela "administração das questões indígenas sob formas paternalistas e até chantagistas, que dão origem à exploração, à dependência e ao medo por parte dos nativos".[211] Um pouco mais adiante, no I Encontro Pan-Amazônico de Pastoral Indigenista, realizado em Manaus (1977), os participantes avançam para além da solidariedade e da perspectiva de integração do índio na sociedade nacional, passando a falar em "autodeterminação".

Entre as tarefas listadas estão o "reconhecimento da profunda riqueza humana de cada povo indígena, com seus valores e contribuições originais e diversos" e a criação de "uma consciência crítica sobre as condições de sistemático extermínio e marginalização a que os submete a estrutura sócio-política e econômica dominante", com a prioridade de caminhar junto na luta pelos "direitos que têm os grupos indígenas de assegurar ou recuperar a propriedade de seus territórios, de forma que possam viver e crescer, física e culturalmente, conservando seu equilíbrio ecológico".[212] Entre as indicações para realização concreta (imediata), figuram ainda: a facilitação de "encontros entre nativos", a promoção da "união dos diversos grupos e a formação de comunidades, associações e federações", além da passagem "progressiva aos próprios indígenas das [tomadas de] decisões, dos serviços (educação biocultural, promoção da saúde, comunicação, etc.), dos ministérios eclesiais, do acesso à opinião pública".[213] Uma década mais tarde, uma publicação do Departamento de Missões (DEMIS) do CELAM falava abertamente em superar o indigenismo e a pastoral indigenista para "plantear uma verdadera pastoral indígena", capaz de contemplar o "surgimiento de la llamada 'indianidad', que busca ser una afirmación clara, hecha por los mismos indios de su identidad étinica y de su derecho a subsistir como cultura" (CELAM, 1987, p. 19).

Como se pode notar, aos poucos, esses ambientes (em especial os eventos) e os escritos deles resultantes assumiram a discussão proveniente dos estudos culturais e da crítica pós-colonial/decolonial, que passou a repercutir muito fortemente na missiologia –

[211] Consulta Missionária de Assunção de Assunção - Assunção (Paraguai), 07 a 10 de março de 1972. p. 117. In: PREZIA, 2003. pp. 115-118.
[212] I Encontro Pan-Amazônico de Pastoral Indigenista. Documento final – Manaus, 20 a 25 de junho de 1977. p. 151. In: PREZIA, 2003. pp. 149-153.
[213] Idem

ramo da teologia prática dedicado às Missões.[214] As cadeiras dessa disciplina deixaram estar diretamente referenciadas à trajetória dos organismos romanos de gestão/controle das missões – como a *Propaganda Fide*[215] – e passaram a vincular-se cada vez mais às experiências que brotam das bases, ou seja, das ações missionárias concretas, passando a expressar o anseio por uma presença "evangélica respeitosa, paciente e esperançosa que possa perceber, assumir, viver e revelar os legítimos valores desses povos em que se exprime a milenar ação de Deus em sua vida" (Prezia, 2003, p. 143).

Conforme Hermann Brandt (2006), essa missiologia renovada foi aos poucos alterando as próprias chaves convencionais (e coloniais) do pensamento teológico mais tradicional, em um esforço deliberado de encontrar uma teologia que correspondesse às formas mais atuais de pensar a missão "como instrumento consciente para a emancipação". Ela se constituiu sobre os princípios de uma "mensagem não-violenta" e baseada em propostas de convivência, inserção, permeabilidade e constante atualização de seus próprios pressupostos, bem como no respeito às cosmologias, aos símbolos, aos ritos e às línguas indígenas (Brandt, 2006, p. 114).[216] Nesse novo quadro de "conceitos missionários fundamentais, a ênfase não está no dar, mas no receber. As religiões indígenas são as que dão" (idem), o que chega a produzir, para Roberto Zwetsch, uma espécie de "inversão da dire-

[214] De acordo com Raschetti (2020) a missiologia é uma disciplina relativamente recente no campo teológico – data do século XX – e tem como principal tarefa "pesquisar e sistematizar a razão missionária sob o prisma teórico, histórico e prático". Pelas muitas dificuldades que envolvem as missões, ela "empreende constantemente uma luta para ver reconhecido seu direito de residência em âmbito acadêmico e eclesial", uma vez que permaneceu por muito tempo "estigmatizada por seus legados coloniais, como 'uma ciência do missionário para o missionário', assunto para cursos operacionais de recrutamento, formação, capacitação de candidatos enviados *ad gentes*" (p. 382). Apenas recentemente, "a missiologia se caracteriza propriamente como uma teologia em perspectiva decolonial, que se compromete a descolonizar permanentemente e criticamente as pretensões e as práticas missionárias das igrejas: (1) desmascarando toda cumplicidade com as relações coloniais; (2) desenvolvendo ferramentas que ajudam a detectar a posturas hegemônicas, inclusive a própria; (3) colocando-se a serviço das causas libertadoras dos povos subalternos como aliada" (p. 385).

[215] A Sagrada Congregação de *Propaganda Fide* foi fundada por Gregório XV em 1622, tendo passado por várias reformulações até chegar ao atual formato – de Congregação para a Evangelização dos Povos. Por séculos esse órgão manteve vigilância sobre uma eclesiologia centralizadora, fortemente dirigida por Roma e que não abria "muito espaço para o envolvimento de pessoas não-ordenadas e casadas: os missionários católicos eram constituídos por consagradas e consagrados celibatários 'especializados', membros de ordens e congregações de direito pontifício, sujeitos a hierarquia da Igreja (RASCHETTI, 2020, p. 68). Somam-se a esse aparato mais central, a Obra da Propagação da Fé, criada por Pauline Jaricot na França, em 1822, além de outras iniciativas, como a de Paolo Mana, na Itália, depois elevadas à condição de Pontifícias. No Brasil, as Pontifícias Obras Missionárias (POM) tem sede ativa desde 1978.

[216] O autor menciona casos de missionários que não apenas aceitaram, mas incorporaram às suas identidades, seus nomes índios, dados pelos nativos nos tempos em que conviveram nas aldeias; e destaca o caso de Thomas Lisboa, que se casou "com uma mulher escolhida para ele pelos mikys, porque somente assim ele poderia tornar-se um deles".

ção missionária. Missão não como 'ação', mas como 'paixão'". Ou, em outras palavras, "missão implícita, não pautada em resultados visíveis" e quantificáveis, a serem computados pela burocracia eclesiástica, mas organizada em torno da "dimensão do Evangelho vivido" (*apud* Brandt, 2006, p. 116).

Logo, a missiologia que brota desse novo cenário é macroecumênica e, no limite, interreligiosa[217] e surge como caminho para a valorização das várias experiências sagradas e espiritualidades indígenas – termos que, aliás, passam a ser cada vez mais recorrentes no debate e na literatura especializada nesse assunto.[218] De modo geral, ela se constitui como uma espécie de chave alternativa à catequese, debruçando-se sobre a riqueza dos encontros, trocas recíprocas, processos de influências múltiplas (e em vários sentidos), característicos do contato. Uma *fala Ameríndia sobre a Igreja,* resultante do II Curso Ecumênico de Pastoral Indigenista (Cayambe, Equador), coloca essa questão em termos bastante duros. Assumindo o protagonismo, os padres, religiosos/as e agentes de pastoral indígenas se questionam: "Podemos falar? (...) É oportuno falar? (...) Quem somos nós?" E ensaiam uma resposta que não esconde os problemas e contradições existentes:

> Somos o produto da Igreja: *o mais claro e trágico exemplo da ação dominadora e desintegradora da Igreja.* (...) não sabemos, no fundo, quem somos: Povo ou Igreja. Não temos personalidade própria. Estamos vestidos com tantos trapos – trazidos de fora – que nem somos esses trapos, nem sabemos o que ficou por baixo.
> Tiraram nossa mãe para dar-nos outra, mas o certo é que ficamos sem mãe alguma.
> Conflitam em nós duas personalidades: a indígena e a imposta pela formação religiosa. Somos seres esquizofrênicos: *às vezes não sabemos sequer se temos fé.* Já não temos a fé do nosso povo, mas tampouco temos tido acesso totalmente à fé trazida pela Igreja.
> Não podemos viver e dizer isto sem um desgaste interior, sem dor.
> Perguntamos: *Por que teve de ser assim?* Por que tivemos de deixar de ser o que éramos para sermos cristãos, para sermos consagrados ou para viver nossa fé crista? Por que não podemos falar com Deus na mesma forma que nosso povo, inclusive com o mesmo nome? Por que nos têm induzido uma certa repugnância a esta religião indígena? Às vezes nos tornamos os piores inimigos de nosso povo.[219]

[217] Para uma avaliação dessa dimensão, ver SUESS, 2015; em especial o capítulo 7. Do diálogo – Pluralismo intercultural, macroecumênico e teológico-pastoral. pp. 179-209.
[218] Cf. SIDEKUM, 1997 e MARKUS, ALTMANN; GIERUS, 2014.
[219] "Fala Ameríndia sobre a Igreja". In: SUESS, 1988, p. 258. No mesmo volume constam outros documentos igualmente importantes, como "Para uma evangelização a partir dos Povos Indígenas" (Bogotá, 1985), "Manifesto dos Povos Indígenas" (Quito, 1986), "Compromisso com a causa indígena" (CNBB, Brasília, 1987) e "Carta ao Povo de Deus" (Manaus, 1987).

Não à toa, os principais debates se articulam em torno da já mencionada IV Conferência Geral do Episcopado Latino Americano, realizada em Santo Domingo (1992), e das formas com que o papa João Paulo II e o CELAM insistiram nas comemorações dos 500 anos de evangelização do continente.[220] Partiam, também, da constatação de que mêsmo o debate em certos ambientes mais abertos – como o DEMIS e seus Congressos Missionários, conhecidos como COMLAs – os indígenas seguiam sem ser contemplados com a devida centralidade. Daí o surgimento de uma discussão, paulatinamente mais institucionalizada, sobre a(s) Teologia(s) Índia(s),[221] concebida(s) como "la elaboración de una nueva expresión autóctona de la fe cristiana baseada en el redescubrimiento, la apropiación y la valorización de las experiencias y expressiones religiosas y culturales de los pueblos originarios de America" (Gorski, 1998, p. 09).

O primeiro encontro continental de Teologia Índia data de 1990 e ocorreu no México, onde a discussão estava mais adiantada, dada a atuação do Centro Nacional de Ajuda às Missões Indígenas (CENAMI).[222] Eleazar López Hernández, padre católico do povo zapoteca e uma das principais lideranças do movimento, situa o evento em uma conjuntura de "irrupción del mundo indígena en la sociedad e en la Iglesia (...) sin la preocupación

[220] Há uma sequência interessante que merece ser notada. Em 1980, João Paulo II vem o Brasil e, em Manaus, tem uma audiência com lideranças indígenas. Seu discurso, na ocasião, é bastante mobilizado, como indicador da apreciação positiva do Vaticano sobre as lutas dos povos originários por terra e autodeterminação em curso na América Latina. A fala de Marçal Guarani ao papa nesse mesmo evento, cobrando reparação, também se tornou emblemática. A partir de 1983, durante a abertura de uma reunião do CELAM em *Port-au-Prince*, no Haiti, o papa lança o programa de comemorações dos 500 anos da América, pautado na ideia de "nova evangelização". Em 1986, da II Consulta Ecumênica de Pastoral Indigenista, realizada em Quito (Equador) resulta um manifesto bastante duro, no qual se repudia qualquer comemoração triunfalista, frente a uma história de genocídios, usurpação, desintegração e subjugação ideológica e religiosa (in SUESS, 1988, p. 255). Em 1992, o Prêmio Nobel da Paz é atribuído à guatemalteca Rigoberta Menchú Tum e a ONU proclama 1993 como o ano internacional do Povos Indígenas.

[221] Alguns autores sugerem o singular como forma de acentuar o quanto essa categoria colonial – índio/a – produziu uma uniformidade, até mesmo na invisibilidade a que todos os povos indígenas, com suas espiritualidades, foram lançados. Por outro lado, os que sugerem a forma plural destacam aa pertinência de ressaltar a diversidades de cosmologia e as diferentes elaborações provenientes dos vários lugares do continente, além é claro do fato de haver uma "teologia índia-índia" e uma "teologia-índia cristã", que partem de distintos lugares epistemológicos e desaguam em resultados igualmente diferentes. Soma-se a isso a constatação de que nenhuma teologia, nem mesmo a europeia, opera no singular, sem pluralidade de ideias e pontos de vista. Cf. HERNÁNDEZ, 2000, p. 07.

[222] Os outros encontros internacionais ocorreram no Panamá (1993), Bolívia (1997), Paraguai (2002), Brasil (2006) e El Salvador (2009). Mas há muitos congressos e simpósios regionais, que articulam diferentes níveis de reflexão, às vezes em preparação para encontros maiores, outras vezes contemplando dimensões específicas de alguns povos ou a realidade de determinados países. Um repositório de textos e atas desses eventos pode ser acessado em http://www.docvirt.com/DocReader.net/DocReader.aspx?bib=TeologiaIndia&hf=www.padrenello.com&pagfis=1. A maior parte dos textos está publicada em espanhol pela editora equatoriana Abya-Yala.

de enmascaramiento o clandestinanización que hubo en pasado" (2000, p. 08), mas também como um reencontro do clero e das comunidades cristãs indígenas com seu passado mais ancestral – suas cosmologias originárias. Em outras palavras, uma forma de "dar razón a nuestra esperanza milenarista".[223] O que estava em questão era também uma tentativa de "buscar herramientas e los métodos más apropriados para elaborar y sistematizar" uma teologia diferenciada, que agregasse uma contribuição própria do mundo indígena, além de encontrar novas "instancias e organismos de articulación en las comunidades cristianas indígenas, parroquias, diócesis, países, naciones indígenas, regiones culturales y a nível latinoamericano" (idem).

Como vai ficando claro posteriormente, essa não é uma teologia acadêmica e pautada na racionalidade ocidental – nos moldes de uma "doutrina cientificamente organizada", como a proveniente de Roma (Ruffaldi, 2002, p. 19), mas algo que brota "da experiência, do fazer, do serviço", que é parte da vivência cotidiana e que se encontra nos "ritos e mitos, no trabalho e na vida social" dos mais diferentes povos ameríndios (idem, p. 20). Ela é "baseada na reciprocidade, no ato de dar e receber, de retribuir pelo que se recebe dos outros, dos espíritos, dos santos; é refazer os elos conscientes de que a vida é compartilhada". Por isso, ela não é individualista, não brota do indivíduo, mas da comunidade: "é o povo que faz a experiência de Deus. Os sábios e sábias apenas recolhem esta experiência e a recriam (...), a traduzem em normas práticas, a contextualizam em tradições transmitidas através das gerações" (idem, p. 21). Por isso a participação dos agentes indígenas de pastoral, dos sacerdotes e religiosas indígenas e de lideranças políticas de várias etnias nos eventos é tão importante quanto a de bispos, teólogos profissionais, cientistas sociais e assessores leigos não-indígenas.[224] Na síntese fornecida por Paulo Suess e Sara Sanchez, essa teologia representa "a autodeterminação ideológica dos povos indígenas"; daí que o "pressuposto (...) é a descolonização de sua vida, o reconhecimento de sua alteridade e a construção de um ambiente eclesial, que favorece a reciprocidade e a aliança do ouvir e do falar entre diferentes interlocutores. A finalidade da Teologia Índia não é a integração dos povos indígenas no universo católico, mas a releitura do essencial do universo católico em chave indígena".[225]

---

[223] Teologia India. Primer Encuentro-Taller Latinoamericano en Mexico. 2º ed. Quito: Abya-Yala, 1992. p. 07.
[224] Há um número crescente de indígenas participando dos encontros continentais, que aliás, mobilizam, nos sucessivos encontros cada vez mais pessoas. Para uma memória desse percurso, ver FERNANDEZ; MIRANDA, LOPEZ, 2002. p. 23-36.
[225] SUESS, Paulo; SANCHEZ, Barbara. Avaliação e discernimento sobre o VI Simpósio de Teologia Índia do CELAM. Disponível em www.cimi.org.br. Consulta em 07 de gosto de 2023.

Como em várias outras expressões da Teologia da Libertação,[226] também aqui se abrem novas possibilidades litúrgicas. Ou como destaca Brandt (2006, p. 116) "mudam os altares, os cultos e os símbolos", atendendo à constatação já antiga de "que para muitos indígenas os gestos envolvidos nas celebrações eram 'atos incompreensíveis sem nenhuma relação com a vida do indivíduo ou da comunidade' (Iquitos 45)". O que, por sua vez, foi amadurecendo as alternativas de "uma fé encarnada na cultura", que encontrava "seus próprios meios de expressão em símbolos culturais que revelavam ao mesmo tempo "a personalidade de cada grupo humano e sua própria vivência da fé com dimensões e aspectos do mistério cristão desconhecido até o momento" (Raschetti, 2020, p. 280).

2.6. Organizações protestantes

A reflexão sobre as missões nas igrejas protestantes/evangélicas teve um percurso parecido e caminhou, igualmente, de uma postura eurocêntrica e civilizatória para práticas mais abertas, pautadas no diálogo e solidariedade com os diferentes povos indígenas. Como observam vários autores, a própria implantação das colônias de imigrantes em espaços ocupados por indígenas produziu, desde meados do século XIX, inúmeros conflitos em vários lugares do país, criando uma imagem bastante negativa e hostil dos nativos e retardando um olhar mais atento dessas Igrejas para os povos originários (cf. Witt, 1999). Em diferentes sínodos e assembleias, prevalecia – como nos meios católicos – uma concepção de missão que se direcionava mais às paróquias e cidades do que às áreas de fronteira, para onde os indígenas vinham sendo paulatinamente empurrados.

A primeira experiência conhecida, documentada e mais fartamente estudada, nesse processo, é a "criação da Missão Evangélica Caiuá, em Dourados, antigo sul de Mato Grosso, em abril de 1929". De acordo com Carlos Barros Gonçalves (2015, 2020), ela foi "idealizada pela Associação Evangélica de Catequese dos Índios do Brasil", criada um ano antes na capital paulista, e se viabilizou a partir da cooperação de diferentes denominações que vinham se despertando, já há algum tempo, para as vantagens de catequisar e "civilizar os índios da região". Para esses homens, o "estabelecimento missionário entre os

[226] De acordo com Juan F. Gorski (1998, p. 16), a Teologia Índia se identifica "como parte de la teología latinoamericana de la liberación"; tanto que em sua colaboração tem contato com a colaboração da Associação Ecumênica dos Teólogos do Terceiro Mundo. "Pero no se limita a la resistencia; busca un futuro en el que sean derribados totalmente los estereotipos, y sin enmascaramientos de ninguna especie, surjan nustros pueblos com sus rostros proprios liberados: ... um abanico plural de teologías indias, ... hermanas entre sí y com las demás teologías del mundo".

indígenas marcaria uma nova fase na história do protestantismo" em terras brasileiras, já que surgia como um avanço "dos esforços de cooperação eclesiástica", rompendo com a mentalidade sectária de muitos pastores. Os discursos e textos publicados na imprensa coeva a classificavam como tarefa indispensável para "estimular à fé, infundir a piedade e manifestar a ação divina" entre os "silvícolas", *i.e.*, como uma contribuição "também para o engrandecimento do país através da catequese indígena, tida como um benefício, primeiro aos próprios índios e, depois, à sociedade" (Gonçalves, 2015, p. 21).

Outras iniciativas se seguem, sobretudo na Amazônia, de maneira esparsa; encabeçadas não apenas por igrejas nacionais, mas, conforme já foi indicado, por institutos estrangeiros de missão (a maioria proveniente dos Estados Unidos) e, mais tarde, por outras Igrejas cristãs, como a Adventista do Sétimo Dia e a Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias (mais conhecida como Mórmon), além das (neo)pentecostais.[227] Quase todas, além da pregação do Evangelho, sempre buscaram oferecer ajudas materiais, "escola, assistência agrícola e assistência médica" nas aldeias e comunidades nas quais se instalaram (Markus, 1999, p. 10), servindo, às vezes, de ponte entre os nativos e a sociedade envolvente. Mas poucas transitaram dos modelos mais proselitistas e com ênfase na conversão para formas mais inculturadas de missão. Algumas, inclusive, chegaram a se retirar das áreas indígenas em momentos de maior tensão, retornando posteriormente para atuar a partir de novas chaves, não despropositadamente nomeadas como indigenistas.

É o caso, por exemplo, das Igrejas Presbiterianas, que interromperam sua ação na Missão Caiuá em 1946, regressando alguns anos mais tarde, no contexto de formação do GTME, até formularem, já nos anos 1990, a sua própria pastoral indigenista, nomeada como PPI. Algo semelhante aconteceu com a Igreja Metodista, que também havia sustado suas ações missionárias na década de 1940, voltando a elas apenas em 1972, através de um "projeto piloto na área da agricultura" junto ao povo Kaiowá. Como destaca Cledes Markus (1999, p. 11), os metodistas se comprometeram, na época, "a não fazer proselitismo entre os índios e a buscar a conversão da própria igreja para a causa indígena"; o que deu origem, então, a várias "ações de serviço e solidariedade entre os povos Makuxi (RR), Ta-

[227] Não há dados compilados e publicados que tracem uma cronologia ou mapeamento confiável sobre a entrada dessas missões. O material mais robusto de investigação sobre esse tema parece continuar sendo as coletâneas organizadas por Robin Wright (1999; 2004), nas quais várias experiências são analisadas individualmente. Sobre o SIL e as Missões Novas Tribos, além das referências já citadas, há um debate publicado na revista *Religião e Sociedade* (ISER, n. 07, 1981, com o sugestivo título de "Os missionários da linguagem". pp. 59-75.

beba (CE), Tupiniquim e Guarani-Mbwa (ES), Krenak e Pataxó (MG), Kiriri (BA) e Kanamari e Zuruaha (AM)". Em 1983, o Conselho Geral da Igreja criou o Grupo de Trabalho Indigenista (GTI) que também avançou para um debate teológico, no qual

> se assume uma posição de reconhecimento da culpa de que em muitos momentos e lugares foi cúmplice, através de seus membros, no processo de destruição dos povos indígenas na América; [de] que, consequentemente, deve buscar em ato de confissão e arrependimento, o perdão de Deus e uma mudança de atitude para com os povos indígenas; [e de] que é chamada a aprender com eles em diálogo e respeito e a servi-los com humildade e solidariedade (...) respeitando a autonomia de cada povo e sua cultura (Markus, 1999, p. 11).

A elaboração de *Diretrizes Pastorais para a Ação Missionária Indigenista*, tornou ainda mais claro o que passou a ser nomeado como "pastoral da convivência" e

> que pressupõe estar presente *com a* comunidade indígena, participando na vida cotidiana, aprendendo, descobrindo e *tornando-se parceira com cada povo, na defesa da vida*. 'Isto inclui conhecer a maneira como as pessoas se organizam, são governadas e participam politicamente, e como isto pode ajudar ou atrapalhar a manifestação da vida abundante' (Cânones da Igreja Metodista – Plano para a vida e a Missão – p. 69/ 92).[228]

E reforçaram os compromissos da Igreja; externamente, com "a posse da terra, a autodeterminação e *autogestão*; [o] direito de acesso aos serviços de saúde, incluindo o conhecimento e respeito à medicina tradicional; [o] direito à educação escolar *diferenciada e específica a cada cultura*; [e] a liberdade e segurança pessoais", bem como a "livre expressão religiosa e cultural" e, internamente – no âmbito eclesial – com a organização de um "esforço ministerial e [com] os meios de comunicação de que dispõe para que a sociedade como um todo conheça, respeite, valorize e defenda a biodiversidade do ecossistema brasileiro e a diversidade sociocultural dos indígenas".[229]

A Igreja Episcopal Anglicana também se juntou ao GTME e apenas em 1995 organizou, oficialmente, a Pastoral Indigenista Anglicana (PIÁ), com foco na solidariedade

[228] IGREJA METODISTA. Conselho Episcopal. *Diretrizes Pastorais para a Ação Missionária Indigenista*. São Paulo: Ed. Cedro, 1999. Grifos no original (Biblioteca Vida e Missão – Documentos, n. 09). p. 16. Consulta realizada no Arquivo do Grupo de Trabalho Missionário Evangélico.
[229] Idem, p. 14 e 19 (grifos no original).

e convivência e elegendo como "áreas prioritárias de atuação a terra, a saúde, a educação e autonomia" (idem, p. 12). Nas muitas cartas trocadas entre os indigenistas, os dirigentes da Igreja e outras entidades, pode-se vislumbrar, no entanto, um rol bastante mais amplo de preocupações dos missionários, que iam desde a mediação entre católicos, luteranos e os anglicanos (imigrantes gaúchos) recém-chegados a Ariquemes, em Rondônia, até o estabelecimento de um trabalho junto aos Sakyrabiar (ou Sakurabiat), na Área Indígena rio Mequéns,[230] sua sustentabilidade econômica (seja através de doações da Igreja Anglicana canadense ou através de projetos viabilizados junto a órgãos como a Coordenadoria Ecumênica de Serviço)[231] ou mesmo em manter abertos os canais de colaboração com outras entidades religiosas e civis, como o CIMI e a FUNAI, por exemplo, em projetos de fomento ao extrativismo sustentável, no combate à entrada de madeireiros nas terras indígenas e no apoio às lideranças locais.[232]

O caso da Igreja Evangélica de Confissão Luterana talvez seja dos mais ricos, já que deu origem não apenas a uma participação muito ativa dos seus membros no indigenismo religioso, mas também pela colaboração teológica mais sistematizada que advém dessa experiência. Conforme Markus (1999), as primeiras experiências da IECLB com indígenas só acontecem nos anos 1960, com os Kaingang, Rio Grande do Sul; e um pouco mais tarde também com os Xokleng, em Santa Catarina. Em ambos os estados, a colonização alemã deixou traços marcantes e os contatos dos imigrantes com nativos nas primeiras décadas do século XX tenderam ao conflito e/ou ao apagamento progressivo da presença indígena. A partir da década de 1950, a expansão das áreas de agricultura e pecuária através de incentivos governamentais e os rearranjos produtivos para o "desenvolvimento regional" tornaram as áreas de fronteira ainda mais problemáticas e o contato inevitável. Até aquele momento, a questão era tratada nas Igrejas com o desinteresse (característico de comunidades étnicas pouco empenhadas em fazer proselitismo) ou a partir do que Roberto Zwetsch (1997, p. 175) sintetizou como "teologia da conquista" – uma chave que reduzia os indígenas à ignorância e à invisibilidade, a que se opunham a fé cristã, nem sempre

[230] Programa de Implementação da Missão Anglicana de Solidariedade ao Povo Sakyrabiar. 9p. e recorte do Jornal Estandarte Cristão, do Rio Grande do Sul, com o título "Anglicanos assumem Pastoral Indigenista" (jan.-fev. de 1994, p. 16). Consulta realizada no Arquivo do Grupo de Trabalho Missionário Evangélico.

[231] Há muitas cartas nesse mesmo arquivo que dão conta das tratativas e das colaborações externas aos trabalhos dos Anglicanos. Também podem ser consultados no acervo do GTME alguns relatórios financeiros, que tratam da destinação das doações.

[232] Relatório de atividades da Missão Anglicana de Solidariedade ao Povo Sakirabiar – junho de 1993 a junho de 1994. 9p. Em nenhum momento o relatório menciona atividades de caráter religioso. Consulta realizada no Arquivo do Grupo de Trabalho Missionário Evangélico.

oferecida de forma muito amena ou caridosa. Em termos gerais, a catequese protestante não era tão dissonante daquela dos jesuítas e de outras ordens religiosas que se encarregaram de "converter os índios" entre os séculos XVI e XIX (cf. Zwetsch, 2008; 2009).

Por isso, no início, as missões luteranas estavam voltadas para a constituição de uma "pequena comunidade entre os índios, [com] escola, escola agrícola, escola para preparar professores bilíngues para trabalhos de tradução do Novo Testamento" (Markus, 1999, p. 12). Em que pese o conservadorismo hegemônico durante os tempos de ditadura, por volta de 1970 essa percepção amadureceu e transitou para "uma posição mais crítica (...) diante da realidade de marginalização em que os povos indígenas se encontravam" (idem). As experiências de inserção foram se multiplicando e, "em 1979, a questão indígena foi incluída pelo Conselho Diretor, entre as cinco prioridades da IECLB". De acordo com Arteno Spellmeier, nesse contexto, "cada vez mais estudantes, professores(as) e pastores(as) optaram por se engajar nas causas indígenas" e as "assessorias antropológicas e etnológicas" tornaram-se indispensáveis e até mesmo parte do processo, sobretudo mediante a necessidade de tratar com mais cuidado as línguas e culturas indígenas.[233] Três anos mais tarde (1982), surgiu o COMIN, "com a incumbência de estudar e coordenar" os trabalhos da Igreja "com os índios em todo o território nacional". A essa altura, as prioridades já claramente "colocadas são educação, saúde, organização, terra e auto-sustentação (*sic*)". Além disso, como consta em um folheto, o COMIN também "pretende dar testemunho evangélico, conscientizando e informando a sociedade envolvente, em especial as comunidades da IECLB a respeito dos povos indígenas para que se solidarizem com eles e se engajem a favor dos seus direitos (*apud* Markus, 1999, p. 13).[234]

Em alguns casos, como testemunha Zwetsch (1993), para evitar conflito com pastores dirigentes, a missão se dava de modo subterrâneo, como missão calada, assumindo assim também um caráter antipragmático, de missão não-verbal, sem enfrentamento; até mesmo sem pregação (*sine vi, sine verbo* – sem o uso da força, sem a palavra).[235] O que,

[233] SPELLMEIER, Arteno. As conquistas, Barbados e a Constituição Brasileira. In: TREIN, 2010. p. 21.

[234] De fato, o trabalho da IECLB se amplia bastante, passando a compreender: o Projeto Tefé (AM), Projeto Deni (AM), Projeto Acuraua (AM), Projeto Médio Juruá (AM), Missão Alto Purus (AC), Assessoria Jurídica aos indígenas do Amazonas e Acre, Projeto Assessoria Parque Aripuanã (RO, AM e MT), missão junto aos povos indígenas de Santa Catarina, Missão Guarita (RS e SC), Projeto de Trabalho com Índios Desaldeados e Acampados (RS), Assessoria Jurídica aos indígenas do Rio Grande do Sul e Santa Catarina e o Centro de Pesquisa sobre a Questão Indígena (RS). Cf. MARKUS, 1999. p. 13.

[235] Brandt (2006) vê esse movimento como algo importante nas Igrejas reformadas, já que se trata de uma apropriação muito singular de um princípio da Confissão de Augsburgo, art.28: *sine vi humana, sed verbo* (sem uso da força humana, mas pela palavra), agora em prol dos povos ameríndios.

do ponto de vista teológico, sugeria a necessidade de ir mais adiante, inclusive, do que a Teologia da Libertação, também ela ainda muito afeita ao racionalismo ocidental e a "concepções prontas, preconcebidas", que empurram para o "ativismo, o voluntarismo teológico-pastoral, sem nos darmos conta de que as culturas e religiões indígenas nos pedem uma enorme capacidade de escuta", além de abertura para compreender suas próprias categorias dialógicas, como os sonhos, por exemplo (Zwetsch, 1997, p. 180).[236] Logo, apenas uma "pastoral da convivência", com o propósito de assumir, dos diferentes povos, "a sua cultura, sua língua, seu modo de ser e viver" poderia produzir frutos diferentes daqueles já dados pela missão tradicional. "Convivência como um ato de confiança no outro, como uma atitude franca de aprendizagem, como uma opção pastoral e política de afirmação da autonomia, do direito e da liberdade do outro de construir a sua história". Apenas, esse tipo de ação poderia ensejar novas modalidades possíveis de diálogo com o missionário situado "não mais como invasor ou conquistador, mas como hóspede solidário numa luta pelo resgate da vida" (idem, p. 183).

Como sinal de esperança e do caminho já percorrido, esse autor menciona um conjunto de falas indígenas, provenientes do I Encontro de Religiosidade Indígena e Religiosidade Cristã, realizado com o apoio do GTME, em 1994, na aldeia Bakairi de Pakuêra, no norte do Mato Grosso. Na ocasião, todas as dinâmicas foram propostas e levadas a cabo pelos próprios indígenas, com a participação de apenas "três colaboradores não-indígenas, entre os quais uma teóloga e um jornalista" (idem, p. 184).[237] Ao longo de três dias, eles puderam celebrar, festejar, pescar, caçar, comer e banhar-se nas águas do rio "quando o sol nascia e quando se deitava" (idem, p. 187) e debater seus desafios frente às missões. Os relatos e o documento final são tocantes. Antônio Guarani Nandeva, do Espírito Santo, explanou seu ponto de vista sobre a religião tradicional:

> o João-de-barro não vai dizer para o sabiá fazer casa igualzinha a dele. Não vai dizer: 'o meu jeito de fazer casa é mais fácil'. Quando a gente conhece, a gente aprende a respeitar. Não aceitamos o fato de o cristianismo querer colocar só a sabedoria dele na aldeia. Defendemos também o direito de decidir até que ponto nós vamos aceitar o que vem lá de fora. Que eles respeitem a nossa cultura como nós respeitamos a deles (*apud* Zwetsch, 1997, p. 184).

[236] Zwetsch detalha essa crítica, bem como as novas propostas teológico-pastorais que brotam dela no livro *Missão como com-paixão* (2008). Ver em especial o capítulo 4. pp. 313-394.

[237] Estiveram presentes no evento, representantes dos povos Guarani Ñandeva (ES), Terena (MS), Guarani Kaiowá (MS), Krenak (MG e SP), Kaingang (RS), Xokleng (SC) e Baikiri (MT). Cf. ZWETSCH, 1997.

Já o Xokleng, Divo Kusung, que também é pastor da Assembleia de Deus na sua comunidade, expressou sua vontade de "servir a Deus" através da sua cultura, assim como "lá fora, o branco serve a Deus através da sua cultura, mesmo que com religiões diferentes". Ao que Gilson Kantu, do povo Baikiri, acrescentou a necessidade de não "deixar de falar a língua. Nós somos criaturas de Deus. [E] Deus nos deixou cultura, religião, língua", através das quais é possível "resistir". Na mesma esteira, Clarindo (que é pastor Batista e também é Baikiri) relata o quanto tem se questionado sobre

> como viabilizar a fé cristã dentro do nosso padrão cultural? Como evangelizar sem afetar a nossa cultura? Deus é de paz e harmonia, mas como fazer quando a Igreja vem separar, causar divisão? Qual o meio mais adequado de evangelizar nosso povo de maneira que não venha a sofrer um impacto? (*apud* Zwetsch, 1997, p. 185).

Por fim, dona Vilinta, coordenadora do museu/oficina Baikiri, referindo-se sobretudo às mulheres, enfatiza: "nós nunca desistimos de nossa tradição, de nossa cultura". Mas "não sabemos qual vai ser o futuro de nossas crianças. Por isso, estamos lutando todos juntos. Somos um povo. Somos todos criaturas de Deus. Queremos resgatar nossa cultura e mostrar que nós índios também temos poder".

A "declaração" que resultou do encontro traz um trecho com as apreensões cruzadas dos pastores e dos pajés, sobre o que tem sido feito e sobre o futuro. Uma confissão de arrependimento da Igreja pelo passado e uma sinalização promissora de reconciliação, diálogo e solidariedade:

> Na relação das tradições espirituais indígenas com as igrejas cristãs, ficou evidenciado que não cabe a inimizade ou o tratamento como adversários. Nós, pastores evangélicos presentes, reconhecemos as imposições das Igrejas e dos missionários sobre os pajés e as tradições ancestrais e declaramos nosso compromisso de impedir a continuidade desses procedimentos. Compreendemos ainda a necessidade de apoiar a tradição e nos comprometemos a pedir a Deus para continuar guiando os pajés e dando mais visões a eles para orientarem nossos povos num caminho cada vez melhor.
>
> Nós, pajés presentes, declaramos que nunca recusamos os ensinamentos da Bíblia e as orientações de Jesus, mesmo quando sofremos condenações dos missionários. Reconhecemos também na fé cristã manifestações da vontade que está no coração de Deus e nos preocupamos em tratar com carinho e generosidade os que aceitam a religião cristã.[238]

[238] "Declaração de Pakuêra". In: SIDEKUM, 1997. p. 187.

Bastante significativa, a trajetória do COMIN ajuda a pensar também no quanto, ao longo de quatro décadas, as igrejas protestantes/evangélicas têm atuado no diálogo com a sociedade envolvente,[239] e, igualmente, como têm atuado para sensibilizar outras denominações para uma ação inculturada, quase sempre em perspectiva ecumênica e interreligiosa.[240]

2.7. Esforços ecumênicos

O CEDI e o GTME são as duas maiores expressões de como o movimento ecumênico se entrelaçou ao indigenismo religioso nesse processo de renovação teológica e pastoral aqui apresentado. Embora protestantes, ambos se relacionaram intensamente com a Igreja Católica, em um contexto marcado por transformações importantes, no qual as práticas eclesiais dos setores populares do catolicismo, através da CEBs, despontaram como modelos em torno dos quais certos grupos evangélicos passaram a se redefinir.[241] As duas instituições possuem também ligações entre si, sendo a primeira uma fomentadora da segunda e esta uma espécie de derivação prática daquela, capaz de enraizar nas bases, o tipo de articulação "sonhada" e depois longamente gestada por intelectuais cristãos e agentes de pastoral engajados ao longo de décadas.

Embora tenha surgido, oficialmente, apenas em 1974, o CEDI se inscreve em uma linhagem que deita raízes na própria reorganização da Confederação Evangélica do Brasil em torno do Conselho Mundial de Igrejas (CMI), fundado em 1948.[242] Esse ecumenismo pós-guerra teve, no chamado Terceiro Mundo, um impacto bastante renovador, em especial entre a juventude e nos seminários, rompendo certo isolamento que havia caracterizado, até então, várias Igrejas evangélicas, ainda muito restritas às classes médias – nas palavras de Zwinglio Mota, "a pequena-burguesia nacional" – e a um tipo de liberalismo in-

[239] Vários planejamentos de atividades e relatórios disponíveis no Arquivo do Grupo de Trabalho Missionário Evangélico tratam dessa questão.

[240] Não pude consultar o arquivo físico do COMIN, em São Leopoldo (RS). Mas, além do material disponível no acervo do GTME, consultei também documentos e textos variados disponíveis no seu site oficial, em aba dedicada a publicações. Merecem destaque os muitos materiais didáticos e paradidáticos produzidos, além dos subsídios para as semanas do índio. Sobre a perspectiva interreligiosa, ver ALTMANN, Lori. Diversidade Religiosa na perspectiva indígena. Disponível em https://comin.org.br/publicacao/diversidade-religiosa-na-perspectiva-indigena/. Consulta em 23 de fevereiro de 2023.

[241] Esse argumento está presente na leitura de Zwinglio Mota Dias, em "Reflexões em torno da pastoral protestante e a experiência acumulada pelo CEDI até aqui", publicada na revista *Tempo e Presença*, 29. Rio de Janeiro: Tempo e Presença, 1981. Consulta realizada no Arquivo do Centro Pastoral Vergueiro.

[242] Segundo Fábio Henrique de Abreu (2010, p. 70), na fundação do CMI "estiveram presentes 144 Igrejas de 44 países, representadas por 351 delegados oficiais", o que demonstra o alcance da iniciativa.

dividualista, desvinculado da realidade social da maioria da população.[243] Ao longo dos anos 1950 e início da década seguinte, embora nem sempre "bem recebidos pelas lideranças eclesiásticas", surgiram vários projetos de cooperação interdenominacional que respondiam às "mudanças sócio-políticas vividas pelo país e que colocaram temas candentes da transformação social na agenda das Igrejas" advindas da Reforma.[244] Com o objetivo de promover uma virada eclesiológica, o movimento propunha novas formas de olhar para a sociedade e de dialogar com as demandas que nascem dos setores mais empobrecidos, o que impactava certamente, no tipo de reflexão que os pastores e teólogos produziam.

No Brasil, merece destaque a realização, em 1962, da chamada "Conferência do Nordeste" (Burity, 2011) e, em nível continental, o surgimento, em 1961, do movimento intitulado Igreja a Sociedade na América Latina (ISAL), que articulava fieis progressistas de várias denominações protestantes com setores das esquerdas, em um diálogo sobre os desafios da educação popular e as formas de romper os ciclos de opressão que caracterizavam diferentes realidades nacionais (Abreu, 2010; Bittencourt Filho, 2012). Como relembram Carlos Rodrigues Brandão e Jether Pereira Ramalho, essa rede acabou por fazer transitar por uma vasta região não apenas intelectuais cristãos que vinham perdendo espaço em suas Igrejas, mas também informações, além do pensamento de autores como Paulo Freire, à época ainda pouco conhecidos.[245]

De fato, com a eclosão da ditadura no Brasil, e depois também em vários outros países sul-americanos,[246] o ambiente nas Igrejas protestantes/evangélicas recrudesceu, desdobrando-se em muitos casos na censura a teólogos, no fechamento das casas de formação e na expulsão de lideranças e leigos acusados de heterodoxia e subversão.[247] Sem espaço nas estruturas burocráticas e fugindo ao controle das hierarquias, vários desses quadros se abrigaram em órgãos ecumênicos, onde tiveram liberdade para desenvolver suas ideias

---

[243] Leituras bastante instigantes desse panorama estão nos textos de Rubem ALVES. "Como o terebinto e o carvalho". In: *Tempo e Presença*, 192. Rio de Janeiro: CEDI, 1984. pp. 26-28; e em dois textos publicados nas *Comunicações do ISER* (ano 3, n. 12, dez. de 1984): D'ARAÚJO FILHO, Caio Fábio. "Igreja Evangélica e a realidade brasileira" (p. 17-20) e BEATO, Joaquim. "Sacerdotes contra profetas" (p. 25-31). Consulta realizada no Arquivo do Centro Pastoral Vergueiro.

[244] Cf. DIAS, Zwinglio Mota. "O trabalho do CEDI junto às Igrejas Evangélicas". In: *Comunicações do ISER*. Rio de Janeiro: ISER, ano 3, n. 12, dez. de 1984. pp. 21-24; e "O ecumenismo no Brasil: questões e perspectivas". In: Tempo e Presença, 192. Rio de Janeiro: CEDI, 1984. pp. 06-08.

[245] BRANDÃO, Carlos Rodrigues. "Os primeiros tempos". In: Dossiê Cedi 10 anos. In: *Tempo e Presença*, 192. Rio de Janeiro: CEDI, 1984. p. 24 e "Encarnando a Esperança Ecumênica... Entrevista com Jether Pereira Ramalho". In: DIAS, 2014. p. 109-116.

[246] Depois do Brasil, golpes autoritários e ditaduras foram deflagrados na Bolívia (1972), Peru (1968), Uruguai e Chile (1973) e Argentina (1976).

[247] Um retrospecto dessas questões está no livro Religião e Repressão, de Rubem ALVES, 2005.

e projetos, em que pesem as dificuldades materiais, contornadas às vezes pela ajuda externa de órgãos europeus e norte-americanos. Esses ambientes gestaram uma rica Teologia da Libertação protestante/evangélica[248] e um conjunto de novas instituições – como a Coordenadoria Ecumênica de Serviço (CESE) e o Conselho Latino-Americano de Igrejas (CLAI) – capazes de assegurar que as experiências anteriores não se perdessem. No Brasil, surgiu também, em 1982, o Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (CONIC),[249] como uma tentativa de consolidar o trabalho ecumênico.

Muitas dessas entidades assumiram, sobretudo depois dos anos 1970, uma nova configuração, de organizações que não se limitavam àquelas até então conhecidas, como órgãos do Estado, das Igrejas ou dos partidos políticos. Eram sementes do que se tornariam as ONGs na década de 1990 e já funcionavam a partir de uma articulação intensa com as bases, sem, no entanto, se confundirem com elas. Segundo Rubem Cesar Fernandes, não tinham fins lucrativos, buscavam financiamento externo (nesse caso de órgãos eclesiais do "Primeiro Mundo") e recolhiam expertises de acadêmicos, de agentes de pastoral e de militantes desabrigados de seus antigos partidos.[250]

Foi nesse contexto que nasceu o CEI, logo após o início da ditadura, reunindo "educadores e cientistas sociais para trabalhar na intersecção igrejas-movimentos populares", através de publicações e assessorias.[251] Como recorda José Ricardo Ramalho, "por força da própria conjuntura política, essa assessoria se achava restrita a acompanhamentos esporádicos de trabalhos [variados] através de cursos, palestras, pesquisas e avaliações". O assessor "vinha sempre 'de fora',[252] com medo e em sigilo, com hora marcada para voltar" ao seu emprego no dia a dia. "Suas contribuições aos trabalhos pastorais populares tinham que passar por muitas mediações institucionais até encontrar (quando encontrava) a realidade concreta" e, além disso, "improvisava-se bastante, sistematizava-se pouco. As

[248] Conhecida sobretudo através da obra dos metodista José Miguel Bonino e Julio de Santa Ana, além do brasileiro Rubem Alves (2012), que chegou a ser pastor presbiteriano, embora tenha posteriormente se desvinculado da Igreja. Todos sobre forte influência do norte-americano Richard Schaull.

[249] No momento do surgimento do CONIC, as Igrejas filiadas eram A Aliança de Batistas do Brasil, a Igreja Católica Apostólica Romana, a Igreja Episcopal Anglicana do Brasil, a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil e a Igreja Presbiteriana Unida – quadro que permanece inalterado.

[250] Fernandes, Rubem Cesar. "Sem fins lucrativos: reflexões gerais sobre o ISER, o CEDI, o IBASE, o CENPLA, o IDAC, a FASE, o NOVA, o AFRO-ASIÁTICO, o CEHILA, o CEDEC, o CEBRAP e também outros". In: *Comunicações do ISER*. Rio de Janeiro: ISER, ano 4, n. 15, jun. de 1985. pp. 13-31.

[251] "Histórico: a formação do CEDI: relatos/crônicas/versões". Dossiê Cedi 10 anos. In: *Tempo e Presença*, 192. Rio de Janeiro: CEDI, 1984. L p. 22. Consulta no Arquivo do Centro Pastoral Vergueiro.

[252] RAMALHO, José Ricardo. "O assessor na corda bamba". Dossiê Cedi 10 anos. In: *Tempo e Presença*, 192. Rio de Janeiro: CEDI, 1984. p. 25.

reuniões de preparação das assessorias eram nas casas das pessoas e, por segurança, quase nada era registrado em papel.[253] Mas, por outro lado, conforme lembra Paulo Ayres Mattos, tudo isso "empurrava com maior intensidade para as situações-limite da vida e morte do nosso povo" e obrigava os envolvidos a um compromisso, cada vez mais radical, com as suas causas.[254]

O quadro começa a mudar quando o grupo se aproxima e passa a prestar serviços para a Igreja Católica, inclusive para parte do episcopado mais sensível às questões sociais e avessa à repressão.[255] Deixando para trás a lógica do "balcão", que recebia demandas emergenciais, o CEDI[256] se estrutura a partir de programas mais duráveis e cresce em diferentes sentidos, "configurando, aos poucos, os três 'setores da casa': o de publicações, o de documentação [alternativa/popular] e de assessoria",[257] caminhando para uma certa especialização (rural, urbana, indigenista), acompanhando o rumo das solicitações que chegavam". Um pouco antes, a criação da editora Tempo e Presença acontecia como resposta ao aumento da repressão e a prisões de pessoas diretamente envolvidas nas produções do CEI. Nas palavras de Jether Ramalho, era preciso ao mesmo tempo se proteger e "aparecer com uma nova face pública mais declarada", mais institucional (*apud* Cunha, s/d, p. 15).

De qualquer forma, é preciso assinalar que essa iniciativa cria as bases para um robusto trabalho editorial, que passa a ser bastante prestigiado, com as edições da revista *Tempo e Presença*, do boletim *Aconteceu* e dos *Cadernos do CEDI*, além de suplementos e dossiês especiais sobre temas que interessavam à sociedade – vários sobre os povos indígenas.[258] As linhas de continuidade entre as entidades – uma marca do campo ecumênico – estão claramente assinaladas nas suas publicações. Como aponta Cunha, a "capa do primeiro exemplar de *Tempo e Presença* tinha impressa, ao lado do registo do mês: junho, a numeração 151, que significava a sequência do último CEI publicado (150, maio

[253] "Histórico: a formação do CEDI: relatos/crônicas/versões". Dossiê Cedi 10 anos. In: *Tempo e Presença*, 192. Rio de Janeiro: CEDI, 1984. p. 22.
[254] MATTOS, Paulo Ayres. "A alegria de superar-se multiplicando-se". In: *CEDI* – 20 anos. Encarte. Disponível em www.forumeja.org.br. Acesso em 02 de outubro de 2021.
[255] É quando o Centro Evangélico de Informação se torna Centro Ecumênico de Informação.
[256] A sigla é alterada em 1974 e passa a indicar a importância que a "documentação" havia ganhado no trabalho desenvolvido pela organização. Para detalhes dos primeiros anos da atuação do CEI e de suas posteriores transformações, inclusive na mudança de nome, ver CUNHA, s/d; 1997.
[257] "Histórico: a formação do CEDI: relatos/crônicas/versões". Dossiê Cedi 10 anos. In: *Tempo e Presença*, 192. Rio de Janeiro: CEDI, 1984. p. 23. Sobre o setor de documentação e a ideia, ver NASCIMENTO, Claudio Araújo. "Documentação: dos dossiês ao Memória" (p. 30-31), na mesma edição de *Tempo e Presença*.
[258] Cf. "As publicações do CEDI". Dossiê Cedi 10 anos. In: *Tempo e Presença*, 192. Rio de Janeiro: CEDI, 1984. p. 31-32.

de 1979)" e o "editorial daquele primeiro exemplar teve como título: *O boletim do CEI virou Tempo e Presença*, onde se pode ler, praticamente, uma justificativa para o nome da editora:

> você tem em suas mãos o nosso novo boletim do *CEI*: *Tempo e Presença* (...) Quatorze anos de CEI e renascemos. E contamos com vocês para que juntos, sejamos *Presença* de comunhão, denúncia e esperança com os pobres e oprimidos deste nosso *Tempo*: criados 'à imagem e semelhança com Deus' (Gen. 1,26).[259]

O pano de fundo de todo esse trabalho foi um ecumenismo pensado na sua dimensão mais ampla, porém, sem abrir mão de aspectos bastante práticos, que envolviam uma militância e colaborações horizontais também entre as próprias organizações, que faziam circular pessoas, ideias e modelos de ação. Assim, o CEDI deu imensa colaboração em encontros e consultas das igrejas evangélicas, na elaboração de projetos pastorais mais arrojados e também na produção de uma massa crítica sobre o protestantismo brasileiro.[260] Mas com a abertura política e o início da transição para a democracia, a "entidade percebeu que suas estratégias de ação deveriam reforçar o trabalho dos novos sujeitos sociais que estavam emergindo da luta contra a ditadura" e seus programas passaram a apoiar prioritariamente grupos que atuavam "agora não só para derrubar a regime, mas para apoiar a conquista de condições mais dignas de vida pelos setores de nossa sociedade historicamente excluídos".[261] Daí que, na década de 1990, o encerramento das atividades do CEDI não foi entendido como um ocaso, um fim! Ao contrário, foi pensado, mais uma vez (tal como já havia ocorrido no passado) como uma ampliação de horizontes, que desaguava na germinação de novas ONGs, cada qual voltada para um programa específico.[262]

A fundação do Grupo de Trabalho Missionário Evangélico, em 1979, contou com o apoio decisivo do CEDI. Ela se deu em uma reunião ocorrida na Chácara Flora, em São

---

[259] *Tempo e Presença*, 1 (151), jun. 1979. p. 02 *apud* CUNHA, s/d, p. 16. Grifos meus.

[260] Cf. ABMANSSUR, Edin Sued. "Ecumenismo no Brasil: que estamos falando". In: *Comunicações do ISER*. Rio de Janeiro: ISER, ano 4, n. 15, jun. de 1985. pp. 58-62. Esse autor chega a falar em uma "tribo" protestante, presente em várias frentes de trabalho e demonstra através de mapeamento como esses sujeitos estavam, ao mesmo tempo, em diferentes instituições. Ver também duas importante radiografias desse movimento, publicadas em *Tempo e Presença* 28. Missão e Evangelização e *Tempo e Presença* 29. Protestantismo e Política (1981). Consulta no Arquivo do Centro Pastoral Vergueiro

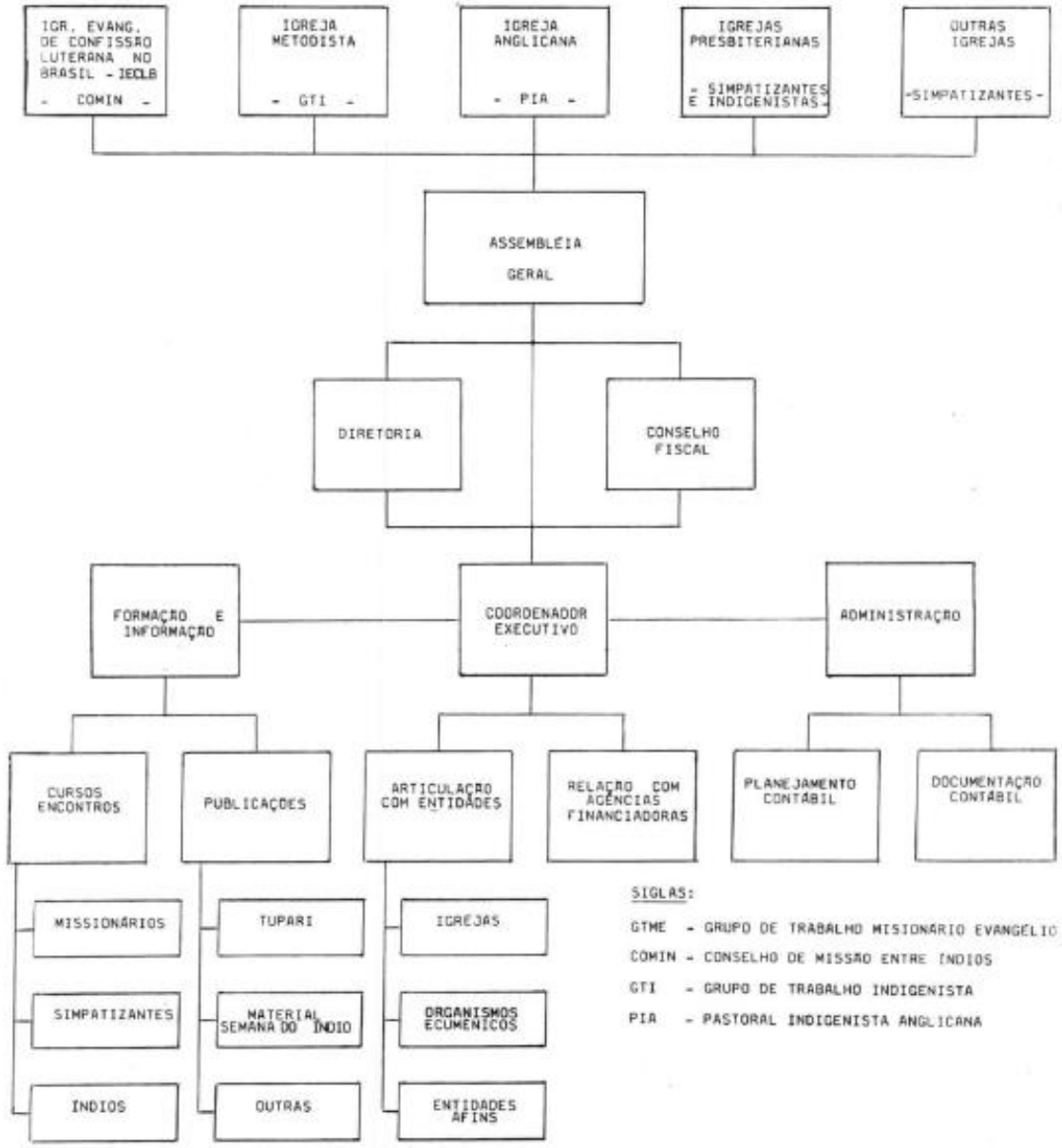
[261] MATTOS, Paulo Ayres. "A alegria de superar-se multiplicando-se". In: *CEDI* – 20 anos. Encarte. Disponível em www.forumeja.org.br. Acesso em 02 de outubro de 2021.

[262] Nesse momento o ISA absorveu mais diretamente os trabalhos voltados aos povos indígenas, enquanto a *Koinonia Presença Ecumênica e Serviço* passou a tratar mais da questão religiosa, mantendo três linhas prioritárias de ação: Cidadania e dignidade, Teologia e Pastoral e Ecumenismo e Cultura. In: *CEDI* – 20 anos. Encarte. Disponível em www.forumeja.org.br. Acesso em 02 de outubro de 2021.

Paulo, na qual estavam presentes Paulo Ayres Mattos e Rubem César Fernandes – figuras importantes no meio protestante progressista – e também o pastor Scilla Franco, que se tornaria o primeiro coordenador do GTME. Como consta no registro desse encontro, tratava-se de uma ocasião para debater a "presença evangélica nas fronteiras internas do país", que motivou nos participantes não apenas a sensação de estar em contato com "tantos outros missionários que compartilham do mesmo compromisso" em tempos passados, mas também o dever de "levar à público" algumas "preocupações, descobertas e esperanças".[263] O que se segue, são os diagnósticos provenientes da atuação de obreiros da Igrejas no meio rural ou junto a comunidades indígenas e que apontam para uma realidade marcada pela "concentração de grandes extensões de terra nas mãos de uma minoria; [pelo] empobrecimento e a degradação do posseiro, do arrendatário e do pequeno proprietário", para "o consequente êxodo rural; o aumento brutal do número de trabalhadores volantes, peões e boias frias, sem as mínimas condições de uma vida digna; [e] o crescente número de conflitos de terra". Aos choques decorrentes do esbulho de terras indígenas, acrescenta-se ainda "a degradação da cultura desses povos no contato com a sociedade nacional (...) e a dificuldade no relacionamento com a FUNAI".

O documento avança para uma leitura do "isolamento e da dispersão" dos missionários, o "que tem impedido um maior intercâmbio de ideias e experiências", em vista do que propõe a "criação de um grupo de trabalho interdenominacional, que servirá para a maior cooperação e integração daqueles que se encontram nas frentes missionárias" e para abrir "novos caminhos", a fim de que "as igrejas sejam cada vez mais enraizadas na vida e na cultura do nosso povo". Como se pode depreender do organograma abaixo, o GTME foi pensado para ser um "órgão de articulação", que fomentava pastorais indigenistas específicas nas Igrejas que o compunham e, ao mesmo tempo, estimulava-as a se somarem em uma perspectiva ecumênica. Na diretoria, pelo menos ao longo dos primeiros anos, houve sempre um membro do CEDI – que a partir de 1981 passa a ser o Rev. Edin Abumannsur.

[263] Documento final do Encontro "Presença Evangélica nas fronteiras internas do país" (documento datilografado – 3p.). Consulta no Acervo digital do GTME. Caixa 01.



Fonte: Organograma. Consulta no Acervo digital do GTME. Caixa 01.

Cabia a ela, o diálogo institucional para garantir recursos ou mesmo espaço no trabalho das diferentes denominações. Vários documentos registram, por um lado, os esforços no sentido de assegurar uma "perspectiva renovada" no trabalho junto aos vários povos: "não mais como um evangelismo proselitista e integracionista, mas como uma evangelização de convivência e solidariedade",[264] o que levava inclusive ao estranhamento e à rejeição das "*empresas missionárias* que têm um projeto geralmente orientados à uma ação missionária sem espaço para a riqueza do universo físico e cultural das sociedades indíge-

[264] Relatório de Atividades. Programa Bienal, 1989-1900. (documento datilografado – 15p.). p. 06. Consulta no Acervo digital do GTME. Caixa 01 (Relatórios).

nas".[265] Por outro lado, também para conseguir recursos do exterior[266] – através de agências muito variadas, como Comitê de Ofertas para o Trabalho Ministerial Produtivo (*Creative Ministeries Offering Committee*) das Senhoras Presbiterianas norte-americanas[267] e a Pão para o Mundo (*Brot für die Welt*)[268] – e para manter vivo o diálogo com o CLAI e a CESE, por exemplo.

No caso do CLAI, ao longo dos anos 1990, membros do GTME passam a participar muito ativamente do desenho continental de uma Pastoral Aborígene, seja através da presença em encontros e debates[269] ou apontando para as limitações que certas categorias apresentam para o caso brasileiro. Nesse sentido, Lori Altmann destaca que a ideia de uma pastoral nativa ainda não possuía muita aderência em nossa realidade nacional, uma vez que, àquela altura, não havia indígenas que tivessem abraçado o projeto de uma Igreja ou de uma pastoral autóctone no Brasil e que isso continuava a depender da atuação de indigenistas religiosos, empenhados em implantar experiências pastorais de "convivência e solidariedade" junto a várias aldeias ou etnias.[270] Ainda assim, as propostas mais gerais de "viabilizar fóruns de discussão dos projetos em curso e diálogo ecumênico", de aprofundar a relação entre diferentes órgãos de pastoral (conjunta) indigenista, de apoiar (até mesmo financeiramente) a realização de assembleias e o surgimento de associações "in-

[265] Reunião de Pastoral Aborígene do CLAI – Quito, 29 de abril a 03 de maio de 1990 (documento datilografado – 3p.). Consulta no Acervo digital do GTME. Caixa 07. Segundo o documento, "atualmente [1990] aproximadamente 25 grupos e organizações missionárias (trans-confessionais, evangélicas, pentecostais) estão presentes entre es povos indígenas na Amazônia. Grifo no original. Ver também Carta do GTME endereçada às Missões de Fé: Novas Tribos, ALEM, Asas do Socorro (com cópia para FUNAI e CLAI), de 20 de abril de 1993, na qual estão claras as discordâncias da entidade com o tipo de trabalho realizado pelas destinatárias, tendo como horizonte uma proposta de portaria da FUNAI que tinha em vistas "regulamentar o trabalho das missões/instituições religiosas junto aos índios". Disponível em https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/J2D00010.pdf. Acesso em 02 de agosto de 2023.

[266] Quando da fundação do GTME foi solicitada do Conselho Mundial de Igrejas uma verba de 30 mil dólares "para o sustento de 2 obreiros e suas respectivas despesas de habitação, viagens e expediente". O CMI, no entanto, concedeu apenas uma parcela, relativa a um obreiro, "sugerindo que o outro fosse sustentado pelas Igrejas Nacionais". Cf. Relatório do Coordenador do GTME (documento datilografado, s/d – 3p.). p. 01. Consulta no Acervo digital do GTME. Caixa 01 (Relatórios).

[267] Carta recebida do Comitê de Ofertas para o Trabalho Ministerial Produtivo (documento datilografado, 05 de abril de 1994 – 07p.). Consulta no Acervo digital do GTME. Caixa 07.

[268] *Brot für die Welt* (Pão para o Mundo) é uma "organização de ajuda das Igrejas protestantes regionais e livres na Alemanha", cujo objetivo "é alcançar um mundo sem fome, sem pobreza e sem injustiça, no qual todas as pessoas possam ter uma vida digna". Foi bastante ativa no envio de recursos e pessoal a vários órgãos do indigenismo religioso no Brasil durante a segunda metade do século XX. Para mais detalhes sobre essa organização, ver seu site oficial: https://www.brot-fuer-die-welt.de/pt/pao-para-o-mundo.

[269] Como os Encontros de Pastoral Aborígene Latino-Americanos. Os dois primeiros ocorreram em Quito, no Equador, respectivamente em 1990 e 1992. Em 1990, Manaus sediou o 1° Taller de Pastoral Indigenista Amazônica, com perspectiva ecumênica, em parceria com o CIMI e outras entidades de Igrejas brasileiras.

[270] Reunião de Pastoral Aborígene do CLAI – Quito, 29 de abril a 03 de maio de 1990 (documento datilografado – 3p.). Consulta no Acervo digital do GTME. Caixa 07.

dígenas e ambientalistas autônomas" e de pensar coletivamente "los trabajos, especialmente en relación a los 500 anos de genocídio e etnocídio indígena"[271] são amplamente respaldadas e passam a integrar os programas de trabalho aprovados nas assembleias anuais e divulgados entre os membros (plenos ou fraternos).[272]

Os trabalhos de formação de quadros e divulgação aparentemente também seguiram mais ou menos a linha planejada. Nos relatórios anuais constam sempre cursos de capacitação para o trabalho junto aos índios, de introdução à política e à legislação indigenista, de Antropologia e Etnologia, de Linguística e educação escolar indígena e de pastoral, missiologia e teologia indígena.[273] Conforme indicam os documentos, cursos bastante introdutórios eram oferecidos em paróquias e comunidades evangélicas, com a função de sensibilizar as comunidades para as "causas indígenas", enquanto conteúdos mais especializados eram veiculados junto àqueles que já haviam aderido a alguma frente de trabalho, em área indígena ou como apoio nas cidades. Quanto às publicações, seguiram uma linha muito próxima a das outras entidades: começaram com um boletim informativo mimeografado, de circulação interna, que evoluiu para um órgão de imprensa alternativa, nomeado *Tupari* (jornal de tipo tabloide, variando de 08 a 20 páginas em edições semestrais), que se manteve ativo por aproximadamente quinze anos, veiculando tanto notícias das pastorais indigenistas e dos conflitos em áreas de fronteira agrícola, quanto subsídios para os que estavam em campo, textos de opinião de lideranças protestantes/evangélicas,

[271] Encuentro Pastoral Aborígen Latino Americano (Quito, 29 a 31 de mayo de 1990). Propuestas de Bolivia, Ecuador, Peru, Venezuela, Chile, Colombia, Costa Ricay Brasil (documento datilografado – 20p.). p. 10. Acervo digital do GTME. Caixa 15. Esse documento registra outras 27 "líneas de acción pastoral" definidas no evento de Manaus, que tocam diversos aspectos mais amplos da relação entre Igrejas com governos e sociedade civil, incluindo: a denuncia de las ocupaciones, invasiones y concesiones de las tierras indígenas, en cualquier forma que se realicen; ayuda a los grupos nativos al reconocimiento, recuperación y legalización de los territorios que históricamente les pertenecen; alianza con los organismos que defienden la Amazonia, sus pueblos y su medio ambiente, y toman posición frente a las fuerzas destructoras de los territorios indígenas; promoción de estructuras autogestionarias de producción y comercialización; exigencia de los respectivos gobiernas de elaboración de una adecuada legislación indígena; desenmascaramiento del integracionismo que se esconde tras las políticas indigenistas oficiales; fomentación de la recuperación de la memoria histórica de los pueblos indígenas a través de sus mitos, leyendas, héroes e historia; favorecimiento de una educación que parta de su realidad cultural y con programas y métodos pedagógicos que sean expresión de dicha cultura; promoción del nombramiento de maestros bilingües en todas las escuelas, etc.

[272] Membros "plenos são os agentes de pastoral diretamente ligados à questão indígena através da atuação em área e profissionais diretamente ligados a alguma entidade ou povo/etnia". Já os membros fraternos são aqueles "de alguma forma queiram colaborar solidariamente com a causa, sem necessariamente criar vínculo formal com qualquer entidade". Cf. Folder de apresentação do GTME (impresso, s/d – 4p). p. 04. Acervo digital do GTME. Caixa 15. O primeiro regimento fala em membros "efetivos" e "de apoio".

[273] Há vários relatórios disponíveis Acervo digital do GTME, vários deles acompanhados de apostilas, resenhas e levantamentos bibliográficos que, aparentemente, serviam de base para os cursos.

poesias e charges que colocavam em xeque as abordagens da grande mídia.[274] Também eram elaborados materiais específicos para as Semanas do Índio – cartilhas, hinários, materiais voltados para o público escolar e para celebrações em comunidade.

Ao longo dos anos 1990 é visível o envolvimento do GTME com a temática da evangelização e com uma reflexão acerca de como essas leituras impactaram na celebração dos 500 anos da América e, depois, do Brasil. Nesse contexto, a compreensão do Grupo é de que evangelizar significa anunciar a "Boa Nova", sem deixar de lado "uma situação e um momento específico da história, [já que] a proclamação nunca é a-histórica ou geral. São as boas novas de Deus em contraposição às más novas dessa situação específica".[275] O que, no caso da América Latina, impunha a ultrapassagem dos modelos tradicionais e o compromisso com todas as dívidas históricas deixadas pelo "dios cruel, injusto e sin piedad" característico da Cristandade colonial (*apud* Boff, 1991, p. 12). Esse balanço aparece ao longo de vários números no *Tupari* e em publicações do Grupo (cf. Zwetsch, 1992; Sidekum, 1997), no qual se evidenciam as contribuições dos evangélicos não apenas à crítica das comemorações oficiais, mas às várias leituras contra-hegemônicas que brotaram nesse período – inclusive aquela da Teologia Índia[276] – apontando para a necessidade de discutir as espiritualidades e saberes ancestrais indígenas.

Nas últimas duas décadas, as atividades se diversificaram. Um relatório da CESE, apontava já a virada dos anos 2000 como um momento de crise e reinvenção do Grupo de Trabalho. Para propor novos aportes de recursos à articulação do campo protestante/ evangélico em relação às missões junto a indígenas, esse órgão elaborou um diagnóstico, pautado em conversas com representantes de diversas pastorais de Igrejas específicas. Os pontos, não obstante os avanços, continuavam sendo praticamente os mesmos: a necessi-

[274] Alguns poucos números do Boletim Informativo estão disponíveis no Acervo digital do GTME, assim como cartilhas e impressos das Semanas do Índio. Quanto ao *Tupari*, consultei cerca de 25 números no Arquivo da OPAN, em Cuiabá, que cobrem majoritariamente os anos 1980. A série dos anos 1990 está disponível on-line, em https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=hemeroindio&pagfis=32153. Acesso em junho/julho de 2023. Não encontrei nem os primeiros nem os últimos números, que, segundo informações que obtive com entrevistados, estão disponíveis na sede do GTME em São Leopoldo (RS).

[275] CMI. Conferência Mundial sobre Missão e Evangelização (Melburn, Austrália – 14 a 28 de maio de 1980). In: *Tempo e Presença* 28. Missão e Evangelização. Rio de Janeiro: CEDI, s/d. p. 71. Consulta no Arquivo do Centro Pastoral Vergueiro.

[276] III Encontro Latino-Americano de Teologia Índia. A contribuição dos índios evangélicos. In: *Tupari*. Boletim Informativo do GTME. Cuiabá: GTME, n. 56, dez. de 1997. p. 06. A matéria aborda um encontro prévio organizado alguns dias antes da reunião oficial, em Cochambamba, com as delegações de indígenas evangélicos e registra a presença de uma delegação brasileira no evento composta por dois indígenas – Lucio Paiva Flores, do povo Terena, e Jeremias Poiure, do povo Baikiri – e dois assessores: Cledes Markus e Jonas Furtado do Nascimento.

dade de qualificar as intervenções – tanto do ponto de vista teológico quanto antropológico – e de tornar mais orgânica a relação das equipes "em campo" com as demandas provenientes dos próprios povos, de modo que pudessem ajudar a elaborar projeto de etnodesenvolvimento e a fortalecer a presença dos próprios indígenas nas instancias deliberativas.[277] Alguns coordenadores chegaram a apontar para as transformações em curso, que moviam o GTME de sua histórica função de articulador das pastorais indigenistas protestantes/evangélicas para um trabalho mais de base, calcado em programas específicos e de resultado de mais curto prazo. Conforme considera Arteno Spellmeier (então coordenador do COMIN), o custo de estruturar propostas muito abrangentes é que raramente elas conseguem ser completamente implementadas – o que inevitavelmente gera desgastes. Além disso, as mudanças em curso no mundo europeu também impeliram as agências de apoio e financiamento para fins mais pragmáticos (ou bem delimitados) para os quais passou a haver mais recursos disponíveis.[278] Isso explica em parte um conjunto de ações mais contemporâneas do GTME, como o desenvolvimento de programa de bolsas para indígenas em universidade e de monitoramento e gestão territorial em áreas indígenas. Ações que não esvaziam a perspectiva macroecumênica, mas que sugerem uma relativa migração de seus quadros para aquilo que Alcida Rita Ramos (1990b) definiu como um "indigenismo de resultados".

[277] CESE. Pastorais Indigenistas Protestantes: uma contribuição da CESE ao diálogo e à articulação (relatório – 25p.). p. 20. Consulta no Acervo digital do GTME. Caixa 16.
[278] CESE. Pastorais Indigenistas Protestantes: uma contribuição da CESE ao diálogo e à articulação (relatório – 25p.). Consulta no Acervo digital do GTME. Caixa 16

Capítulo 3
Legados do indigenismo religioso no Brasil

Em 2019 e 2022, OPAN e CIMI, completaram, respectivamente, 50 anos de atuação.[279] Como não poderia deixar de ser, houve festa e celebração, com a presença de muitos antigos membros e daqueles que atuam hoje nesses órgãos de indigenismo religioso. Este tipo de ocasião – que deve acontecer dentro de mais alguns anos também com o GTME e COMIN – sempre suscita esforços deliberados de memória e implica uma avaliação, mais ou menos crítica, às formas como as pessoas e instituições têm guardado e contado suas memórias. Há também nelas, uma espécie de atualização dos legados, que pressupõem um intercambio geracional entre os fundadores e os neófitos, entre os que sonharam e abriram os caminhos iniciais e aqueles que hoje trilham essa mesma senda. Nos movimentos eclesiais, não raro, esses momentos (e os percursos que representam) têm sido significados sob o duplo signo da *memória e caminhada*,[280] *memória e utopia*,[281] *memória e compromisso*.[282]

Daí a proposição, que busco demonstrar neste capítulo, de que os desdobramentos desses grupos no tempo (e por que não no espaço?) não dependem unicamente do carisma – no sentido tanto sociológico como religioso do conceito – do coletivo ou da instituição; tampouco de uma história única, autorizada ou oficial, formatada para aplainar as dissen-

[279] O evento da OPAN aconteceu em Cuiabá, de 06 a 08 de fevereiro de 2019 e teve como título "50 anos de contribuição da OPAN para o indigenismo no Brasil". As principais palestras do evento estão no livro *Novas Reflexões Indigenistas* (FANZERES; BUSATTO; DAL POZ, 2021). Já o jubileu de ouro do CIMI foi celebrado de 08 a 10 de novembro de 2022, em Luziânia (DF). O tema central: Mística, Memória, Resistência e Esperança: 50 anos a serviço da vida dos Povos Indígenas". Houve transmissão ao vivo e os debates estão disponíveis no canal do CIMI no Youtube.

[280] Nome de programa mantido entre os anos 1990 e 2000 pela Universidade Católica de Brasília para documentar a trajetória das CEBs no Brasil e dos seus encontros, denominados "intereclesiais". Chegou-se, inclusive, a editar alguns números de uma revista homônima, dedicada exclusivamente às CEBs. Todo esse material está hoje disponível para consulta no Centro de Documentação da PUC-Minas.

[281] Alcunha de um coletivo ecumênico que desenvolve atividades diversas no campo da política e dos direitos humanos. Em 2022, com apoio da CESE, do Koinonia – Presença Ecumênica e Serviço e do Instituto Vladimir Herzog, o grupo organizou uma coletânea com textos sobre *As igrejas evangélicas na ditadura militar*. Ver PADILHA, 2022.

[282] Título de um livro publicado em 2016 pela Comissão Brasileira de Justiça e Paz, que busca apresentar a participação dos cristãos na redemocratização do Brasil e Anistia Política.

ções, em nome de um reforço das instituições (Douglas, 1998). Ao contrário, são fruto de uma memória coletiva, construída, ao mesmo tempo, a partir dos indivíduos e dos próprios grupos e vivificada – em uma temporalidade que atravessa vidas – por meio da verbalização dessas narrativas ou de seu registro (e guarda) documental. Por isso as instituições (no caso, os órgãos do indigenismo religioso) acabaram produzindo seus acervos e esses, por sua vez, deram origem às autoimagens – ou pelo menos permitiram que através de uma militância (ou da luta por causas comuns) esses sujeitos e coletivos se imaginassem e autorrepresentam de forma minimamente coerente (cf. Said, 2005).

Trata-se, vale destacar, de pessoas e/ou grupos que, na maioria dos casos, não cessaram sua atuação na esfera pública em defesa das causas indígenas. Que começaram cedo e, como bem diz a professora Marta Amoroso, ainda jovens, "no retorno do trabalho" nas "aldeias, decidiu permanecer junto aos povos indígenas que os acolheram, denunciando as práticas de colonialismo impostas pela FUNAI", as tensões e violações de direitos humanos em regiões de fronteira e buscando "parcerias nacionais e internacionais que foram e são estratégicas na luta pela autonomia e autodeterminação desses povos" (*apud* CTI, 2021, p. 07). Mesmo para aqueles que por algum motivo se desligaram oficialmente ou se distanciaram das instituições nas quais atuaram no passado – migrando para outras congêneres ou simplesmente desfazendo seus vínculos com um tipo de trabalho realizado em algum momento do passado – as recordações, ao menos de parte substancial de suas vidas, permanecem, envolvidas com essas entidades; com processos de legitimação ou de construção de um legado que estabelece fortes vínculos entre esse passado e o presente e que, de certa forma, está legitimado por um conjunto de documentos e de (outras) testemunhas compartilhadas.

Pode parecer banal afirmar que arquivos e memórias permanecem imbricados – já que ambos evocam vínculos (materiais ou não) com o passado –, mas isso tem aqui um sentido singular, na medida em que os arquivos sobre os quais repousa esta pesquisa registram aquilo que o grupo fez e como fez, não apenas como um "dado empírico", mas como significado social (cf. Manheim, 2018), como estratégia de presentificação das suas causas, inclusive daqueles que tombaram em nome delas ou que se eternizaram na luta. Não por acaso, no livro do cinquentenário da OPAN, Egydio Schwade escreve uma carta "de avô ou bisavô", que como colcha de retalhos lhe permite se encontrar com os muitos companheiros e companheiras que fizeram parte da mesma caminhada;[283] e o manifesto

[283] SCHWADE, Egydio. "Carta aos companheiros e companheiras da OPAN". In: FANZERES; BUSATTO; DAL POZ, 2021. pp. 39-54.

dos 50 anos do CIMI transita entre os primeiros tempos do trabalho – de autoritarismos e de "milagre brasileiro" – até os dias atuais, quando também os desafios foram atualizados, e além (o futuro): "como horizonte que guia nossos passos (...), esperançando a causa indígena: hoje, como há 50 anos, esperançar é ato revolucionário e profissão de fé".[284] Tudo sem esquecer os mártires – "líderes indígenas e também tantos missionários e missionárias"[285] – e os parceiros: "movimentos sociais, instituições e entidades, no Brasil e no exterior, que comungam da mesma mística, esperança e resistência e cooperam, articulam e se somam à luta dos povos indígenas por seus direitos, especialmente às suas terras".[286]

Nesse sentido, há aqui outra peculiaridade que é preciso assinalar. Algo que é da ordem da própria etnografia e que nasce de um movimento de ida aos arquivos – que optei por grafar, conforme sugere Alfredo Wagner Berno de Almeida (2008) como *archivo*, dada a sua compreensão o mais ampla possível. Longe de serem repositórios frios ou locais de guarda de uma documentação inócua, depositada ali para registrar dados operacionais, provenientes de práticas mais ou menos cotidianas dos órgãos e da administração da sua própria burocracia, esses arquivos foram constituídos por processos de acomodação, organização e disponibilização, é claro, que põem em trânsito as lógicas dos indivíduos e a das próprias instituições. Em muitos casos, parte da documentação veio de acervos pessoais que foram se somando ou por processos de depósito bastante irregulares, frutos das várias frentes de trabalho que foram se desenhando senão ao acaso, sem muito planejamento prévio.

No percurso da pesquisa foi inevitável notar o contraste entre os arquivos com gestão profissionalizada e esses, precariamente arranjados em casas, apartamentos e escritórios, mas com ampla utilização e impacto social. Nesse segundo caso, suas disposições são, aliás, bastante parecidas: estantes de madeira abarrotadas de livros e papeis, caixas de papel ou plástico "polionda" com identificações bastante generalistas, algumas estantes ou gaveteiros com a documentação mais bem catalogada ou que exige cuidados especiais, como no caso de microfilmes, slides e negativos de fotografia. Outro traço marcante é que eles estavam sempre sendo compulsados por outras pessoas e seus espaços eram, de certa

[284] Manifesto do Congresso de 50 anos do Cimi: memória e compromisso esperançando a causa indígena. Anexo 1 da tese. Original disponível em https://cimi.org.br/2022/11/cimi-encerra-congresso-50-anos-manifesto-esperancando-causa-indigena/. Acesso em 03 de setembro de 2022.

[285] Quase concomitantemente ao aniversário do CIMI, a Rede Eclesial Pan-Amazônica lançou um pequeno livreto, em formato digital e impresso, intitulado *Ofício dos mártires da caminhada* (2023), no qual constam vários dos nomes mencionados com recorrência pelos indigenistas católicos.

[286] Manifesto do Congresso de 50 anos do Cimi: memória e compromisso esperançando a causa indígena.

forma, permeados pelos próprios sujeitos sobre os quais inscrevem seus discursos – os indígenas e seus parceiros: os indigenistas. Isso foi marcante nas visitas que realizei aos arquivos do CIMI, em Brasília (entre o final de 2018 e o início de 2020) e em Manaus (entre 2022 e 2023). Também nos aproximadamente quinze dias que passei no arquivo da OPAN (em dezembro de 2021), em Cuiabá, quando inclusive pude conversar com vários membros desse órgão e conhecer outros tantos que estavam de passagem, entre trabalhos de campo, e que usavam as áreas comuns da sede para conversas informais e trocas de experiência.

Os arquivos, nesses casos, são salas integradas a escritórios por onde transitam coordenadores, pessoas com formações diversas e agentes políticos indígenas ou do indigenismo. Não há catálogos que obedeçam às normas técnicas de arquivologia nem profissionais especializados. Sua força política é tão evidente que se confunde com sua finalidade mais documental e histórica. Alguns possuem séries documentais parcialmente higienizadas ou digitalizadas, mas é visível que o que está em jogo é menos o registro técnico e desinteressado da informação – como nas interpretações mais conservadoras dos arquivos – e mais os vínculos que continuam a existir "com o contexto que lhes deu origem" (cf. Cook, 2018, p. 49). Ademais, as políticas de acesso são bastante desregulamentadas, de modo que basta requerimentos muito simples (um e-mail ou contato telefônico) para que se possa consultá-los. E a recepção a um pesquisador, empenhado em investigar algo do universo ali registrado, costuma ser calorosa; o que não deixa de ser um elemento que nos permite comparar a pesquisa com "material documental" às "aventuras etnográficas" mais convencionais, em que o campo desvela um mundo social permeados de protagonistas e colaboradores, mas também de percalços, recorrências e, até mesmo, idiossincrasias (Vianna, 2014, p. 44). Também de lacunas e silêncios que apenas outros campos ou conjuntos documentais ajudam, parcialmente, a resolver.

Particularmente, pude experimentar esse contraste nos arquivos institucionais da FUNAI ou da CNBB, por exemplo. Os dois ficam em Brasília, em prédios que por razões diversas são inacessíveis a visitantes não previamente credenciados. Visitei por algumas semanas seguidas o arquivo da Conferência Nacional do Bispos do Brasil, localizado em uma sala próxima a entrada da sede do órgão, e, logo em primeira mão, pude perceber as diferenças em relação à maioria dos acervos eclesiásticos, sob a guarda de paróquias ou dioceses.[287] Trata-se de um arquivo institucional, cujas vozes privilegiadas são aquelas

[287] Desde a graduação venho pesquisando em arquivos da Igreja – paroquiais e eclesiásticos. Mesmo que sejam muito compulsados, quase não há balanços sobre a gestão documental nesse tipo de arquivo ou

emanadas não da Igreja no Brasil (como um todo), mas de uma determinada configuração do episcopado dada na segunda metade do século XX e dos sucessivos arranjos em seu setor de documentação.[288] Nas conversas com a arquivista responsável foram sempre pontuadas pelas dificuldades trazidas pela falta de espaço e pelos dilemas daí decorrentes, como a permanente seleção de material que chega de muitos lugares, desde de circunscrições eclesiásticas até acervos de clérigos e lideranças religiosas cuja dedicação à Igreja produziu vastos acervos bibliográficos e documentais.

A mesma sensação marcou as visitas ao Arquivo da FUNAI, que me chamou atenção à época (finais de 2019 e inícios de 2020) pelo seu relativo isolamento no terceiro andar de um prédio luxuoso em uma área bastante prestigiada da capital federal. A entrada era, como costuma acontecer em espaços do Governo Federal, vigiada e os procedimentos de acesso marcados pela exigência de cadastro prévio e geração de documentos autorizativos – área, portanto, inacessível a maior parte dos indígenas e blindada de eventuais protestos. Dos computadores disponíveis o acesso era livre a um amplo banco de dados virtual, com bastante material digitalizado, inclusive com interface para outros bancos de acervos virtuais sobre indígenas no Brasil, como o Museu do Índio, por exemplo. Mas a consulta a documentos físicos era feita em sala separada, com apoio de técnicos ou estagiários, que informavam sobre os cuidados básicos de higiene e de preservação documental a serem observados e sobre a interdição à digitalização das fontes. Aqui também a questão da procedência das fontes ou séries documentais estava evidenciada, mas ao avesso, com uma relativamente clara marcação dos órgãos da burocracia (do Estado e da Igreja) sobre aquilo que foi selecionado, preservado e disposto a consulta.

Alguns autores, como Rodrigo Piquet Saboia de Mello (2014; 2017b, 2018), têm explorado as potências que leituras a contrapelo desses "conjuntos de provas" ganharam atualmente, quando usadas por indígenas para testemunhar os processos de silenciamento, estereotipação e violência física e simbólica de que foram historicamente vítimas. E para

produções do tipo estado da arte sobre os trabalhos que resultam dessas pesquisas. Em geral, os acervos estão confiados a clérigos ou religiosos com alguma especialização na área, mas carecem de maiores investimentos, seja em móveis e equipamentos ou em mão de obra especializada. Faltam, na maioria da vezes, instrumentos de pesquisa atualizados e disponíveis on-line. E o acesso a documentos digitalizados ou autorização para digitalização costumam passar pelo escrutínio de membros da hierarquia eclesiástica.

[288] Também não há uma reflexão sistematizada sobre as práticas de documentação da Igreja no Brasil desde a fundação da CNBB. Mesmo assim é possível entrever momentos nos quais parece ter havido um maior esforço de centralizar esse processo em um órgão que estivesse acima das paroquias e (arqui)dioceses, o que, por sua vez, permitiu criar um fluxo de informações. Isso pode ser verificado em periódicos como o *Comunicado Mensal* e a revista *SEDOC*.

cobrar reparações, em contextos de justiça de transição. Mas esse é um processo ainda em curso, na realidade apenas recém-iniciado, quando consideramos os séculos de dominação colonial. E exige esforços combinados, das organizações arquivísticas e dos povos indígenas, em produzir ferramentas acessíveis e disseminar seu uso, em somar expertises na leituras de acervos etnológicos, em sensibilizar os públicos cada vez mais plurais para essa abordagem decolonial, que pressupõe encontrar a presença e as vozes indígenas nas entrelinhas dos discursos não-indígenas e de somar a esses arquivos não apenas novos fundos e conjuntos documentais, mas peças baseadas em outras lógicas culturais que não a racionalidade ocidental.

Por fim, nessa perspectiva, também o contato com os acervos digitais compôs o rol de incursões etnográficas da pesquisa,[289] não apenas em função da pandemia da Covid-19, que impôs entre 2020 e 2021 longos períodos de isolamento social e suspensão dos atendimentos presenciais nas instituições arquivísticas ou nos órgãos de indigenismo, mas também pela disponibilização crescente de fontes sobre história indígena e do indigenismo na internet.[290] Para a tese, foram importantes pelo menos três acervos: o primeiro é o do GTME, sob custódia da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), ao qual cheguei a partir de contatos com professores-pesquisadores da instituição. Ele é composto por cerca de dois mil documentos, dispostos em pastas que correspondem às caixas de arquivos físicas, e que registram as mais diferentes atividades do órgão: atas, relatórios, panfletos de campanhas, correspondência (ativa e passiva), programações de cursos oferecidos e até mesmo a bibliografia utilizada em algumas circunstâncias; o segundo é o do projeto Armazém da Memória,[291] em cujo "Centro de Referência – Indígena" estão dispostos cerca de 2,2 milhões de documentos provenientes de dezoito bibliotecas virtuais,[292]

[289] Alguns autores têm discutido os procedimentos característicos da pesquisa antropológica na internet – chama de *netnografia* (MILLER; SLATER, 2004; ROCHA; ECKERT, 2006) – mas o que me interessou aqui foram mais as massas documentais a serem compulsadas do que propriamente os procedimentos, percursos ou usos possíveis das ferramentas digitais, embora nada disso possa ser desprezado ao longo do percurso do trabalho.

[290] Seria interessante repensar, com base nesse novo cenário, o importante levantamento realizado por John Manoel Monteiro (1994).

[291] O Armazém da Memória é uma iniciativa de articulação e construção coletiva (em rede) de um site que reúne coleções de periódicos, depoimentos, livros, vídeos, áudios, artigos, documentos e imagens; obras de natureza histórica, jurídica e educativa, com foco nos direitos humanos e cujo conteúdo é de interesse público, uma vez que articula a luta política e a resistência dos setores e movimentos populares no Brasil. visando colaborar para o desenvolvimento de políticas públicas, que possam garantir ao cidadão brasileiro o acesso à sua memória histórica, através de Bibliotecas Públicas Virtuais interligadas em um sistema de busca direto no conteúdo.

[292] https://www.docvirt.com/docreader.net/docmulti.aspx?bib=CRVindigena&pesq=&pesquisa=Pesquisar

nas quais há dezenas de jornais – alguns com suas séries completas, uma ampla hemeroteca com recortes de notícias, legislação, documentos de vários tipos e muita bibliografia digitalizada; e o terceiro, que teve na pesquisa uma utilização mais residual, é o do Serviço Nacional de Informações (SNI) – fundo do Arquivo Nacional, paulatinamente disponibilizado em formato virtual ao longo dos últimos anos, no âmbito do Projeto Memórias Reveladas.[293]

Como se pode deduzir, os ambientes virtuais ampliaram ainda mais a dimensão de um dilema que acompanhou toda a pesquisa: o excesso de informações e, claro, as dificuldades de ler e apreciar com a devida perícia um número tão alto de registros.[294] O que impôs ao longo do processo uma necessária seleção do material que merecia maior atenção e guiaria, portanto, o próprio estudo que agora resulta na tese. Diante da necessidade de estabelecer recortes mais pragmáticos, mas também seguindo alguma intuição, optei, em todos os arquivos consultados, por olhar documentos que testemunhassem a atuação pública do grupo; seja para eles próprios, como no caso dos boletins e textos de orientação do trabalho ou de pactuação de uma agenda, ou para a sociedade nacional: periódicos e outras publicações, sistematização de dados, denúncias formais e contatos com instituições diversas: das Igrejas cristãs – já que se trata de um estudo sobre o indigenismo religioso –, mas também da sociedade civil (laica) e do Estado.[295]

Em algum limite, esses vestígios e sinais registrados em fontes escritas me permitiram mapear indivíduos que tiveram uma atuação destacada em seus respectivos grupos e/ou entidades e tecer redes de contatos diretos ou mais colaterais que denotavam projetos em curso – alguns com horizontes mais amplos, outros de intervenções mais pontuais no debate da época. Referindo-se ao CTI, Gilberto Azanha situa a fundação desse órgão como algo pontual, fruto do mero acaso, para o que se imaginava à época uma atuação de tempo

[293] De acordo com as informações que constam no site oficial, a criação do Centro de Referência das Lutas Políticas no Brasil (1964-1985): Memórias Reveladas é o "resultado de diversas ações de governo voltadas para o fortalecimento de uma política pública de valorização do patrimônio histórico documental e de aperfeiçoamento da cidadania e da democracia em nosso país". Surgiu e se implementou entre 2005 e 2009, com um conjunto de instrumentos legais que visavam democratizar do acesso à informação, sobretudo aquela que dizia respeito à atuação de órgãos de segurança e inteligência durantes os anos da ditadura. Para mais detalhes, ver: https://www.gov.br/memoriasreveladas/pt-br. Acesso em 02 de outubro de 2023.
[294] Apenas para o CIMI, Monteiro (1994, p, 58) estimava, há três décadas, algo em torno de 14 mil documentos.
[295] Busquei evitar, a todo custo, a tentação de vasculhar nesses papeis as vozes indígenas e sua avaliação do desempenho indigenista, sabendo que ela existe, mas igualmente consciente de que ela própria apareceria fraturada e de que isso conduziria a uma outra pesquisa, em muito desviante dos meus propósitos originais.

curto, capaz de resgatar os indígenas das condições aviltantes que se encontravam, potencializar suas organizações e garantir canais de contato relativamente estáveis com a sociedade envolvente. Como uma forma de estar junto, que acabou por ganhar institucionalidade a partir de demandas externas, sem "realmente, [a pretensão de] deixar essa marca institucional (...) a gente sempre considerou nas nossas reuniões, nas nossas assembleias, que essa instituição era um meio, uma ferramenta para a gente atingir nossos objetivos". E acrescenta: "quando, eventualmente, os índios já tivessem ganhado todas as lutas e não precisassem mais de nós, a gente acabava naturalmente. Essa era a nossa visão, e isso era afirmado nos documentos".[296] Ocorre que isso nunca aconteceu – seja pela dificuldade de se chegar aos objetivos ou pelos desdobramentos da própria ação.

De igual modo, o indigenismo oficial também parece ter sido pensado para durar pouco – o tempo da abertura de novas áreas de expansão do capital e da integração. E dos seus artífices (sertanistas e indigenistas) contratados pelo SPI ou pela FUNAI poucos se destacaram com intervenções no espaço público – talvez apenas os que transitaram do campo para os gabinetes, chegando a ocupar cargos de comando ou a função de interlocutores com a imprensa. Os demais, como se pode verificar nos trabalhos Milanez (2015) e Rocha Freire (2011), mantiveram atuação mais adstrita aos conhecimentos práticos que o contato com os índios e a burocracia dos órgãos de governo impunham.

Com o indigenismo religioso, ocorreu algo um pouco diferente. As fontes não permitem sustentar que as organizações se pretendiam tão efêmeras – os empreendimentos das Igrejas tendem a durar – e a inserção nas aldeias e comunidades, acabou por qualificar ao longo do tempo, novos sujeitos, dispostos primeiro a encarnar-se na vida e nos costumes nativos, mas também a intervir ativamente no debate público sobre seus destinos e realidades atuais dos povos indígenas e da sociedade nacional, como se pode ver no vasto material produzido por cada uma das agências de indigenismo religioso já mencionadas. Saídos de seus campos ou a partir deles, em missivas e telegramas, telefonemas e mensagens, eles construíram, em um contexto de difíceis comunicações – dada a precariedade até mesmo dos correios nos interiores do país e a vigia constante dos órgãos de repressão a que estavam submetidos –, uma rede bastante ativa e eficaz de informações, que os colocava no papel também de intelectuais e ativistas, de homens e mulheres dispostos a experimentar outras realidades, diferentes daquelas de onde provinham, e de comunicá-las, não sem alguma hesitação, mas munindo-se também de coragem, a seu "mundo social".

[296] Fala de Gilberto Azanha nas comemorações dos 40 anos do CTI (2021) p. 14.

3.1. Indigenistas, intelectuais e mediadores culturais

Frutos de seu tempo e em diálogos cruzados com novas territorialidades, os indigenistas religiosos passaram a formar um grupo engajado, capaz de formatar debates internos e ao mesmo tempo expandir sobremaneira os diálogos com a academia, o Estado e a sociedade civil de modo mais amplo. Suas vozes atravessaram ainda uma década de ditadura, impuseram-se muito fortemente na redemocratização e mantiveram-se, com as necessárias adaptações, à Nova República. Alguns se profissionalizaram na antropologia e nas humanidades – oficializando suas pertenças às "comunidades academicamente centradas" (cf. Lamounier, 2014) –, outros se encaminharam para a política partidária; a maioria manteve-se no lugar de mediadores, divulgadores, militantes de causas para as quais era preciso, progressivamente mais, sensibilizar diferentes parcelas da população.

Classificá-los como intelectuais, nesse sentido, ajuda a compreender, mais claramente, como suas memórias e arquivos gravitam em torno da eleição de um "papel político-social", assumido e compartilhado tanto pelos sujeitos quanto pelos grupos. Nesse percurso eles se vinculam a "legados e heranças" reforçados por essa adesão (algumas vezes bastante duradoura, outras vezes mais momentânea). Mas envolve também o que alguns estudiosos têm chamado de "transmissão cultural": um processo que mobiliza "intensões e projetos que objetivam o espraiamento das ideias e valores que esses intelectuais defendem para a sociedade mais ampla". Nas palavras de Ângela de Castor Gomes (2016, p. 28), "apenas dessa forma, suas propostas podem ser compartilhadas, consolidadas e enquadradas em memórias coletivas" organizadas em torno de culturas políticas e identidades mais ou menos estáveis.

Não se trata, portanto, de uma acepção tradicional do intelectual como pertencente a um grupo restrito de homens/mulheres cujo saber esteja descolado dos interesses práticos ou das razões políticas; ou como propunha Julien Benda, um grupo minúsculo de "reis-filósofos superdotados e com grande sentido moral, que constituem a consciência da humanidade" (*apud* Said, 2005, p. 20).[297] Diferentes frentes de estudo dos intelectuais têm, aliás, questionado essa leitura cristalizada na primeira metade do século XX, mas pouco adaptada às transformações políticas e sociais das últimas décadas. Ela estaria ligada, para Zygmunt Baumann (2010, p. 42) a "autoconfiança das elites esclarecidas europeias", elas

[297] Vários estudiosos referem-se ao estudo de Julien Benda (*Le thahison des clercs*) como seminal; uma matriz para os que desejavam fornecer uma imagem coerente dos homens das letras, do saber, do *intelecto* (cf. LECLERC, 2003). Algo que também se pode deduzir da etimologia da palavra (ver CURY, 2008), embora não do ofício, sempre mutável, dos intelectuais.

próprias empenhadas em definir o que eram os intelectuais, e à herança dos *philosophes*, que se incumbiam "as reponsabilidades de um juízo coletivo, guia e consciência do genero humano". Naquele contexto, o trabalho dos intelectuais podia ser "bem-caracterizado pela metáfora do papel do 'legislador'", cuja função era arbitrar controvérsias de opiniões com base em um conhecimento objetivo, científico, que possa [pudesse] ser associado a escolhas "corretas e associativas", por que orientadas por procedimentos que encaminham para "a verdade e para que se chegue a um juízo moral válido ou se selecione um gosto artístico apropriado" (idem, p. 20).

A ampliação dos sistemas escolares e universitários, a explosão dos meios de comunicação, entre outros fatores que impactaram sobre a circulação de ideias e informações alterou muito significantemente esse quadro social anterior, com fortes impactos sobre a "situação do conhecimento e dos produtores de conhecimento (...) e sobre o modo de vida dos intelectuais", deslocados para a condição de "intérpretes", cujas afirmações estão situadas, agora, no interior de uma tradição, sem tantas "pretensões extraterritorias" e sem condições de se imporem "no interior de um sistema de conhecimento fundamentado em outra tradição". Diante de um mundo progressivamente mais pluralista, a função do intelectual se deslocou da luta contra o "absolutismo universal" para o combate aos "absolutismos parciais, locais", o que já não pode ser feito a partir do recolhimento e sim do engajamento (cf. Leclerc, 2003, p. 20).

Bolivar Lamounier (2014) propõe outras categorias igualmente interessantes. Para esse autor, dos intelectuais "espera-se reflexão, elaboração, desenvolvimento. Um enriquecimento contínuo, a ser feito em colaboração e muitas vezes em competição com seus pares", mas também em diálogo com os assuntos e "valores públicos", em uma espécie de compromisso genuíno com causas abrangentes e, em certo sentido, até mesmo transcendentes e potencialmente universalizáveis. Intelectuais abraçam causas que não são só suas – às vezes nem são a princípio suas – e a elas "passam a dedicar uma parte substancial de seu tempo e de suas energias", mas sem dogmatismos. "Por mais profundas que sejam as suas convicções, mantêm uma posição aberta e flexível. É da sua natureza engajar-se, expor seu pensamento e prontificar-se a debatê-lo". E sugere classificá-los em três tipos: "tribunos, profetas e sacerdotes". Nas suas palavras,

> o *tribuno* é motivado por um desejo de realizar a justiça de modo incidental, ou seja, em casos concretos. Ele se vale de seus recursos intelectuais e de seu prestígio para defender uma pessoa, um grupo social

> ou uma instituição de riscos que considera imediatos (...) O *profeta* é um iluminado, um visionário. Apresenta-se como portador de uma mensagem de salvação. No plano secular, ele anuncia um novo mundo e convoca as massas a realizá-lo através de reformas ou de uma revolução social. Por último, o *sacerdote*. Na comunidade religiosa ele é o intérprete autorizado dos livros sagrados. É quem exorta os fiéis a conhecer e observar os ensinamentos sagrados e zela pelo recato e pela oração. Graças ao seu saber e autoridade, cabe-lhe prescrever a aplicação correta da doutrina em cada caso particular (Lamounier, 2014, p. 25),

o que também se estende, guardadas as devidas proporções, ao mundo social e às instituições seculares, em especial aos partidos.

Embora pareça lógico vincular os sujeitos desta tese aos tribunos, gostaria primeiro de explorar a dimensão antitética de profetas e sacerdotes sugerida muitas vezes pelos próprios sujeitos e grupos, com base no famoso ensaio que Pierre Bourdieu (2007) dedica à "gênese e estrutura do campo religioso". Em um texto publicado nas *Comunicações do ISER*, em 1984, o reverendo Joaquim Beato, da Igreja Presbiteriana, dá sua versão para o que se passava então com o mundo protestante/evangélico, especialmente para ramo calvinista, no qual desde há muito vinham acontecendo cisões, responsáveis por multiplicar Igrejas e consequentemente suas interpretações dos evangelhos e da reta doutrina. Com a ditadura e a repressão que se abateu sobre as Igrejas, as vertentes fundamentalistas conseguiram impor sua perspectiva "contra a ciência e a cultura moderna". Seguiram-se perseguições e expurgos, problemas nos seminários e inscrições "no *index* da Igreja". Inspirado em Max Weber e no sociólogo francês, o autor chega à conclusão de que essa era uma clara disputa entre "os profetas e o corpo sacerdotal (...). Os sacerdotes são representantes da tradição, da profecia original já congelada. Os profetas reinterpretam a profecia original, desafiando o poder religioso e simbólico"[298] dos primeiros. "Conservadores extremados, defensores das velhas tradições, inimigos de qualquer renovação, alérgicos às exigências de atualização", os sacerdotes arquitetaram a "destruição dos profetas (a chamada *esquerda*), denunciando às autoridades como *filocomunistas* ou *subversivos*, os que se tinham preocupado com os problemas sociais".[299] Assim, os aparelhos eclesiásticos altamente dependentes da burocracia, da mão de obra e dos recursos financeiros da cúpula, haviam se fechado às novidades do tempo, da "civilização teológica" e até mesmo da

[298] BEATO, Joaquim. "Sacerdotes contra profetas". In: *Comunicações do ISER*. Rio de Janeiro: ISER, ano 3, n. 12, dez. de 1984. p. 28-29. Consulta realizada no Arquivo do Centro Pastoral Vergueiro.
[299] Idem, p. 30. Grifos no original.

"crítica dos leigos". Quando possível, os dissidentes foram cooptados; quando não, foram expulsos em nome de um sectarismo orientado pela "adesão ao Estado".

A mesma questão foi aplicada com recorrência no CIMI. Conforme já apontado, ao "ide, evangelizai" (Mc, 16,15) – uma obrigação dos sacerdotes – o Cristianismo da Libertação (Löwy, 2016) associou uma outra função, de "denúncia e anúncio" – característica dos profetas. Isso inclusive colaborou para abrir aos leigos novas possibilidades de atuação em áreas nas quais a "sistematização sacerdotal", para usar os termos de Bourdieu (2007, p. 69) já estava se tornando obsoleta, dada a sua perda de eficácia. Em um contexto de maior deflagração, a disputa por "autoridade espiritual" se ampliou e isso tendeu a produzir mudanças – ou mesmo cismas – na esfera da doutrina e do dogma e "conflitos litúrgicos e eclesiásticos" pelo "poder sobre os instrumentos de salvação" – como busquei repertoriar ao longo do capítulo anterior.

O testemunho, no caso do indigenismo religioso, assumiu, assim, muitas funções práticas e políticas, mas também doutrinárias e até escatológicas, já que as tarefas eram muitas e plurais: a Igreja deveria levantar-se em favor dos indígenas, pedir desculpas por sua ação violenta e etnocêntrica no continente e no Brasil, rever os modelos coloniais que desencadearam sua ação – muitos dos quais ainda em vigência – e trabalhar para produzir outros futuros, nos quais os saberes ancestrais e as cosmologias indígenas pudessem/possam ser percebidos e respeitados. Os intelectuais que assumiram essa tarefa eram, em boa medida, de dentro da instituição – clérigos; outros na função de leigos assumiram os riscos da dissidência e, pelo menos no caso do catolicismo, parecem ter apostado na enorme plasticidade institucional da Igreja e em movimentos que acabavam por fornecer um escopo religioso maior nas lutas a serem travadas. Da mesma forma como Beato denuncia, muitos foram perseguidos pelo braço do Estado (às vezes com a conivência da hierarquia – presos, torturados e até mortos), mas isso foi ressignificado, conforme já identificado, pela vinculação com o martírio e sua enorme carga simbólica na história das Igrejas cristãs.

Dispostos a se entregar em nome da causa – é assim que na maioria do tempo se autorrepresentam – esses "profetas" também encarnaram com grande recorrência a figura do tribuno ou daquilo que Said (2005; 2007) definiu como um "intelectual público", ou seja, sujeitos pouco afeitos às figurações "romântico-heroicas do escritor-intelectual solitário" em busca de prestígio e gozando de modos de vida excêntricos, em nome da vincu-

lação das suas próprias trajetórias a causas não muito populares nem afeitas às esferas do poder. O que os torna "impróprios para serem domesticados" e pouco disposto à "aquiescência patriótica" e ao "silêncio imposto como a quietude normatizada dos poderes" hegemônicos (Said, 2007, p. 164). Por outro lado, despertos à "vocação para representar, dar corpo e articular uma mensagem, um ponto de vista, uma atitude, filosofia ou opinião, para (e também por) um público" (Said, 2005, p. 25), testemunhando o "sofrimento coletivo" e as lutas dos mais "fracos e que não têm representação", fazendo comunicar a dor de uns à vida de muitos e perturbando, com isso, "de forma provocativa a enorme calma e a altivez inviolável da tradição" (idem, p. 47).

Essa vinculação com a cena pública e com pautas de interesse coletivo quase sempre os reuniu sob o signo da dissidência e de um discurso que nunca se conformou com os "jargões dos intelectuais acadêmicos", embora tenham flertado e feito com eles interações permanentes e criativas (cf. CTI, 2021). No geral, não houve muita hesitação em tentar "falar a verdade para o poder, ser testemunha da perseguição e sofrimento e fornecer uma voz dissidente nos conflitos com a autoridade", em um exercício que como propõe Said consiste em um jogo de "verdade e conciliação" (2007, p. 156). Também de busca permanente de "novos palanques", novos interlocutores, novos coletivos, com quem fosse possível dialogar. Como lembra o pensador palestino, Bourdieu nomeia esse grupo como "intelectual coletivo", uma vez que sua tarefa consiste em ajudar "a criar condições sociais para a produção coletiva de utopias relativas" (idem, p. 169), capazes de ocupar o espaço deixado pelas grandes narrativas e projetos de futuro. Para o que eles devem se portar como "vigias", dispostos a "apresentar narrativas alternativas e outras perspectivas da história que não aquelas fornecidas pelos combatentes em nome da memória oficial, da identidade nacional e da missão" (idem, p. 171), dispostos a uma "intervenção ativa" na construção da justiça e da paz. Tarefas que, todos sabemos, tendem a ser sempre inconclusas, além de extremamente complexas.

Manifestos e outros documentos marcaram essa intervenção do grupo,[300] sinalizando uma "voz coletiva no debate". E como aponta Maria Zilda Cury (2008, p. 17), em certos momentos, "a assunção do risco da publicação é [quase uma] prova efetiva de que há uma divisão que se quer registrar e um espaço na vida intelectual [e política] que se quer conquistar". Também uma "estratégia de intervenção" em busca de legitimidade e

[300] Para essa memória, ver CIMI, 1973; 1986b; 2012; SUESS, 1980 e PREZIA, 2003.

poder simbólico, "um sinal da formação de um campo cultural autônomo, e um gesto político de afirmação dos valores deste campo no mundo social" (idem). Por isso, ao completar 40 anos, o CIMI publicou uma coletânea de textos e documentos que celebravam sua trajetória e seu primeiro grande libelo: o já mencionado *Y-Juca Pirama* (1973). E dom Tomás Balduino e Egydio Schwade, relembram, em textos introdutórios, a saga de produzir, imprimir e fazer circular o panfleto. Segundo o bispo,

> era em plena ditadura militar. Levei pessoalmente os originais deste *Y-Juca Pirama* a todas as gráficas católicas para imprimir. Um após o outro todos os diretores fugiram. Graças, porém, à estratégia do meu confrade, Frei Giorgio Callegari, fui bater numa gráfica de porão, em São Paulo. Aí um senhor jovem e forte, que já tinha lido o texto, me perguntou: 'O senhor é o autor deste escrito?'. Sim, respondi, sou um dos autores. 'E o senhor é padre?' Sim, disse eu. E ele continuou: 'Agora estou realmente sem entender como é que o senhor, sendo padre, tenha escrito isso, que é exatamente o que eu penso, sendo eu um comunista'. E acrescentou, com fineza: 'Só lhe peço que assine este termo de responsabilidade, pois estas velhas máquinas que o senhor está vendo são o pão dos meus filhos'.
>
> No Brasil não houve reedição desta obra. Traduções, sim, na Europa e até na Coréia. As inúmeras cópias surgidas por aqui foram de iniciativa de estudantes universitários usando a nova tecnologia 'xerox' que permitia driblar o rígido controle militar.
>
> Este texto nasceu, naturalmente, no único espaço, até então não violado, de liberdade da palavra e da ação, que era a Igreja Católica. E nasceu, precisamente, a partir do Grupo informal de bispos, referência profética do anúncio e da denúncia, lugar do compromisso de Pastores solidários com os ameaçados e atingidos pela repressão daqueles anos de chumbo.
>
> Estes bispos resolveram lançar alguns manifestos abordando os três temas [nacionais] mais urgentes, a saber: a causa indígena (...), a questão da terra (...) e, por fim, a problemática operária.
>
> *Y-Juca Pirama* é um documento datado. Ele surgiu no exato momento histórico em que os índios, que ainda não tinham morrido, estavam já sendo marcados para morrer, pela própria política oficial, a fim de não serem um estorvo ao badalado progresso econômico do milagre brasileiro. Então, o caminho mais evangélico, achado pelos missionários para salvar os sobreviventes, foi lançar este grito de alerta.[301]

Já Egydio, à época ainda padre, relembra primeiro os desafios de tirar o documento da sede do CIMI, em Brasília:

[301] BALDUÍNO, Dom Tomás. "Á guisa de Prefácio". In: CIMI, 2012. p. 153.

> Antônio Moura foi [era] quem controlava a 'central' de distribuição do *Y- Juca Pirama*, em Goiânia. Poucos, além de dom Tomás [Balduíno] e Moura, sabiam sequer onde o documento fora impresso. Antes de sair de Brasília, eu telefonara para Moura solicitando dois pacotes de 'material escolar' (era a senha do *Y-Juca Pirama*). Eu me dirigia ao Sul do Brasil e na rodoviária de Goiânia Moura me entregaria o pacote.
>
> O ônibus Brasília-São Paulo fazia ali uma parada para embarque de passageiros. Naquele dia, enquanto Moura e Júlia, uma destemida agente de pastoral da Diocese de Goiás, esperavam a chegada do ônibus proveniente de Brasília, Moura recebeu voz de prisão. Com grande presença de espírito, no que sempre foi um mestre, passou discretamente o pacote do *Y-Juca Pirama*, para as mãos de Júlia, como quem livra as mãos, para erguê-las em sinal de rendição. Com a mesma discrição Júlia os recebeu e foi esperar a chegada do ônibus em outro local da plataforma.
>
> Naquele dia só entrou um novo passageiro no ônibus e este foi se sentar justo no assento atrás de mim. Inútil dizer que durante aquela noite não dormi um instante sequer porque o passageiro nas minhas costas, provável inocente, me 'controlava' a noite toda. Em São Paulo dirigi-me imediatamente ao apartamento da mãe de Antônio Moura para lhe dar mais uma vez a dolorosa notícia da prisão de seu filho, pois Moura já sofrera alguns anos de prisão, quando foi agente de pastoral da Prelazia de São Félix do Araguaia.[302]

E continua narrando seu périplo entre bispos e prelados, agentes de pastoral e paróquias, primeiro para granjear novas assinaturas ao documento, depois para distribuí-lo entre lideranças que estavam nas bases. O nome dele próprio não consta no documento, embora como ele afirma, tenha sido um dos principais autores. "Muitos estranharam a minha ausência nos assinantes, sendo eu, então, secretário executivo do CIMI e um dos autores do documento", assinala Egydio. Mas "a omissão se deveu a uma recomendação de dom Pedro Casaldáliga, que argumentava que o recém-criado Secretariado do CIMI correria o risco de sofrer falta de continuidade ou, no mínimo, teria a sua liberdade de ação cerceada, em caso de repressão". E acrescenta: "estávamos vivendo um clima de perseguição. E todo o cuidado era pouco". Concluída a primeira etapa, a

> distribuição do documento pelas paróquias e comunidades se deu de forma muito rápida e ágil. Para se ter uma ideia, eis as minhas andanças durante o meio ano que se seguiu ao lançamento do *Y Juca-Pirama*, 25 de dezembro de 1973: Rio de Janeiro, Magé, Petrópolis, São Paulo, Campinas, Belo Horizonte, Juiz de Fora, Brasília, Goiânia, Anápolis,

[302] SCHWADE, Egydio. "Y-Juca Pirama. O Índio aquele que deve morrer". In: CIMI, 2012. p. 157-158.

> Gurupi, Miranorte, Colinas de Goiás, Miracema do Norte (Palmas), Tocantínia, Araguaína, Tocantinópolis. Carolina, Grajaú, Barra do Corda, São Luís, Belém, Altamira, Santarém, Alenquer, Óbidos, Juruti, Parintins, Urucará, São Sebastião do Uatumã, Itapiranga (AM), Itacoatiara, Manaus, Letícia, Tabatinga, Benjamim Constant, São Paulo de Olivença, Porto Velho, Guajará-Mirim, Gi-Paraná, (Vila de Rondônia), Vilhena, Cuiabá, Diamantino, Alto Paraguai, Afonso, Nortelândia, Rondonópolis.[303]

Outros documentos, como os que constam na coletânea *Os Povos Indígenas e a Nova República* (CIMI, 1986b) têm suas histórias – nem todas lamentavelmente registradas. Seguiram, no entanto, caminhos semelhantes, entre debates internos e externos, dependendo de muitas mãos não apenas nos momentos de sua redação, mas também para uma eficiente circulação e recepção; em um tipo de movimento no qual as redes eclesiais populares desenvolveram certa expertise.

Esse tipo de atuação nos permite ainda olhar para esses indigenistas como "mediadores", na dupla acepção que lhes atribuem Gilberto Velho (2001) e Ângela de Castro Gomes (2016), respectivamente, como sujeitos que transitam entre distintos lugares, grupos e classes sociais, cada qual com suas percepções, "informações e valores" ou como indivíduos e grupos que mesmo não estando diretamente ligados à produção de conteúdos ou bens simbólicos, atuam nos processos de circulação e recepção, cruzando as margens, cada vez mais fluidas, entre os ambientes mais intelectualizados e mais populares. Essas fronteiras entre produção e mediação – elas próprias constituintes da definição do que são os intelectuais – não são fixas, bem como a posição dos sujeitos em seu interior.

Mediadores estão, assim, majoritariamente, mas não exclusivamente, voltados para "práticas de difusão e transmissão, ou seja, práticas que fazem 'circular' os produtos culturais em grupos sociais mais amplos e não especializados" (Gomes, 2016, p. 26), nos quais atuam construindo "representações que têm grande impacto na sociedade, sendo estratégicos para se entender como uma série de novos sentidos são socialmente gestados (...), de como tais bens transitam entre grupos sociais variados" e de como a esfera da cultura se comunica, efetivamente, com um todo mais amplo (idem). Às vezes, porém, esse exercício de interlocução também inclui "autores". O que pode ser mais bem compreendido a partir do conceito de "homens duplos", de Christophe Charle, como "aqueles que pertencem, ao mesmo tempo, a dois níveis culturais frequentemente analisados como se-

[303] Idem, p. 159-160.

parados. Por isso, eles são pensados como 'pontes', estabelecendo uma ligação entre tais níveis", conectando "efetivamente esses níveis sem lhes tirar a especificidade (*apud* Gomes, 2016, p. 28). Nessa acepção, "os mediadores culturais são intelectuais cujas práticas culturais e projetos políticos têm especificidades, mas não menos valor". Seu trabalho não se limita à "simplificação/didatização". Antes, pelo contrário, exige investimentos e "demanda competências e vivências específicas e especializadas" (idem, p. 33).

Esse tipo de atuação atravessa não apenas as práticas dos indigenistas religiosos, mas também suas memórias. Conforma, aliás, boa parte de suas intervenções, seja como profissionais autônomos, atuando junto a entidades/órgãos do indigenismo, seja como professores ou funcionários públicos concursados em universidades e órgãos do Estado. Em todos os casos essa aparente ambiguidade do falar para dentro e para fora, para círculos de especialistas e para a sociedade abrangente só pôde ser resolvida na prática, a partir de programas de estudo, de ação e divulgação que busco debater um pouco mais adiante. Por ora, parece interessante concentrar-se nas memórias.

3.2. Testemunho, denúncia e profecia

Ao longo desta pesquisa entrevistei cerca de 20 indigenistas religiosos ou simpatizantes de suas causas e, de alguma forma, imbricados com elas. Embora não se trate de um trabalho de história oral em cuja ênfase principal, ou mesmo o eixo narrativo, recai sobre o conteúdo dessas entrevistas, busquei seguir aqui os procedimentos sugeridos por pesquisadores experientes nesse campo, mormente por José Carlos Sebe Bom Meihy, que em outras circunstâncias realizou um tipo de abordagem parecida com a que busquei elaborar (1990) e discussões práticas a partir das quais redigiu seus *manuais* (2002; 2011). Assim, algumas questões precisam ser apresentadas. A primeira delas é que parti das noções de "comunidade de destino" e "colônia",[304] desenhadas por Meihy, para constituir uma rede de entrevistados cujo ponto inicial havia sido meu contato e uma primeira em-

[304] Para esse autor "comunidade de destino" e "colônia" são formas de recortar de um "todo social" os elementos que interessam na construção de uma pesquisa envolvendo relatos orais. Como seria/é impossível entrevistar contingentes incomensuráveis de pessoas, por razões práticas, somos levados a escolhas. Elas, porém, precisam ser justificáveis também do ponto de vista da coerência da investigação. Assim, a "comunidades de destino" podem ser descritas como grupos amplos de indivíduos que compartilham experiências no tempo e no espaço. Já as "colônias" seriam subgrupos – frutos de um fracionamento quantitativo, mas que preserva certa coerência entre um coletivo, de tal modo que seja possível identificar "elos comuns" tanto entre os pertencentes a esse conjunto mais delimitado de narradores/narrativas, quanto em relação ao grupo maior. No caso, os indigenistas religiosos frente aos indigenistas em sentido *lato*, por exemplo. Para mais detalhes dessas operações teórico-metodológicas, ver MEIHY, 2011. p. 43ss.

trevista com Egydio Schwade. Fundador e articulador muito ativo da OPAN e do CIMI, ele me abriu caminho para estabelecer contatos com quase todos os entrevistados, muitos dos quais têm com ele, ainda hoje, alguma relação, de afeto e reconhecimento, gratidão ou mesmo competição. Não me interessava – como também é preciso destacar – nem repetir a história oficial/institucional desses órgãos de indigenismo, nem escarafunchar memórias dissidentes, mas tão somente perceber como o tempo e os processos de arquivamento haviam produzido autoimagens (de si, no caso dos indivíduos, mas também dos grupos), que sustentavam certos legados. E esse ponto de partida me pareceu, desde o início, o mais adequado.

Outro aspecto interessante é que acabei entrevistando, em grande parte, pessoas de uma mesma geração – duas gerações, no máximo. Todos, certamente, com mais de 60 anos, muitos já situados entre os 80 e 90. Esse é um dado relevante, primeiro por que denota certas apreensões comuns, tanto das transformações eclesiais quanto políticas nacionais – conforme já assinalei. Todos viveram, de algum modo, os processos de recepção do Vaticano II e a ditadura civil-militar no Brasil; experimentaram a abertura e os momentos mais ou menos decisivos para a causa indígena da Constituinte; têm dialogado, também de diferentes modos, com os governos (neoliberais ou populares) das últimas décadas. E já não há mais muito tempo para que possam narrar, a partir de suas próprias experiências e pontos de vida, o ocorrido. Nesse sentido, é importante não perder de vista que não se trata aqui apenas de "grupos de idade", mas sim de "grupos de formação, em que vivências comuns de acontecimentos ou de crises (não só políticos) marcam esses intelectuais, independentemente do seu conhecimento interpessoal" (Gomes, 2016, p. 25). Ou ainda, como considera Jean-François Sirinelli, um tipo de recorte que extrapola o tempo biológico ou cronológico de uma vida para um fato cultural, por um lado moldado pelos acontecimentos e, por outro, derivado, às vezes, das autorrepresentações e da autoproclamação: "o sentimento de pertencer – ou ter pertencido – a uma faixa etária com forte identidade diferencial" (Sirinelli, 2005, p. 133).

Mas, para além dessa espécie de "solidariedades de idade" (cf. Sirinelli, 2007, p. 254) é preciso atentar também para a sociabilidade intelectual que foi se constituindo na medida em que as trajetórias se cruzaram, formando redes de trabalho e formas associativas sustentadas em trocas e afinidades de ideias; também espaços de "fermentação intelectual" e de gestação de projetos variados. Amizades e colaborações, influências recíprocas, fidelidades compartilhadas a determinadas tradições de pensamento – dentro e

fora da dimensão religiosa. Tudo isso pode ser apontado para caracterizar o grupo, bem como pode ser localizado em seus escritos e suas memórias. Como sugere Gomes (2016, p. 24), nessa espécie de "ecossistema" que acaba sendo um determinado "círculo intelectual" ou político, surgem formas associativas muito variáveis – algumas mais, outras menos institucionalizadas – para atuar no interior da "sociedade mais ampla". E nessas "redes e lugares dominam tanto dinâmicas organizacionais, que conferem estrutura ao grupo e posições aos que dele participam; como o compartilhamento de sentimentos, sensibilidades e valores" que aparecem, igualmente, na medida em que cada um e que o grupo conta sua história.

3.2.1. Guardiões da memória

No universo das narrativas, com as quais me deparei, é difícil escolher por onde começar, uma vez que os pontos que acionam as memórias dessa geração de indigenistas religiosos poderiam ser muitos. Optei, não sem algum grau de arbitrariedade, por começar por três trajetórias que se cruzam e interconectam no Amazonas entre finais dos anos 1970 e ao longo da década seguinte. Em um período de distensão da ditadura e em meio aos impactos dos grandes projetos para o desenvolvimento da Amazônia, conforme já apresentado, a Igreja se mobilizava para denunciar os inúmeros casos de violação dos direitos dos povos indígenas e de ribeirinhos e extrativistas, que sofriam com o avanço das rodovias, a construção de usinas hidrelétricas e outras grandes obras de infraestrutura, que trouxeram consigo a destruição acelerada da floresta e a corrosão dos modos de vida tradicionais.

A discussão entre bispos, padres e religiosos de uma pastoral específica para essas populações em situação bastante vulnerável já estava avançada e vários documentos haviam sido publicados, alertando para situações de calamidade e "risco humano e social", além de inúmeros conflitos armados, nos quais capangas de empresas e forças policiais se mobilizavam para invadir terras indígenas ou para expulsar posseiros e pequenos agricultores de áreas designadas a grandes empresas e ao garimpo – as chamadas "correrias".

Embora em alguns interiores do estado a hierarquia eclesiástica se mantivesse apática diante desse processo, ainda receosa de envolver-se em questões puramente políticas ou de chocar-se contra a autoridade das obras missionárias erigidas há bastante tempo por algumas ordens religiosas (como no caso dos salesianos no alto Rio Negro), em várias dioceses e prelazias amazonenses se ensaiava uma ação renovada da Igreja, que mesclava

estratégias mais institucionais e o fortalecimento do trabalho de base. Ademais, Manaus se transformava em ritmo acelerado e assumia, em certo sentido, o lugar de centro de convergência de intelectuais e ativistas sociais ligados aos direitos dos povos indígenas e às causas ambientais. No contexto da abertura política e da transição para a democracia, novos intercâmbios brotavam entre a universidade e sociedade civil, inclusive por meio de dezenas de novas ONGs e associações (indígenas e não-indígenas) que ali surgiam. Parte dessa dinâmica está nos escritos – principalmente nas crônicas – de José Ribamar Bessa Feire, hoje professor da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO) que à época atuava na Universidade do Amazonas, atual UFAM. Amazonenses emigrados, alguns exilados, vários já retornados de temporadas de estudo e formação em outros cantos do país e do mundo davam novo colorido a essa capital, que buscava uma nova *intelligentsia*, na qual despontavam Thiago de Mello (com seu *Estatutos do Homem*) e outros tantos jornalistas, escritores, poetas e políticos, mais próximos das esquerdas do que dos antigos homens de letras do Instituto Histórico e Geográfico do Amazonas (IHGAM) ou da Academia Amazonense de Letras.

É então que as biografias de Egydio Schwade, Paulo Suess e Sylvia Aranha Ribeiro de Oliveira passam a convergir. Atualmente com 88 anos, padre Egydio, como é conhecido ainda hoje em Presidente Figueiredo – uma das poucas cidades do estado com ligação terrestre com Manaus –, chegou no Amazonas em finais dos anos 1970. Entrou no indigenismo, como se recorda, em janeiro de 1963, quando foi desenvolver trabalhos no internato de Uitiariti no Mato Grosso. Ali, junto de outro nome que também se destacaria anos mais tarde – Thomaz Lisboa[305] – chegou à conclusão de que aquele era um "modelo falido", inadequado. Em sua fala, ele se lembra de 1967, durante a Semana Santa, "ao invés de ir para as cerimônias, ter-se deslocado, junto desse companheiro para ir ver o Cristo em concreto, como estava lá, nas áreas indígenas". Nas suas palavras: "foi uma experiência forte e... quando viemos, organizamos uma série de nove artigos que desencadearam a primeira CPI sobre os índios no Rio Grande do Sul", onde à época se conjugavam a ação do SPI e um órgão de indigenismo estadual. Junto à casa dos jesuítas, em São Leo-

[305] Missionário jesuíta (1936-2019) que atuou ao longo de décadas junto aos Myky. Sua relação com os indígenas foi tão forte que se secularizou, passando a viver como um deles, assumindo um nome que lhe foi dado pelos próprios Myky: Jaúka. Esta questão da encarnação com os pobres e do mimetismo com os indígenas é uma caraterística da mística e do "risco identitário" assumido por alguns jesuítas. Encontra-se também nos vínculos mais radicais assumidos pelos/as irmãos/irmãs de Charles de Foucauld e foi considerado uma forma heroica de intervenção ou de intervenção mínima. Ver BASINI, 2007.

poldo, tentou mobilizar alternativas leigas à missão, mas sem encontrar muito respaldo. Outra memória é a de ter se consagrado sacerdote no dia do AI-5, em 13 de dezembro de 1968.[306] Daí sua atuação se intensificou nesse campo. Com outros padres, construiu levantamentos e relatórios sobre os povos indígenas também no Paraná, Santa Catarina e Mato Grosso, ajudou a fundar a OPAN e o CIMI, estimulou as primeiras levas de militantes leigos (a maioria jovens), ajudou a estruturar os cursos de pastoral indigenista e colaborou decisivamente na redação de inúmeros documentos que marcaram época na Igreja e na luta pelos direitos indígenas, assim como na articulação de várias pastorais populares, que faziam nascer a partir de baixo não apenas uma "nova noção de missão", mas também uma articulação entre movimentos indígenas e outros tantos, por "terra, moradia, liberdade e condições mais dignas de vida".

Em 1978, casou-se com Doroti Alice Müller [Schwade], também indigenista do CIMI. Na sequência, eles se transferem para o município de Itacoatiara, onde o administrador apostólico (e, depois, prelado) era o canadense Jorge Marskell, chamado pelos locais de "mano Jorge", tamanho o seu empenho de produzir uma Igreja com rosto amazônico (Ribeiro, 2015). Lá o casal fundou, em 1973, e geriu o Movimento de Apoio a Resistência Waimiri-Atroari (MAREWA), cuja sede chegou a ser por um tempo a casa na qual residiam, aberta também às lideranças do campo, vistas como grandes parceiras dos indígenas. No início dos anos 1980, juntos ajudaram a fundar o Partido dos Trabalhadores (PT) no estado, o mesmo pelo qual Egydio chegou a concorrer à prefeitura de Presidente Figueiredo, onde mantém até hoje ativa a Casa da Cultura do Urubuí, na qual estão depositados milhares de documentos reunidos em sua trajetória de lutas.[307] No mesmo período, foi o porta-voz das denúncias do genocídio sofrido pelos Waimiri-Atroari no IV Tribunal Russell, realizado em Bruxelas, em 1980 e no Tribunal dos Povos, em Paris (Silva Filho, 2018).[308] A necessidade de acompanhar de perto o caso, levou a família – o casal e os filhos – a uma imersão no território Waimiri (entre 1985-86), da qual foram removidos por ordem da FUNAI, depois de fazerem com os indígenas um trabalho de educação popular

[306] Ato Institucional n° 5, promulgado pelo ditador Artur da Costa e Silva, que implicou no endurecimento do regime, com a perda de mandatos de parlamentares contrários aos militares, intervenções ordenadas pelo presidente nos municípios e estados e também na suspensão de quaisquer garantias constitucionais que eventualmente resultaram na institucionalização da tortura.

[307] Um panorama da proposta da Casa da Cultura do Urubuí pode ser encontrado em http://urubui.blogspot.com/. Na página estão também alguns documentos digitalizados e textos de Egydio Schwade.

[308] Um relato bastante detalhado da atuação desse indigenista nem defesa do povo Waimiri-Atroari está em SCHWADE, 1992.

inspirado nos métodos de Paulo Freire, que acabou por servir, muitos anos mais tarde, de base para o Relatório do Comitê Estadual da Verdade do Amazonas sobre o Genocídio do povo Waimiri-Atroari. Os desenhos e relatos orais e escritos coletados compõem boa parte do material comprobatório arrolado no documento. Descortinam narrativas carregadas de dor e sofrimento de um povo que quase desapareceu frente ao avanço da BR-174, da construção da Usina de Balbina e da implantação da mineradora Taboca (Paranapanema) em seu território.

Como a dos outros indigenistas aqui mencionados, a luta de Egydio se desdobra (e se reinventa) no tempo. Dos primeiros levantamentos sobre a existência de povos indígenas na calha de vários rios amazônicos passa à formulação de denúncias amparadas pela hierarquia católica, a educação popular e a manutenção de uma memória dos feitos de muitos de seus companheiros e companheiras até chegar nos esforços de memória realizados pela CNV, nos quais era preciso assegurar que os indígenas fossem tratados como cidadãos, o que passava pelo reconhecimento do massacre e pela inclusão dos mortos e desaparecidos políticos nas estatísticas nefastas deixadas pela ditadura.[309] Como bem destacou Bessa Freire,[310] se "na floresta, não há praças de maio", era muito provável que mais uma vez os indígenas fossem silenciados, o que só não aconteceu em função das batalhas travadas pelos próprios indígenas e por muitos de seus aliados.

Entrevistei Egydio por duas vezes: a primeira em 2016 e a segunda já em 2018, no início do doutorado. Depois, por várias ocasiões visitei a Casa da Cultura e mantivemos certa interlocução. Nos arquivos, também em muitas publicações, fui notando sua centralidade para o grupo – muitos textos e palestras dele estão em papeis datilografados ou nos impressos de circulação interna. O que atesta sua liderança na primeira década da OPAN e do CIMI e seus trânsitos entre o meio eclesiástico e o laicato. Depois também sua secularização e os desdobramentos, com sua militância, sempre foram bastante valorizados. Tanto assim que ele esteve de alguma forma presente em ambas as comemorações do cinquentenário – da OPAN e do CIMI. Na carta que enviou aos membros da Operação Ama-

[309] No relatório final da CNV esses números foram finalmente incluídos nas estatísticas. Segundo estimativas da Comissão, foram "ao menos 8.350 indígenas mortos no período de investigação (...), em decorrência da ação direta de agentes governamentais ou da sua omissão". Entre os Waimiri-Atroari, foram eliminados cerca de 2.650 pessoas. Em 1983, quando o antropólogo da UnB, Stephen Grant Baines, percorreu todas as aldeias dessa etnia "contabilizou apenas 332 sobreviventes, dos quais 216 eram crianças ou jovens com menos de 20 anos" COMITÊ ESTADUAL DE DIREITO À VERDADE, 2014, p. 25). Sobre esse assunto, ver também SILVEIRA; BIANCHEZZI; MEDEIROS, 2015.

[310] BESSA FREIRE, José Ribamar. "As malocas da Praça de Maio". Disponível em http://comitedaverdade.blogspot.com/2014/06/as-malocas-da-praca-de-maio-por-jose.html. Acesso em 22 de setembro de 2023.

zônia Nativa, ele explicita, logo nos primeiros parágrafos, suas vinculações com a Igreja – já não mais oficiais, mas profundamente marcantes:

> busquei em minha vida caminhar sempre com a Igreja. Mas a partir da experiência OPAN, só consigo caminhar com a *Igreja Povo de Deus*. Não encaro o Cristianismo como sendo uma religião, mas como uma maneira de abrir horizontes de solidariedade, de inventar modos, modelos, paradigmas, enfim maneiras de distribuir os bens da terra (bens os mais variados possíveis) que Ele armazena ou desencadeia como uma fonte, em cada criança que nasce e depois distribui valendo-se dos ritos mais variados que os povos inventaram, inventam ou inventarão.[311]

Essa relação o manteve sempre como uma testemunha de primeira ordem da trajetória do grupo e até mesmo do indigenismo religioso (especialmente o católico). Daí a sua presença na mídia, com entrevistas publicadas e colaborações ativas ao portal IHU, dos padres jesuítas.[312] Na primeira das nossas conversas, como se tratava de entender a biografia, Egydio me apresentou em aproximadamente uma hora, sem que eu fizesse nenhuma intervenção, uma versão coesa de sua trajetória, um discurso mais ou menos pronto, organizado em torno senão de uma "ilusão biográfica" (cf. Bourdieu, 2005) pelo menos de uma tentativa de tornar minimamente coerente uma vida organizada em torno da causa indígena ao longo dos últimos 60 anos – o que não significa pouco. Só muito mais tarde fui me dar conta de que essa era uma história já muitas vezes demandada do entrevistado, seja através de um depoimento oral ou da sua escrita.[313]

Já Sylvia Aranha entrou nessa trama por razões muito parecidas, mas um pouco tardiamente, em 1977, aos 47 anos. Veio de São Paulo, na mesma época, através de um

---

[311] Schwade, Egydio. "Carta aos companheiros e companheiras da OPAN". In: BUSATTO (*et al*.), 2021. p. 39.

[312] Trata-se do Instituto Humanitas Unisinos, da Universidade do Vale dos Sinos (em São Leopoldo, RS). De acordo com o seu site oficial, o objetivo do IHU é apontar novas questões e buscar respostas para os grandes desafios de nossa época, a partir da visão do humanismo social cristão, participando, ativa e ousadamente, do debate cultural em que se configura a sociedade do futuro. Para isso, o Instituto assume cinco grandes áreas orientadoras de sua reflexão e ação, as quais constituem-se em referenciais inter e retrorrelacionados, capazes de facilitar a elaboração de atividades transdisciplinares: Ética; trabalho; sociedade sustentável; mulheres: sujeito sociocultural; e Teologia Pública. Disponível em https://www.ihu.unisinos.br. Acesso em 20 de outubro de 2023.

[313] Em 2017, a partir do que eu já havia levantado na Casa as Cultura do Urubuí e de sua fala no I Simpósio Regional Norte da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR), compilei alguns escritos de Egydio Schwade que foram publicados com o título "Mudanças da pastoral indígena no Brasil" (2020). Depois encontrei diversos outros textos, redigidos para intervenções públicas, com títulos parecidos – ocasiões nas quais se buscava apresentar esse "novo indigenismo" a públicos mais vastos, como por exemplo uma entrevista para a TV CIMI – Canal 20 (s/d, disponível no Arquivo do CIMI, em Brasília). Além disso, a voz de Egydio é muito presente nos trabalhos de PREZIA, 2003.

projeto que propunha sedimentar os laços entre as duas Igrejas particulares (Igrejas irmãs): São Paulo e Itacoatiara. Filha de um advogado perseguido durante o Estado Novo, viveu intensamente duas ditaduras – a de Getúlio Vargas e a civil-militar inaugurada com o golpe de 1964. Sofreu perseguição em ambas; na primeira em função da filiação política de seu pai; na segunda em decorrência de sua postura, como educadora alinhada às propostas freireanas. Depois de uma prisão, resolveu sair da capital paulista e estabelecer-se no Norte. E por razões difíceis de explicar, acabou por fixar-se próxima de Manaus, numa cidade de médio porte às margens do Rio Amazonas, da qual se tornou uma intelectual orgânica e memorialista de primeira grandeza. Em Itacoatiara, escreveu mais de uma dezena de livros. A maioria com registros da trajetória desse "povo de Deus" e de seus muitos sujeitos: gente pobre e marginalizada que viva nos beiradões e na floresta, indígenas e caboclos cujas histórias também se tornaram matérias primas de sua prosa ficcional.

Quando entrevistei a professora Sylvia, em uma pequena sala da Associação Dom Jorge, que ela ajudou a fundar – e a manter no contexto adverso das últimas décadas – ela já tinha 92 anos e uma lucidez impressionante. Não se via propriamente como indigenista, embora reconhecesse a proximidade de seu trabalho com o de tantos outros que passaram por ali e que estavam ligados ao CIMI e guardasse boas lembranças do trabalho com Egydio e Doroti. Nos seus livros, são muitos os registros da atuação de Jorge (o bispo) no enfrentamento das mineradoras e empreiteiras, que iam desde manifestações escritas do prelado, até denúncias veiculadas na imprensa ou junto à CNBB (Schwade, 2020, p. 71). Em uma carta escrita para sua irmã, contava, em 1988, das difamações e ameaças sofridas pelo prelado por parte de militares e do Ministério da Justiça, que não cessavam de encaminhar à cúpula da Igreja documentos que visavam minar a reputação e a atuação do bispo em defesa dos Waimiri (Ribeiro, 2018, p. 171).[314] Como recorda, de todos, os índios eram os mais marginalizados, a ponto de muitas vezes os caboclos sequer se identificarem com sua ancestralidade indígena, tamanho o preconceito com que foram tratados ao longo dos sucessivos processo de colonização da região (Ribeiro, 1991). Por isso, todo movimento vinha no sentido de dar visibilidade às suas causas e assegurar seu protagonismo, um per-

[314] Um trecho da carta é repleto de indignação: "Jorge chegou ontem e vai hoje para Manaus a fim de conversar com o pessoal da CNBB nacional e com Dom Clóvis sobre o caso de Pitinga. Eu acho bem difícil o diálogo! Imagina que eles tinham 3 dossiês sobre a Prelazia entregues ao pessoal da Taboa e Paranapanema pelo Ministro da Justiça! Isso aí por enquanto não comente fora dos nossos tá? Mas veja se pode! E dizem que estamos em democracia! Eu não paro de chamá-los de desgraçados, que é o nome mais suave que encontrei para chamá-los. Vocês rezem forte nessas intenções.

curso em boa parte registrado no *Caderno Informativo do Povo da Prelazia de Itacoatiara* – o CIPÓ, outro periódico alternativo criado nas pastorais sociais dessa Igreja. Como ela mesma destaca, na época vários encontros e atividades eram organizados para que as pessoas passassem a "conhecer melhor nossas raízes indígenas e compreender que o que aconteceu e acontece com os índios é semelhante ao que se passa com os ribeirinhos" (Ribeiro, 2003, p. 166), às vezes, muitos próximos das reservas e em circunstâncias tão precárias quanto a dos Waimiri, sofrendo com os resultados da construção da hidrelétrica e da implantação dos negócios da Eletronorte. Uma realidade marcada pela "espoliação, por agressões e injustiças" (idem).

Itacoatiara também foi morada de Paulo Suess, um padre e teólogo alemão que desde 1978 atua no CIMI, com reconhecida produção tanto no campo da missiologia quanto sobre culturas e direitos indígenas. Suess, nasceu em Colônia, na Alemanha, e formou-se nas universidades de Bruxelas, Münster, Louvain e Munique, tendo defendido nesta última sua tese de doutorado, publicada em língua portuguesa com o título: *Catolicismo Popular no Brasil* (Loyola, 1978). Chegou em território brasileiro em 1966 e logo passou a atuar em pastorais sociais na Amazônia. Entrevistei Suess em uma tarde chuvosa de domingo, em finais de 2019, um pouco antes da pandemia, em um espaço que os indigenistas costumam chamar de Casa da Chácara (em Luziânia), mas que é oficialmente nomeada como Centro de Formação Vicente Canãs.[315] Sabedor de que eu resido em Parintins ele começou por recordar que veio da Alemanha por que aqui "precisavam de padres, para fazer um trabalho bem tradicional nas igrejinhas de interior do baixo Amazonas, Juruti também" e que, na ilha de Parintins (então sede de uma prelazia) iam buscar tijolos produzidos na olaria dos padres italianos do Pontifício Instituto das Missões Exteriores (PIME). Ao que acrescenta: "depois de oito anos senti a necessidade de aprofundar um pouco algumas questões e retornei à Europa. Primeiro para um ano sabático, depois para o doutorado". De volta ao Brasil, transferiu-se para Manaus, onde se tornou professor de Teologia do Centro de Estudo do Comportamento Humano (CENESCH), em uma conjuntura de grande efervescência na Regional Norte I do CIMI (criado em 1974), que reunia jovens intelectuais e militantes, ligados de diversas formas às lutas e organizações indígenas.

[315] Missionário jesuíta espanhol, naturalizado brasileiro (1939-1987) que atuou e depois passou a viver entre os Enawenê-Nawê, passando a adotar o nome indígena *Kiwxi*. Foi morto em 1987 e encontrado apenas cerca de 40 dias após o seu assassinato (de acordo com relatórios forenses).

O Conselho Indigenista Missionário passava por um momento de transição, que exigia por um lado regionalizar suas ações – garantindo maior organicidade com as lideranças de diferentes etnias e associações – e, por outro, a constituição de um escritório central em Brasília, capaz de acompanhar de perto tanto os movimentos da CNBB quanto do Governo Federal e do parlamento brasileiro. Do ponto de vista da comunicação com a sociedade nacional também se abria um novo desafio: o de sensibilizar as pessoas, em especial os mais jovens – que começavam a se engajar na luta por liberdades civis e direitos sociais, para a condição dos povos indígenas durante o processo de transição para a democracia. Com isso em mente, surgiam no interior do indigenismo religioso diferentes órgãos de imprensa alternativa, produzidos quase artesanalmente, mas já com o objetivo de veicular para fora os trabalhos dos diferentes grupos.

O CIMI havia mantido, desde a sua fundação, um *Boletim* (de circulação "quase mensal"), cuja finalidade era instruir e informar os militantes que estavam atuando em diferentes frentes de trabalho, bem como socializar as informações do que estava acontecendo em cada área. Para muitos dos indigenistas, porém, nesse novo contexto, essa estratégia passou a ser compreendida como insuficiente, o que desaguou no surgimento e multiplicação de impressos, que aos poucos foram assumindo formatos mais profissionalizados. Em Manaus, o *Porantim* passou a ser publicado, incialmente, como um jornal da regional, de pouca tiragem e editoração muito amadora e simples. Depois, migrou para Brasília, em 1979, junto com Suess, que acabava de assumir a secretaria geral do CIMI. Nesse percurso, esse jornal se torna o veículo oficial de imprensa da entidade, ampliando sua tiragem. Em circulação até os dias atuais, é talvez um dos poucos impressos contra-hegemônicos, não ligado a grandes conglomerados de comunicação, que sobreviveu à abertura política e às mais de três décadas da Nova República, o que para alguns talvez represente a dimensão desse acerto.

Da sua ida para Brasília, Suess lembra que foi um pouco acidental – acaso ou "providência". Ele havia se tornado coordenador regional do Norte e acabou designado secretário geral da entidade em função de o indicado para o cargo não ter chegado à assembleia. Da nova fase, ele destaca que isso lhe permitiu conhecer melhor, primeiro o Brasil, e, depois, o continente. "Viajei o país e conheci a realidade do povo, dos indígenas". Daí surgiram as articulações para criar e reforçar órgãos de pastoral indigenista em diferentes países, trocar ideias sobre as práticas e também estudar a teologia da missão na América Latina. "O CIMI era um pouco a ponte para passar da pastoral pré-conciliar para outras concepções, que viemos a assumir depois". Mas as questões eram complexas e era

preciso se blindar, adquirir "estofo teológico" para as ações, de modo que o CIMI nunca fosse censurado ou admoestado pela Cúria Romana, em tempos nos quais muitos teólogos do terceiro mundo estavam na mira da Congregação para a Doutrina da Fé.

> Buscamos na Patrística nossos fundamentos: assumir para redimir, de Santo Irineu (...) você precisa antes conhecer esses povos, estudar as culturas para depois falar em catequese e outras coisas. De modo que nunca puderam nos atacar. Tinha muitos bispos que diziam: 'nós não gostamos do CIMI'. Mas não podiam dizer que o CIMI estava fora da curva, que era herético. Isso é importante!

Sem abrir mão do seu papel de teólogo católico, esse padre europeu é certamente um dos que mais de perto acompanhou todo apoio do CIMI ao protagonismo indígena, o que envolveu ao longo dessas décadas desafios diferentes, que iam desde a observação *in loco* da situação de determinados grupos e etnias – com presença fixa ou visitas periódica nas aldeias – até a sistematização da legislação vigente sobre os indígenas no Brasil, a tabulação e divulgação de dados estatísticos, a realização de assembleias e organização de lideranças na luta por direitos na Constituinte, a produção de memórias e histórias indígenas e o estreitamento do diálogo entre as lideranças indígenas e religiosas, como durante as Conferências do Episcopado Latino-Americano ou nas visitas papais ao Brasil. Produziu com isso uma enorme bibliografia sobre o assunto. Ainda muito ativo, como assessor do CIMI, Suess é, atualmente, um dos grandes articuladores do Sínodo para a Amazônia e um intérprete importante dos documentos oficiais da Igreja que se referem a essa região do globo,[316] atuando diretamente para que os indígenas tivessem presença marcante em encontros com o papa Francisco, em Roma, ao longo dos últimos anos.

Recorta sua trajetória uma perspectiva absorvida de Johann Baptist Metz, um dos mais importantes teólogos europeus do pós-Concílio e seu orientador de doutorado: a atenção com aqueles historicamente silenciados, para os quais advogou uma restituição da narrativa. Ao que Suess deu sua própria versão, a saber, a necessidade de contornar "a história dos outros escrita por nós",[317] para além dos discursos apologéticos ou advocatórios, que se desculpam pelo passado como forma de "defender seus privilégios no presente e hipotecar sua credibilidade" (Suess, 1993, p. 855). Nas suas palavras, mesmo aque-

[316] Ver, por exemplo, os dicionários *da Laudato Si* (2017) e da *Querida Amazônia* (2021) publicados pelo autor na editora Paulus.
[317] Três versões de um ensaio com esse título estão em SUESS, 1993; DUSSEL (*et al*.), 1994 e SUESS, 1995.

les que se colocam no lugar de *porta-vozes* solidários ainda se assemelham aos "missionários de uma história de salvação e libertação" (idem, grifos no original). Ir além dessa história significaria, então, ceder não apenas os ouvidos, mas o lugar a esses "outros", tão longamente invisibilizados pelo paradigma colonial da modernidade ocidental. Ao final da entrevista ele menciona que havia lido há pouco, "no final da missa, o testamento de dom [Oscar] Romero, no qual o bispo-mártir salvadorenho bradava: "Somos profetas em um futuro que não nos pertence"! E acrescenta: "Esse é o futuro do CIMI", para dizer da importância, que tem, em última instância,

> mudar a mentalidade. O que só aconteceria se mudássemos o sistema econômico, porque esse sistema vive da exploração, do sempre mais... a colonização primeira foi conquistar territórios, depois veio a colonização interna e essa última colonização das terras indígenas... mais soja. Quando acaba a terra, começaram a acelerar o tempo. Mas isso não tem fim, e vai acabar com tudo. Vamos todos ao fundo ou construímos um outro sistema, mais equitativo.[318]

Os três poderiam ser considerados "guardiões da memória", no sentido que Gomes (1996, p. 22) atribui ao termo, como quem revisita com certa frequência o passado, promovendo "encontros com outros e consigo mesmo, de forma a que os resultados sejam enriquecedores sob o ponto de vista individual e coletivo" e como negociadores "entre o individual e o social", com vistas em garantir que as "identidades estejam permanentemente sendo construídas e reconstruídas, garantindo uma certa coesão à personalidade e ao grupo, concomitantemente". Ainda para essa autora, esses guardiões – que ela também nomeia como mediadores – passam a ter uma função primordial para "o grupo a que pertencem e sobre o qual estão autorizados a falar. Eles guardam/possuem as 'marcas' do passado" ao qual com frequência remetem, "tanto porque se tornam um ponto de convergência de histórias vividas por muitos outros do grupo (vivos e mortos), quanto porque são [normalmente] os 'colecionadores' dos objetos materiais que encerram aquela memória". Não raro sustentam ou gravitam em torno dos "lugares da memória" e dos "acervos", que também incluem, com destaque, "relatos preciosamente recontados", que são "a própria identidade do grupo 'materializada' em sua riqueza, poder e emoção" (Gomes, 1996,

[318] Nas palavras de Suess há, muito claramente, a influência de um outro filósofo e teólogo latino-americano já mencionado: Enrique Dussel. Com forte influência nos ambientes da Teologia da Libertação, em especial na CEHILA, esse intelectual se destacou como um importante articulador de uma reflexão sul-sul, pautada nos paradigmas decoloniais e pós-coloniais.

p. 23). Suess, por exemplo, publicou em finais dos anos 1980 uma importante memória dos primeiros 15 anos do CIMI e os textos de Silvia cobrem uma parte importante da ação da Igreja no Amazonas.[319] Egydio, embora nunca tenha publicado um livro autoral, foi um escritor prolífico, como assinalei, além de um tribuno ativo, portador de autoridade e propagador do indigenismo católico.

Ainda nessa mesma categoria cabem as trajetórias de outros três indigenistas, dispersos no espaço. Esse é mais um ponto importante, já que ao tratar de questões geracionais e de sociabilidade a perspectiva espacial não pode ser negligenciada. Nesse caso, porém, é interessante como tempos juntos se conjugam também a longas distâncias e a períodos de certo isolamento, sobretudo para aqueles que circularam/ou viveram entre os povos indígenas. E mesmo para aqueles que não tiveram essa experiência, os diferentes tipos de trabalho realizados no indigenismo trataram de aproximar e apartar esses sujeitos em um leque variado de circunstâncias. Esse jogo me permite, por exemplo, tratar de modo conjugado as trajetórias de Leda Bosi e Benedito Prezia, que por um período trabalharam juntos no CIMI em Brasília. Leda foi quem me recebeu no arquivo – com Ainda Cruz – e me ajudou nas semanas em que estive pesquisando a encontrar o que procurava. Sempre muito gentil e acolhedora, abriu com imensa generosidade os meus horizontes frente às montanhas de papeis e às muitas entradas possíveis no acervo. Resistiu às minhas várias tentativas de entrevistá-la, justificando que tinha pouco a acrescentar na pesquisa e que "não passava ali de uma discreta colaboradora". Em certa ocasião, quando lhe perguntei desde quando ela estava no CIMI, me respondeu que desde 1983, coincidentemente, o ano em que nasci – o que logo me fez pensar que ela tinha no indigenismo religioso o mesmo tempo que eu tenho de vida. Já nos últimos dias em que estivemos juntos, ela me entregou três folhas impressas. Era sua biografia, redigida dentro do que ela imaginava serem meus interesses

No texto, ela me contava que fez Ciências Sociais na Universidade de São Paulo, mas que nunca havia trabalhado na área. Aposentada no Tribunal Regional do Trabalho de São Paulo, veio para Brasília com o marido. Ele era de família goiana, mais especificamente da cidade de Goiás [antes conhecida como Goiás Velho], sede da diocese comandada por Tomás Balduíno. Ansiosa por voltar a trabalhar, agora junto a movimentos sociais, o bispo lhe recomendou o CIMI, aonde ela chegou na primeira metade dos 1980.

[319] Em especial *Vida e Morte no Amazonas* (1991) e *E Deus visitou seu Povo* (2003).

"O secretário do CIMI promovia reuniões periódicas para que estivéssemos a par dos movimentos relativos aos problemas que atingiam os indígenas (...) participávamos com questões sobre o que estava ocorrendo, [e] com sugestões sobre atividades que poderiam contribuir". Em 1987 estouram as denúncias do *Estadão* que desaguam na CPI contra o CIMI. O presidente da CNBB na época era dom Luciano Mendes de Almeida,[320] muito empenhado em provar a "falsidade das denúncias". Isso implicava organizar todo o setor de documentação, o que ficou a cargo de Leda e Prezia; depois chegaram outras pessoas. Mas como ela destaca: "havia bastante procura por livros, documentos, não tínhamos a tecnologia atual". Além do pessoal externo – "estudantes, professores, indígenas", era preciso municiar o "pessoal interno: jornalistas do *Porantim*, assessoria jurídica, regionais do CIMI". Um trabalho que, com o tempo e o volume crescente de documentação, demandou mais gente especializada, sempre tendo como horizonte as atividades fins, realizadas em prol dos povos indígenas – algo que vem sendo permanentemente atualizado.

Na entrevista com Prezia, em seu apartamento na capital paulista, em uma manhã de janeiro de 2020, ele começou me contando que chegou ao CIMI depois de uma "trajetória meio sinuosa". Nas suas palavras:

> vim de Igreja, porque estive uma época em uma comunidade religiosa, dos Irmãos de Charles de Foucauld. Então morei um pouco na França, na Espanha, depois fiquei dois anos no Peru, em Lima. Então, lá tive o primeiro contato com o mundo indígena, só que era o mundo andino, mas pela periferia. Morava em uma área popular, trabalhava em uma fábrica de chocolates e participava das atividades culturais dos *cholos*.[321] Minha experiência indigenista começou lá, por tabela. Tive problemas de saúde; saí, voltei para o Brasil. Me formei em enfermagem e fui trabalhar novamente na periferia (...) daí que eu fui convidado pelo CIMI para ir a Brasília, assumir uma parte administrativa (...) a princípio fiquei muito indeciso, mas resolvi dar esse salto.

[320] Dom Luciano Mendes de Almeida (1930-2006) foi uma figura importante nesse contexto. Proveniente de uma importante família carioca, com títulos de nobreza e grande expressão política, tornou-se jesuíta e nos anos 1970, bispo auxiliar de São Paulo, onde atuou nas periferias e estruturou várias pastorais sociais. Foi Secretário Geral (1979 a 1987) e depois presidente da CNBB, de 1987 a 1995 – durante a constituinte. Ocupou também a vice-presidência do CELAM entre 1995 e 1998 e atuou como membro do Pontifício Conselho de Justiça e Paz (1992-2006) na Cúria Romana.

[321] Do aimará *chulu* que significa mestiço. É uma designação comum em vários países latino-americanos para referir-se à população originária, assim como aos mestiços, com características indígenas. É uma denominação possivelmente absorvida do sistema de castas colonial.

Ele descreve a sua situação com a de alguém que chega meio "tateando", mas que depois se encontra junto aos novos companheiros eleitos em assembleia: Antonio Brand, que vinha da OPAN[322] para assumir a secretaria executiva, e Egon Heck, que "tinha uma experiência forte na Amazônia e que seria o mochileiro do grupo, que iria visitar as regionais". A Benedito Prezia caberia ficar no escritório em Brasília para ver mais a parte administrativa, "mas também o jornal *Porantim*, a parte de formação dos missionários, material da Semana do Índio (...) aí começa minha fase indigenista" – destaca. Em 1992, ele volta a São Paulo para colocar "as ideias em ordem" e tenta mestrado na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), mas não obtém sucesso; acaba indo pra USP, na linguística, onde estuda toponímia e língua Tupi; é de onde resulta seu trabalho sobre *Os indígenas no Planalto Paulista* (2010). Uma entrada na vida acadêmica que lhe rendeu, mais tarde, a oportunidade de montar um programa junto à Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – em pareceria com as professoras Ana Maria Battaglin e Lúcia Helena Rangel – para acolher estudantes indígenas.[323] Aos 60 anos cursou o doutorado estudando os Tupis em Piratininga no século XVI, aí sim com um viés mais histórico e antropológico – embora como ele acentua: "sou muito mais militante do que acadêmico". Esse envolvimento acabou levando Prezia a organizar o livro comemorativo dos 30 anos do CIMI, intitulado *Caminhando na luta e na esperança* (2003) – fruto de sua interlocução com o CEHILA, que à época também já se esforçava para tornar a história do Cristianismo [e dos indígenas] mais acessível ao público em geral – um esforço atual para Prezia.

Por fim, Ivar Busatto, também pode ser tomado como um guardião da memória, porta-voz de longa data da OPAN. A entrevista com Ivar foi realizada em dezembro de 2021 na sede da OPAN, em Cuiabá, e sua narrativa se confunde com a memória que ele apresentou no cinquentenário da Operação Amazônia Nativa, pouco mais de dois anos antes. Ele começa retomando sua infância, de forma muito parecida com o texto publicado.

> Nasci no coração do Rio Grande, na beira de uma sanga, que é um afluente do rio Jacuí – Yakuí, o rio dos jacus, território tradicional guarani

[322] Antropólogo, indigenista e historiador (1949-2012) com importante atuação na OPAN e no CIMI. Para uma leitura geral de sua trajetória, ver OLIVEIRA, 2012.

[323] De acordo com o site oficial, o Programa Pindorama surgiu em 2001, fruto dos esforços conjuntos do jovem Xavante Hiparindi Top'tiro, que trazia a demanda de 36 jovens que faziam o Cursinho Pré-Vestibular da Poli, do empenho das professoras da PUC-SP, e da Pastoral Indigenista da Arquidiocese de São Paulo. Até hoje passaram pelo Programa 203 alunos de 16 etnias, tendo se formado 89 jovens. Disponível em https://www.pucsp.br/pindorama. Acesso em 02 de novembro de 2023.

> e local das primeiras missões jesuítas no Brasil, destruídas pelo bandeirante Antônio Raposo Tavares, em 1636. Com oito anos, minha família mudou-se para o norte do estado, entre terras do povo Kaingang, na região de Guarita, Iraí, Planalto, Nonoai e outras. Em muitas ocasiões, eu tive a oportunidade de conviver com grupos Kaingang que passavam por ali e acampavam num capão de mato da terra do meu pai. Várias vezes, até comi cabeça de boi assada com eles. Mas foi só eu estando na universidade que um professor da região disse pela primeira vez que aquele povo se chamava Kaingang. Quer dizer, a gente tinha uma convivência até, mas ninguém sequer os chamava de índios. Chamavam de bugres. Havia convivência, mas eles eram invisíveis.[324]

Essa invisibilidade só acabaria no final da juventude, quando ele abandona o seminário para abraçar o trabalho missionário leigo em Diamantino, juntando-se ao pessoal da OPAN e do CIMI, ajudando também a desenhar na prática um novo trabalho, contatando "Brasil afora" pessoas que tinham vínculo com indígenas – "missionários ou não, antropólogos ou não" para entender como estava cada grupo e as questões que todos traziam pra gente correr atrás juntos: as questões de terra, depois vieram as questões de saúde, de escola – mas que escola? – aí por diante". Até meados dos anos 1970, conforme Busatto, "não havia divisão entre quem era da OPAN e quem era do CIMI", cada qual com "CNPJ próprio (...). A OPAN não tinha cara jurídica pra fora, nem tinha projetos próprios. Ela atuava no interior das igrejas [particulares] em vários lugares (...) tinha no início até um trabalho que era também com agricultores, mas que depois passou a ser só com índios mesmo". Isso permitiu "ampliar os espaços", criar essa "revoada que foi crescendo". Na sua opinião, a importância do grupo é que eram voluntários, dispostos a se formarem e a dialogar permanentemente, "na perspectiva de construir o que era possível a partir de cada uma das realidades".

Entre 1978 e 88 ele demarca outra etapa, com uma articulação dos próprios indígenas mais consolidada e com o indigenismo mais disposto a desafiar as estruturas da FUNAI, driblando as proibições e reforçando, assim, sua posição contrária à tutela. A "gente perguntava para os índios o que eles queriam". A partir disso surgiam as redes e se afirmavam "os pontos que eram importantes, ratificados nas assembleias". Sobre o distanciamento do CIMI, na virada para a década de 1990, que impeliu cada organização para um caminho próprio, ele apresenta uma posição contrária à de Suess. Na sua opinião, o debate

[324] BUSATTO, Ivar. "Os 50 anos da Operação Amazônia Nativa". In: BUSATTO, 2021. p. 189.

teológico era interessante, “até inteligente, mas se perdia muito tempo com essa discussão”. Outra questão é que a OPAN sempre preferiu uma vinculação oficiosa com a Igreja, exatamente para se fugir das definições “de cima pra baixo” ou do “alinhamento necessário com algum documento da Igreja”. Perguntado se seria correto classificar o opanismo como “indigenismo alternativo”, Ivar, com todo o seu carisma, sorriu e disse que “sim”! Mas acrescentou: “alternativo ao que tinha o Estado, os militares e até as ordens religiosas”, mas alternativo também porque permitiu “sair do gueto, alternativo porque não seguia ordens superiores”, ouvia quem estava mais próximo da realidade e “buscava as forças vivas da sociedade”.

Esse apoio ao protagonismo indígena nos momentos iniciais da formação de um movimento pan-indígena foi muito importante, mas, para ele, também “datado”; hoje restaria o diálogo e o apoio à autonomia – a parceria. Nas suas palavras: “eu acho que se a OPAN morrer hoje, eu lastimo, porque a cada dia tem uma luta nova, um desafio novo! Mas já cumprimos uma etapa... Os índios de hoje já participam efetivamente das discussões, andam com suas cabeças erguidas e têm capacidade de propor. Podemos não concordar ou concordar”. Por isso “é importante que eles tenham com quem discutir as questões, como foi o ontem e como serão no futuro”.

De algum modo, as entrevistas reunidas sobre o signo dos guardiões da memória, dialogam entre si, da mesma forma como sugerem – e até demonstram – os limites, ambiguidades e possíveis esgarçamentos dessas categorias explicativas. “Guardiões” de qual memória especificamente (?) – já que para além dos muitos pontos de contato, cada um remete aos seus grupos e às agências/instituições com a qual dialogou. E de uma memória destinada a quem (?) e compulsada em que circunstâncias (?), com quais intencionalidades (?), uma vez que as falas não operam somente em uma chave retrospectiva e anódina, mas, ao contrário, se alimentam do presente para ensejar certa derivação, certos vínculos que permitem aos que estão na ativa se reconhecerem nos anseios (e ações) das gerações anteriores do indigenismo. O que nos leva a indagar também sobre os efeitos dessas falas sobre os mais jovens – como no caso da carta escrita pelo Egydio aos membros da OPAN ou dos painéis com os primeiros/os fundadores, no caso do CIMI ou de outros grupos, como o CTI, por exemplo.

Sabemos de antemão que comemorações reforçam certas identidades em detrimento de outras e que elegem, portanto, determinadas histórias e, consequentemente, narradores autorizados e documentos legítimos. Aberta – tanto ao passado quanto ao futuro

– essas versões emergem em meio a disputas por legitimidade, às vezes pendendo mais à narrativa heroica, outras vezes mais marcada pela crítica, ainda insípida – dada a falta de pesquisas sobre o tema, bem como em função da eleição de certos modelos – das intervenções desses indigenistas, também ela marcada por todas as tensões características do contato interétnico. Por fim, me parece importante destacar o quanto a secularização pode ser lida como um ponto de fricção ou de corte, talvez sem muitas implicações do ponto de vista das práticas, mas com grande influência sobre a autoimagem dos sujeitos e das instituições e sobre suas linguagens políticas, manejadas na esfera pública.

3.2.2. Trajetórias exemplares e engajamento

"A missão somos nós! Ela mudou? Mudou. Nós mudamos..." Essa fala de Ivar me suscitou uma outra categoria, marcadamente heurística e classificatória, mas útil aqui, para tentar agrupar em alguns feixes essas memórias indigenistas – a das trajetórias mais ou menos exemplares, atestadas por uma conjugação entre o campo, o trabalho de base, os tempos vividos junto aos indígenas – de encarnação e solidariedade – e tempos de reflexão, trabalho intelectual, escrita acadêmica e diálogo sobre essa experiência com a sociedade envolvente. Idas e vindas que são fundamentais no trabalho antropológico, mas não apenas nele; e que permitem reequacionar alteridades, transitar entre esferas de tomada de decisão muito distintas e até mesmo tomar uma consciência mais global dos trabalhos em curso e de seus impactos. Essas questões todas sempre emergiram nas entrevistas, mas certamente em algumas com maior centralidade do que em outras. Por isso, destaco aqui cinco trajetórias, a começar pela de João Dal Poz, com quem conversei em maio de 2022, pouco depois de eu ter lido o capítulo de autoria dele que abre o livro *Novas Reflexões Indigenistas* (Busatto *et al*., 2021), resultante das comemorações dos 50 anos da OPAN.

O texto tem uma finalidade muito básica que é tentar ajudar o leitor a compreender como jovens de origem e formação muito heterogênea, movidos por sonhos e aspirações igualmente diversos, embarcaram nessa aventura e transformaram-se em indigenistas. Para tanto, ele lembra do público que compareceu na "palestra do padre jesuíta Egydio sobre a situação da Missão Anchieta em Mato Grosso e a realidade indígena no Sul do país", durante o Quarto Encontro de Dirigentes Marianos do Estado de Santa Catarina. Eram "12 sacerdotes, 4 irmãs religiosas, 7 'formados', 15 professores, 21 estudantes, 20 lavradores, 14 operários, 10 comerciários, 7 domésticas, 3 radialistas, 2 industriários, 2 funcionários públicos e 1 bancário". E também dos primeiros objetivos descritos nos documentos ofici-

ais da Operação Anchieta: "1) imitar o Projeto Rondon,[325] mas 'com mais extensão e profundidade'; 2) preparar missionários leigos, jovens de ambos os sexos, para trabalharem nas Missões durante um a dois anos; e 3) formar equipes para evangelização nos 'postos indígenas do Sul do país'.[326] Esse carisma foi se reformando com tempo, a equipe foi sendo remontada, mas sempre em um diálogo instigante com a prática, até mesmo a partir da prática – eixo que também norteou sua narrativa.

Em todas as entrevistas que realizei sempre lancei como questão geradora – inicial – o ponto no qual as trajetórias individuais se cruzaram com o indigenismo. Em resposta a essa provocação, Dal Poz começou contando que seu contato com a OPAN data de meados dos anos 1970, quando cursava engenharia metalúrgica na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Lá passou a conviver com alguns opanistas que mais tarde o levaram a conhecer a sua sede e os trabalhos realizados no Rio Grande do Sul. Sem nenhum envolvimento político mais evidente – nem em partidos clandestinos nem no movimento estudantil – certa sensibilidade de esquerda o fez se interessar pela "questão indígena", que ele passou a acompanhar a partir de cursos ofertados pelo Museu do Índio, na capital carioca. Começa aí um movimento de aproximação com as Ciências Sociais. Graduado no final de 1976, apenas alguns meses mais tarde (em inícios de 77) ele se desloca para sul do país, a fim de abraçar alguma das linhas de trabalho que havia conhecido na OPAN. "Havia emprego em abundância para quem se formava em engenharia na época, mas eu não quis. Até ajudei a organizar a formatura e tudo... mas tinha a sensação de aquilo não era o que eu queria pra minha vida naquele momento". A chegada foi marcada pela experiência de um "estágio prático", no qual conheceu muita gente, entre os quais destaca Egon Heck (mais tarde coordenador do CIMI na Regional Sul) e Wilmar D'Angelis, que viria se tornar um importante linguista, hoje professor da Unicamp. "Como jovem, aquele era um espaço para mim muito instigante, de participação, interação, experimentação", acrescenta.

[325] Consistia em um programa de extensão criado pelos militares, no âmbito do Ministério do Interior, para levar "jovens universitários ao interior brasileiro", como ação de caráter cívico em uma homenagem ao marechal Cândido Mariano da Silva Rondon. Tinha como lema "integrar para não entregar", expressando claramente o ideário desenvolvimentista articulado à doutrina de segurança nacional, característico do período. Estima-se que entre 1967 e 1989, quando foi extinto, o projeto tenha envolvido cerca de 350 mil estudantes e professores de todas as regiões do país, em atividades diversas. Foi relançado em 2005, com nova roupagem, mais progressista, pelo governo de Luiz Inácio Lula da Silva, a pedido da União Nacional dos Estudantes. Para uma leitura panorâmica do tema, ver AMATO, 2015.

[326] DAL POZ, João. "De voluntários a indigenistas". In: Busatto (et al.), 2021, p. 11-12.

Depois vieram as viagens "junto com a Doroti", que ele significa como sua entrada em campo, "uma passagem" que no "final acabou terminando na Antropologia", ou como ele diz: "virei professor, aposentado agora. Mas teve um caminho longo aí, muitas atividades, tanto na OPAN quanto em outras esferas... 20 anos de universidade". Nessa primeira aventura, a equipe em que Dal Poz estava cruzou o Acre, iniciou interlocuções com a Prelazia de Cruzeiro do Sul – que ele se recorda de ser comandada por um bispo bastante conservador – e preparou assembleia do CIMI em Rio Branco. Depois, junto de Darci Secchi,[327] desenvolveu trabalhos com seringueiros e como educador popular em comunidades e periferias urbanas, como formas de "estabelecer relações" com as populações nativas, em especial com os Apurinã. Logo tornou-se coordenador técnico da OPAN, saindo "de área" para atuar na gestão; uma experiência nova, já que eram "jovens assumindo responsabilidades muito ousadas, para a idade e pela pouca experiência que a gente tinha". Desse momento, ele ressalta a transferência da OPAN para Cuiabá e a surpresa de ter recebido, em 1979, a carta do Egydio "anunciando a toda a Igreja que havia se casado" – o que na época gerou muitos transtornos, pois tratava-se de um articulador importante do indigenismo com vários outros setores nos ambientes católicos. E acrescenta:

> a gente tinha uma relação, na época, muito estreita, não apenas com o CIMI, mas com as prelazias onde a gente trabalhava – no Acre, no Mato Grosso, no Amazonas, e tal (...) isso teve um impacto muito grande, porque a gente teve que pensar como íamos apoiá-los, mas ao mesmo tempo como continuar o trabalho, o que era importante. Sem o respaldo da Igreja, o trabalho que a gente fazia, a desenvoltura com que a gente se

[327] Indigenista da OPAN, falecido em 2021. Estudou Pedagogia e Ciências Sociais, tendo se tornado professor da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT). Na homenagem que publicou, quando a morte do "companheiro e amigo Darci", Egydio lembra que ela era "aspirante a irmão marista quando participou de um curso da OPAN em Lajeado (RS). E continua: "com a enfermeira Rosa Monteiro e a assistente social, Marta Calovi, integrou, em 1976, a 1ª equipe OPAN-CIMI no Alto Purus, Prelazia de Rio Branco, então dirigida por D. Moacir Grecchi. Foi o 1º trabalho indigenista da Igreja dentro das linhas do Concílio Vaticano II, no Acre. Mal havia iniciado as suas atividades, a equipe sofreu dura repressão da Ditadura Militar. O então Superintendente da FUNAI no Acre, José Porfírio de Carvalho, em ação coordenada por Célio Horst, (este se dizia enteado do Presidente Geisel), retirou compulsoriamente a equipe da área. (E cumpre dizer que a FUNAI, não tinha nenhum trabalho de atendimento às comunidades indígenas do Alto Purus.) Durante a longa viagem de retirada em barco, foram submetidos a constantes pressões e até tortura. A viagem terminou com uma caminhada a pé, sob um sol causticante, da comunidade Manoel Urbano, no rio. Mas a equipe não desistiu de sua atividade indigenista. Integraram outras equipes. Todos permaneceram na Bacia do Purus. Darci integrou a equipe do rio Pauini, afluente do Purus. Junto com o Zé Bonotto que morreu por doença adquirida naquele projeto e Lino João, hoje professor da UFAM, articularam a 2ª assembleia dos povos indígenas do Purus, realizada no rio Pauini do dia 30 de setembro a 2 de outubro de 1979. Purus até Sena Madureira no rio Iaco, pela trilha da futura rodovia Rio Branco-Cruzeiro do Sul". O texto segue com outros detalhes de sua atuação. Disponível em https://amazonianativa.org.br/2021/11/05/darci-secchi-nos-deixou. Acesso em 16 de novembro de 2023.

> movimentava, não seria possível – dada a conjuntura da ditadura, mas também de toda a infraestrutura de que a gente dispunha. Os recursos eram muito limitados...

No fim da sua gestão, o retorno para junto dos indígenas. "Tinha trabalhado muito pouco tempo em área e aquilo era o que de fato me interessava mais" – o que o fez aceitar o convite de Ivar para trabalhar junto aos Cinta Larga.[328] "Foi uma expedição, para visitar outras aldeias, tudo feito a pé, longas distâncias e tal...". Entre os que conviveram diretamente com aldeias, todos mencionaram a ameaça iminente da Malária – nesse caso, ele recorda que Ivar estava retornando para a sede, pois corria "risco de vida" depois de ter contraído a doença por várias vezes consecutivas.

Os Cinta Larga acabam se tornando seu objeto de estudo privilegiado e mais para o final dos anos 1980 ele se destina a USP para cursar o mestrado, sob a orientação a Manuela Carneiro de Cunha,[329] onde ele viveu intensamente a experiência das articulações indigenistas/indígenas em torno da Constituinte: "todo mundo estava um pouco junto" nesse momento. Segundo recorda, São Paulo era um "um grande fórum", no qual o capítulo constitucional sobre os índios foi escrito", com uma "participação muito ampla de todos os setores do indigenismo, todos, as ANAIs, a UNI em formação, Ailton Krenak, todo mundo", colaborações das ONGs, de gente das universidades também. "Esse capítulo foi escrito por nós, nós de todo o indigenismo alternativo da época. Todo mundo estava ali: ISA (CEDI na época), o pessoal do Museu Nacional (...) a gente tinha um fórum permanente em todo esse período e foi muito interessante".

Outro fato marcante mencionado na entrevista – e que acabou desaguando diretamente no apartamento dos rumos da OPAN – foi a campanha do *Estadão* contra o CIMI. "Naquele contexto, principalmente depois de promulgada a Constituição o campo se cin-

[328] De acordo com o verbete destinado ao grupo no projeto Povos Indígenas no Brasil, "o nome Cinta Larga é um designativo genérico criado pelos regionais e adotado pela Fundação Nacional do Índio (Funai), pelo fato do grupo vestir uma larga cinta de entrecasca de árvore em volta da cintura. Segundo as informações disponíveis, não é possível encontrar entre os Cinta Larga algo como uma autodenominação, um termo geral para o conjunto do grupo - a não ser a alcunha 'Cinta Larga', adotada por eles em sua convivência com a sociedade brasileira. Não é possível sustentar traduções apressadas, como às vezes se vê, de expressões genéricas como "nós" ou "nossa gente", que em língua Cinta Larga diz-se *pãzérey* (*pã-*, pron. pessoal, 1ª pss. plural; *zét*, gente, pessoa; *-ey*, plural). Os Cinta Larga são enfáticos ao dizerem: 'A gente não chama, nome quem dá é os outros'. Em outras palavras, parece ser preciso um Outro para nomear esse Nós, aquele que, sendo exterior, delimita e designa o seu contrário". Disponível em https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Cinta_larga. Acesso em 22 de outubro de 2023.

[329] *No país dos Cinta Larga*. Uma etnografia ritual. Dissertação (Mestrado em Antropologia). São Paulo: USP, 1991.

diu parcialmente". O CIMI, segundo as impressões de Dal Poz (ele menciona que essa análise é na realidade de Beto Ricardo) se agarrou mais à hierarquia, à CNBB. A discussão a partir daí ficou mais teológica; e a OPAN, por outro lado, foi ficando ainda mais laica do que era. O entrevistado não se identifica como religioso; ao contrário, diz que essa questão nunca teve nenhum peso em sua adesão e que "nunca houve nem orientação nem cobrança religiosa" na OPAN, a não ser aquelas derivadas do fato de às vezes estarem hospedados nas casas de padres ou religiosas. "Nem no relacionamento com os indígenas". O importante, segundo suas palavras, era "viver a vida dos índios e tocar adiante as atividades que a gente achava fundamentais (...) estar ao lado deles"; daí que ele, do mesmo modo que Ivar, classifique esse debate religioso como "desnecessário", até mesmo causador de um mal-estar, um "incômodo", como quando se começou a falar que "sementes do verbo" já estavam nas culturas ancestrais dos povos da América – "algo sem utilidade". E continua: "Não tem nenhum projeto da OPAN, que eu conheça, que tenha atividade proselitista. Nenhum!". A única interface com essa questão é que vários povos já tinham alguma interação com Igrejas cristãs". Mas a "radicalidade com que o Egydio e o Thomaz formularam a questão foi muito marcante pra gente. Eles formularam em cima do drama dos índios (...) é com base nisso que eles viram que havia uma missão, que se precisava de pessoas para trabalhar".

Daí por diante coube a OPAN explorar os diálogos possíveis entre indigenistas e antropólogos. De modo que quando questionei sobre as eventuais desavenças ou desconfianças recíprocas entre indigenistas religiosos e antropólogos acadêmicos, ele afirmou que sua trajetória era marcada mais pelos encontros do que pelos dissensos. "Preconceito sempre tem entre o teórico e o prático", de parte a parte. Mas ele menciona as passagens – como a dele próprio, do engajamento à reflexão acadêmica – e, nelas, todo o apoio que as entidades religiosas receberam de pesquisadores amplamente reconhecidos, como Carmen Junqueira, José de Souza Martins ou de linguistas como Marcio Silva e Ruth Monserrat, por exemplo.

* * * * * * *

Como contraponto a esse ponto de vista mais secular, passo a abordar as entrevistas que realizei com indigenistas protestantes/evangélicos e católicos que se tornaram também acadêmicos, transitando em seus mestrados e doutorados, inclusive na docência, pela história e pela antropologia indígena. O casal Lori Altmann e Roberto Zwetsch é bastante exem-

plar para isso. Eu os entrevistei através do Google Meet durante a pandemia, em um momento já de distensão das medidas de distanciamento social. Não questionei, mas aparentemente os dois estavam na mesma casa, só que em espaços separados. Roberto, no início da entrevista estendeu atrás de si, em uma estante da biblioteca, uma bandeira da pastoral indigenista luterana. A conversa transcorreu muito naturalmente, com constantes interlocuções entre os dois a partir das poucas questões que levantei. Havia muitas relações a serem elucidadas. Começamos pela dissertação de mestrado que Zwetsch defendeu na Faculdade Nossa Senhora da Assunção, em São Paulo, e desde ali me dei conta de que ele havia sido orientando de Paulo Suess. O trabalho é sobre a longa trajetória, que atravessa o século XX, de uma pastoral indigenista pelos protestantes, a princípio muito conservadora, mas cuja culminância ele entendia que é o trabalho desenvolvido pelo casal junto aos Kulina.[330] A partir daí, eles passaram a contar como das articulações construídas em torno do trabalho deles surgiram o GTME e o COMIN.

Sem muito receio de estabelecer comparações, logo que eu explanei minha problemática de pesquisa, Roberto passou a analisar o papel central que o CIMI teve para todo o indigenismo religioso no Brasil, muito em função, segundo ele, "do seu tamanho e porque não teve problema de continuidade, [mantendo uma ação ininterrupta desde a sua fundação]. O GTME é importante, mas sempre foi muito pequeno, muito pequeno! Com um apoio muito restrito das Igrejas protestantes históricas". E segue: "eu fiz contatos com a Assembleia de Deus no Rio de Janeiro, mas eu não consegui – na época em que o GTME foi criado (1979-80) – contato com nenhuma dessas igrejas do campo pentecostal e neopentecostal". Ao que Lori acrescenta que eles dois tiveram papel ativo na articulação do Grupo de Trabalho, mas que o movimento era fruto inclusive do CIMI nunca ter se tornado um órgão ecumênico – o que era uma expectativa, uma vez que ele surgiu "com muito estímulo, muito apoio do Conselho Mundial de Igrejas. Só que acabou sendo incorporado à Igreja Católica. Perdeu essa dimensão ecumênica".

Já o diálogo com as tendências mais fundamentalistas sempre foi difícil: "elas nunca quiseram se agregar". Das igrejas que ficaram, poucas, no início, tinham trabalhos com indígenas. A maioria, bastante tradicional, inclusive com convênios com o SIL e a FUNAI. Lori e Roberto entraram no indigenismo a partir da vontade de fazerem seus estágios, no final do curso de Teologia, não mais junto às paróquias, mas, ela junto a indígenas

[330] Narrativas sobre essa experiência estão em ALTMANN, 1990 e Zwetsch, 2008.

e ele junto a operários na região da grande Porto Alegre. "A gente era namorado na época, nem tinha casado ainda", conta Lori, sobre quando ela decidiu passar três meses entre os Tapirapé, com as Irmãzinhas de Charles de Foucauld. Na sequência, os dois se colocaram à disposição para ir para Guarita (MT), onde havia uma missão tradicional. Frustrados os planos, seguiram para uma área nova, em Rondônia, junto aos Suruí. Lá, o modelo proposto por eles, em contraponto às expectativas da FUNAI e da própria Igreja, os levou a expulsão.[331]

Do evento, a princípio traumático e que repercutiu na imprensa, ficaram algumas lições: de que a solidariedade veio de vários lugares da Igreja, mas em especial dos meios progressistas católicos e de que o contato com a cúpula da IECLB seria difícil e ambíguo. Lori se lembra de ter quase perdido seu presbitério em função de discutir amplamente em seu trabalho de conclusão de curso as ideias de "missão calada" e "moratória da palavra"; em contraposição também destaca o fato de dom Pedro Casaldáliga levá-la para as missas e convidá-la para fazer a homilia: "ele me apresentava como evangélica, por que ninguém conhecia luterano ali na região (...) o pessoal estranhava bastante, mas...".

Questionados de como foi se dando o lento processo de profissionalização deles, no indigenismo e na antropologia, citam vários casos de católicos e evangélicos que fizeram esse mesmo percurso, como Ivo Schroeder, João Dal Poz e Lino João como exemplos – e afirmam: [Lori] "nós fomos autodidatas no início. A gente estudava pra fazer com a menor quantidade de erros possível (...) mas eu só fiz antropologia depois que a gente saiu do trabalho missionário direto. Quando a gente estava lá, os sete anos entre os Kulina, a gente leu muito". Lori depois fez mestrado em Ciências da Religião, um segundo mestrado em Antropologia e doutorado na Teologia, tornando-se primeiro docente em faculdades confessionais luteranas e, na sequência, professora do departamento de Antropologia na Universidade Federal de Pelotas (UFPel). Roberto cursou o doutorado nas Faculdades EST, da qual se tornou docente. Mas Lori também recorda que foi nos cursos do CIMI que conheceu "muita gente", antropólogos como Marta Azevedo,[332] Beto e Fany Ricardo,[333] João Pacheco de Oliveira, Carlos Rodrigues Brandão, entre tantos outros. As

[331] O relato detalhado está em ALTMANN, Lori; Zwetsch, Roberto. "Povo Suruí e o Compromisso Missionário de Luteranos – um caso de expulsão por parte da FUNAI". In: DIAS, 2014. p. 126-134.
[332] Antropóloga e demógrafa. Foi assessora do CIMI e presidenta da FUNAI entre 2012 e 2013, no governo de Dilma Rousseff.
[333] Carlos Alberto Ricardo e Fany Ricardo são antropólogos. Estiveram inicialmente no CEDI e, após o desmembramento da entidade no início dos anos 1990, tomaram frente do ISA.

posições mais puristas dos indigenistas que achavam que o ideal era não se vincular à academia, eram algo que, segundo Zwetsch "não se sustentou no tempo". Os diálogos tornaram-se profundos, vide por exemplo os cursos de formação inicial, introdução à antropologia e até de pós-graduação que tanto CIMI como o COMIN buscaram viabilizar, formando algumas turmas. "O problema não é a academia, mas o tipo de relação que os acadêmicos estabelecem com o mundo indígena". O importante é "ser crítico, estar aberto à colaboração (...) acreditar na possibilidade do protagonismo indígena". Até na evangelização. Lori arremata: "a gente até inverte, dizendo que quem foi evangelizado fomos nós". Não fizemos bem "o papel que tradicionalmente se espera de conversão no sentido tradicional do termo. Nós mudamos. Essa experiência (...) nos transformou muito como seres humanos, nossa visão de mundo, nossos valores. Foi um caminho inverso".

Egon Heck e Francisco Loebens, meus dois entrevistados católicos que optei por alocar nesse tópico, eu também conheci primeiro a partir dos trabalhos acadêmicos. Na realidade, de um texto que publicaram juntos na revista *Estudos Avançados*, com um título bastante sugestivo, que diz sobre o engajamento de ambos: "Amazônia indígena: conquistas e desafios". O artigo traça um panorama de tudo que diz respeito aos índios na região: um pouco de história, dados numéricos, mobilização e conflitos, diálogos com a sociedade civil e com o Estado. Sem fórmula pronta, nem resposta, apontam para uma situação de trânsito e para a "construção de uma relação de respeito e, antes disso, de diálogo" (p. 253). Cada qual com sua perspectiva nas entrevistas, os dois conversaram comigo em lugares que são um misto de locais de trabalho e de morada – ambos foram ou são religiosos. Os dois também passaram pela OPAN.

Meu encontro com Heck se deu em inícios de 2020, na Chácara do CIMI. Com a voz um pouco abalada, ele justificou: há anos trata um mal de Parkinson que lhe impõe algumas limitações. Começou narrando que sua vinculação com a "questão indígena" começa lá atrás, em 1966, quando ele é levado a questionar um pouco mais tudo o que estava acontecendo em seu entorno.[334] Ele morava em Chapecó (SC), quando o pai foi preso por supostos atos de resistência à ditatura. E acentua: "a partir dali fui levado a tentar entender um pouco mais do regime político vigente". Nos meses que se seguiram ele se mudou para Curitiba, onde integrou-se ao movimento estudantil, "do Centro Acadêmico (...) procu-

[334] Mutatis mutandis esse mesmo percurso é narrado em uma entrevista biográfica que Heck concedeu ao portal *IHU On-line*, em 2010. "Egon Heck: há 40 anos na universidade dos índios". Disponível em https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/3615-egon-heck-4. Acesso em 21 de janeiro de 2019.

rando achar momento pra participar até das pichações, na madrugada". Lá conheceu a OPAN, por volta de 1970, quando já se vinculou a uma pequena equipe "na perspectiva de atuação junto aos indígenas, na defesa dos direitos desses povos". Em 1972 foi pela primeira vez com uma equipe de opanistas para Guajará-mirim, a princípio para "ajudar na área da comunicação". A OPAN estava redesenhando suas formas de atuação junto a indígenas, mas também às "populações campesinas" do entorno, "em especial os seringueiros". Como era estudante, foi e voltou do campo algumas vezes. Passou a ajudar na coordenação da, então, Operação Anchieta.

Com a fundação do CIMI e um trabalho mais orgânico de formação da pastoral indigenista, assumiu, de 1974 em diante, a função de estruturar a atuação da Igreja junto aos indígenas no que viria a ser a "Regional Sul". Para isso,

> precisava saber o que era e como estavam as populações indígenas ali, fazer levantamentos, mapear (...) isso foi bastante decisivo. Entender a realidade. Lembro que a gente fez um cartaz grande com todas as áreas indígenas no Sul e para surpresa nossa, que não tínhamos informações, começamos a nos deparar com uma situação de extrema exploração que era pouco falada (...) principalmente das invasões, da reforma agrária em terras indígenas.

O que veio em seguida foi o apoio às causas dos índios, em especial, a defesa do território. Depois também às manifestações tanto políticas quanto cosmológicas dos diferentes grupos e etnias. Questionado se houve oposições da parte dos setores mais tradicionais da Igreja, ele disse que não – "não pelos indígenas, porque a Igreja pouco trabalhava com eles, mas apenas reticências do bispado quanto ao fato das indisposições que começaram a surgir com relação aos governos militares". Apenas alguns poucos apoiavam e disponibilizavam "quadros" para esse processo de organização. Em 1976, ele se recorda de ajudar a organizar a "primeira viagem de uma delegação indígena do Sul para Brasília" para denunciar como o departamento responsável pela renda indígena violava direitos e explorava recursos naturais e mão de obra, com serrarias e roças, homens armados, etc. "Com o crescimento das denúncias, começaram as hostilidades dos chefes de postos e capangas", conta Heck. "A gente tinha uma kombi azul que levava os índios pra todo o lugar, pra se encontrarem".

Em 1978, ele se desloca para Tefé – "foi meu primeiro banho de Amazônia (...) no Sul eu havia convivido com os Kaingang e com os Tupi que ficavam no fundo da área,

perto do posto de Chapecó". Mas no Norte, foi diferente. "Demorou mais do que eu achei que ia ser (...) fizemos muitas viagens de levantamento e encontramos realidades muito precárias, em termos de sobrevivência... dos Kanamari, principalmente, depois os Kulina daquela região". Segundo recorda,

> era uma equipe conjunta da prelazia, do CIMI e de voluntários da OPAN (...). Ainda em 1978 fizemos a primeira viagem para as cabeceiras do rio Jutaí – e foi nessa viagem que eu quase fiquei por lá [*risos*]. Fomos subindo o rio... são sete dias, mil e duzentos quilômetros e já no fim eu peguei malária. A sorte foi que eu consegui chegar na cabeceira e de lá varamos para o Juruá, pra Eirunepé. Mas foi bem... fase terminal. Minha hemoglobina chegou a cinco e meio, quando o normal é doze. Com cinco, apaga! (...) a gente conseguiu chamar paróquia e prefeitura, porque tinham que me carregar, eu não conseguia mais andar. Mas conseguiram. No outro dia foram até a boca do varadouro, onde tinha uma estrada e apareceu um carro lá, com nove pessoas, que me carregaram dois dias pela mata até a boca do varadouro, lá em Eirunepé.

Depois chegaram outros indigenistas para trabalhar na mesma área – "seis ou sete", dos quais ele se recorda de Lino e Aracy – para atuar com várias questões: saúde, alfabetização, inclusive para dar apoio aos seringueiros. Em 1983 ele vai para Brasília, atuar no secretariado. Também se refere ao seu trabalho como "mochileiro e volante", visitando as equipes na Amazônia – "foi um momento bastante rico, no sentido de conhecer a realidade, a resistência do povo (...) principalmente onde tinha equipe do CIMI, em parceria com outros, como o GTME".

De 1986 até a Constituinte, o trabalho se concentrou em Brasília. Perguntado se de suas andanças resultaram cadernos de campo ele sorriu e disse que sim: "tem um monte por aí" [sinalizando na direção da pequena casa na qual fica hospedado, na chácara], mas acrescentou que não era a preocupação primeira, nem eram feitos de modo sistemático: "são anotações, contatos, denúncias"! De onde se desdobra uma outra memória importante: "em 1987 eu estava na equipe que encontrou Vicente Cañas (...) esse foi um período de violências fortes, com muitos assassinatos" dos quais ele menciona vários casos.[335] O *Porantim* foi, para ele, um veículo fundamental para veicular todo esse drama. Conforme se lembra, sua primeira matéria para o jornal foi com cem nomes de pessoas dadas pelos

[335] Heck organizou em 2017, juntamente com Paulo Suess, um livro sobre a trajetória de Vicente Cañas (30 anos depois de sua morte), que recolhe testemunhos (memórias), textos mais analíticos e até mesmo poesias sobre o "martírio" do jesuíta. O título da obra é: *Provocar rupturas, construir o Reino*.

Deni, que àquela altura estavam "morrendo prostrados" de tuberculose. "Assim foram várias situações (...) era importante fazer circular as informações. A presença também. Para quem estava na área há muito tempo, a barra começava a ficar pesada (...) era importante alguém chegar para conversar, trazer informação".

O mestrado em Ciência Política[336] veio a partir do retorno a Manaus no final dos anos 1990, momento em que ele se lembra de ter ajudado a organizar a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB); um tempo de novas articulações, de pensar na "manutenção e no exercício dos direitos indígenas", os debates que nasciam das próprias organizações indígenas até as comemorações dos 500 anos, a Campanha da Fraternidade de 2002, os 30 anos do CIMI, a elaboração de materiais paradidáticos e divulgação da história indígena – questões que Egon acompanhou de perto, estando na capital amazonense e em Brasília, já que entre 1999 e 2003 esteve novamente na secretaria da entidade. Sua produção bibliográfica, embora não muito extensa, é, em certo sentido, fruto desse contexto; contém livros em linguagem bastante acessível, demarcando um desejo de interlocução sempre maior com o grande público e com adolescentes e jovens estudantes.[337]

Francisco Loebens, mais conhecido nos meios indigenistas como Chico, me recebeu na sede do CIMI Norte I, em Manaus – uma casa que funciona como escritório, local para reuniões e arquivo do CIMI regional – em setembro de 2022. Foi uma das últimas entrevista que realizei para a pesquisa, já às vésperas do primeiro turno das eleições presidenciais e, como não podia deixar de ser, começamos falando um pouco do momento atual.[338] Na sequência, ele me conta que entrou no indigenismo a partir do noviciado junto aos jesuítas, primeiro em Florianópolis, depois na capital gaúcha: "vem daí a primeira influência, dos jesuítas". No seminário, por volta de 1976-77,

> a gente criou uma pequena equipe que começou a acompanhar a questão indígena, que foi despertando cada vez mais o interesse (...). Assim, saí

[336] *Os índios e a caserna* – políticas indigenistas dos governos militares – 1964 a 1985. Campinas: Unicamp, 1996. O texto nunca foi publicado, mas está disponível para download gratuito no repositório digital da Universidade Estadual de Campinas.

[337] Ver especialmente HECK; PREZIA, 1999 e CIMI, 2001 – obra da qual é um dos coordenadores.

[338] Loebens faz um balanço bastante completo de sua visão acerca daquele contexto em entrevista concedida ao portal *IHU On-line* em 2019. "O Sínodo pede da Igreja se envolver mais em defesa da vida e dos direitos dos povos da Amazônia. Entrevista com Chico Loebens, do CIMI". Disponível em https://www.ihu.unisinos.br/categorias/591441-o-sinodo-pede-da-igreja-se-envolver-mais-em-defesa-da-vida-e-dos-direitos-dos-povos-da-amazonia-entrevista-com-chico-loebens-do-cimi. Acesso em 02 de setembro de 2021.

> do seminário para ir para a Operação Anchieta, como voluntário. Assim entrei também no CIMI, porque a OPAN era um braço da Igreja no indigenismo (...) e todos os membros da OPAN eram também do CIMI. Vim pra Amazônia, chegando e olhando no mapa para ver para que lado a gente iria... Vim para integrar equipes que iam pro Acre e Sul do Amazonas. Em uma assembleia que teve em 1978, em Lábrea, ficou definido que eu deveria ficar no Amazonas, em uma equipe que tinha uma voluntária italiana, que era enfermeira, e a já falecida esposa do Egydio (Doroti Schwade).
>
> Fomos para o Rio Purus, em um projeto chamado *Estação*, que tinha uma casa de apoio no meio do seringal, (...) que era um pouco assim como uma casa de apoio, depois da permanência nas terras indígenas. A situação do povo Jarawara, que era a atuação mais direta minha [na época] era bem complicada (...) o dono do seringal se dizia dono das terras, todos estavam endividados, em relação de dependência (...). Mas não era muito diferente da situação dos outros povos da região: Paumari, Apurinã, Jamamadi, que estavam ali no rio Purus. A ideia era ter uma convivência solidária com eles e fazer o debate sobre o que estava acontecendo (...) as assembleias de líderes indígenas foram muito importantes para isso (...).
>
> Uma coisa curiosa, é que quando eu cheguei e fui tomar café no dia seguinte... é que eu nunca tinha imaginado que lá não tinha pão, que eu ia ficar tanto tempo sem comer pão [*risos*] – me dei conta de que não havia nenhuma condição para se fazer pão no seringal (...). A primeira vez que eu fui a Porto Velho – acompanhando um menino que havia tomado leite de seringa e tinha coagulado tudo; estava com fome e acabou ingerindo esse leite –, mas a primeira vez que saí, devo ter comido muito pão. Porquê da outra vez que estive lá, eu mal-e-mal cheguei e já vi o padre pegando a bicicleta e saindo. Perguntei aonde ele ia e ele me respondeu: vou comprar pão... [*risos*]

E acrescenta que o aprendizado dessa primeira fase foi muito grande: "porque a gente era completamente ignorante da vida do povo, não sabia fazer nada, nem o elementar, nem pegar num remo... foi um conhecimento adquirido na prática".

Depois de 1980, começou a apoiar povos indígenas de pouco contato ou isolados – tema que, de certa forma, acompanhou sua trajetória até os dias atuais. Se recorda de terem chegado aos Zuruwahã[339] alguns anos antes da FUNAI e de terem, desde aquela época inaugurado um debate sobre o que fazer nesses casos – "quando eles estavam bem, saudáveis, com os roçados em dia" –, dos cuidados para constituir uma política de acom-

[339] A parte 2 do livro Povos Indígenas Isolados na Amazônia (LOEBENS; NEVES, 2011) é toda dedicada a esse trabalho do CIMI junto aos Zuruwahã e traz também uma homenagem a outro indigenista missionário, Gunter Kroemer (1939-2009), que atuou nessa mesma área.

panhamento e pressão por demarcação das terras[340] – ação na qual está até hoje, quando foi criado no CIMI um setor de povos indígenas livres ou isolados. Ele relata que a entidade possui "117 referências de distintos grupos de povos isolados na Amazônia, com exceção de um que está em Goiás. A FUNAI só reconhece 28" e que os levantamentos de campo têm sido fundamentais para estruturar medidas preventivas e de proteção. Em 1985, deslocou-se para Manaus, onde estudou História na Universidade Federal do Amazonas e assumiu a regional do CIMI. Foi o "momento de estruturar as ações do CIMI no Rio Negro". Depois esteve também no Secretariado Nacional, já durante o governo Fernando Henrique Cardoso. E após os períodos de Brasília, sempre retornou a Manaus.

Questionado sobre os diferentes contextos tanto da FUNAI quanto das organizações indígenas, Loebens situa que "na época da ditadura, a FUNAI era um problema nas terras indígenas, um problemão (...) a gente estava mais pra combatê-la ou a gente ficava satisfeito se ela não aparecesse, porque a ideia [dela] não era a proteção dos povos indígenas, era a tutela e a assimilação... essa proposta integracionista". O que foi mudando, sobretudo "a partir da redemocratização, quando houve maior possibilidade de aproximação em algumas áreas, de funcionários da FUNAI muito comprometidos. Mas institucionalmente, sempre muito complicado, porque é um órgão que acabou ocupando um lugar muito secundário nas estruturas do Estado". E acrescenta:

> sempre falaram mais alto as políticas macroeconômicas, que iam contra os direitos indígenas. Grandes obras sendo construídas, falta de consulta, etc. (...) Ainda que tenha havido governos mais progressistas, eles sempre chamaram os povos indígenas pra se adequarem a um pseudo-interesse nacional quando se tratava de obras que afetavam seus territórios, com muitas dificuldades. Até chegar hoje, quando se tem uma FUNAI completamente aparelhada (...) para a desconstrução dos direitos territoriais indígenas, associada a tentativas de retrocessos legais como o Marco Temporal e o PL 191, do garimpo dentro das terras indígenas (...) é a FUNAI atuando contra os índios.

Sobre os movimentos indígenas, ele distingue dois momentos: o contexto pré e pós-Constituição; o primeiro marcado por um baixo nível de institucionalização e um len-

[340] Um balanço dessa questão, tanto no indigenismo religioso quanto nas políticas oficiais do Estado está em BIGIO, 2021. Ver especialmente os capítulos 3 e 13, dedicados respectivamente às "estratégias de atuação do indigenismo alternativo no campo dos índios isolados e de recente contato" e à "institucionalização da política de proteção aos povos indígenas isolados e de recente contato". pp. 26-45 e 244-248. Outros dois trabalhos na mesma perspectiva são: LOEBENS; NEVES, 2011 e CIMI NORTE 1, s/d.

to processo de montagem das associações; já o segundo, como um momento onde "tudo isso se consolida, mas também com novos dilemas (...), porque os processos andaram muito rápido, às vezes sem a devida maturidade", cujo exemplo para ele podem ser as muitas tentativas de tutela dos militares e das mineradoras, "que enxergavam em uma organização só a possibilidade de não precisar negociar as comunidades e de conseguirem tudo o que queriam junto à direção da organização". Dilemas ligados à construção desse tipo de luta – em que era preciso "envolver as comunidades, para saber onde se queria chegar" – que propiciou aos movimento "terem essa expressão importante" de hoje, "com mecanismos que ecoam no país".

Questionado sobre o papel do CIMI atualmente, ele contextualiza: "nossa tarefa inicial era facilitar que esses povos conversassem entre si. Isso hoje não precisa mais, tem os próprios movimentos que fazem isso (...) Agora, a tarefa do CIMI, a mais fundamental, é o diálogo formativo, ajudar com que o debate chegue nas comunidades". Também "ser um aliado político, somando na luta, possibilitando que os povos ampliem sua rede de alianças". Esse caminho, em sua opinião, segue nos últimos anos a movimentação interna da Igreja na defesa da Amazônia, na linha do cuidado com a "casa comum", da construção REPAM e depois do Sínodo. "Tudo isso assume muito o que o CIMI vem fazendo..." há décadas, até chegar a um contexto atual, que ele situa – pelo lado indígena – como sendo de "muita esperança", uma vez que diferentes "povos começam a ver na Igreja uma parceira, uma aliada em suas demandas, uma aliada em seus direitos", ao mesmo tempo em que se acentua o questionamento das antigas "formas ainda que permanecem, no sentido dessa perspectiva da conquista religiosa". Esse seria, portanto, um momento no qual todos desejam "e muito fortemente buscam que a relação se dê na base do diálogo, na valorização das suas espiritualidades, das suas culturas. Que definitivamente a Igreja abandone como um todo a imposição religiosa que ainda se faz presente em muitos setores".[341]

Também nesse feixe de histórias de vida tomadas como exemplares – não tanto aqui, do ponto de vista analítico, como pelos próprios sujeitos e grupos – restam traços ambíguos, característicos por um lado das próprias trajetórias,[342] mas também por outro

[341] "O Sínodo pede da Igreja se envolver mais em defesa da vida e dos direitos dos povos da Amazônia. Entrevista com Chico Loebens, do CIMI". Disponível em https://www.ihu. unisinos.br/categorias/591441-o-sinodo-pede-da-igreja-se-envolver-mais-em-defesa-da-vida-e-dos-direitos-dos-povos-da-amazonia-entrevista-com-chico-loebens-do-cimi. Acesso em 02 de setembro de 2021.

[342] Na perspectiva desenhada por Dosse (2007) e Oliveira (2018), toda narrativa biográfica organiza, de algum modo, peças nem sempre concatenadas a princípio, dando alguma coerência à volubilidade, às ausências de continuidade e falta de coerência que caracterizam nossas vidas – algo que busquei ter em

dos desejos e ações nem sempre convergentes, das interpretações plurais acerca dos caminhos de cada instituição, das visões mais laicas ou religiosas que cada indivíduo ou grupo seguiu. O engajamento talvez possa ser tomado, aqui, como o maior ponto de contato entre os entrevistados, bem como as ideias de abnegação e de despojamento, que marcaram uma etapa das suas vidas, não obstante isso também seja significado de formas diferentes: como missão religiosa – de "ir ao encontro dos índios" – como rosto do deus pobre em um continente subdesenvolvido – ou, quase na contramão disso, como forma de envolver-se em uma militância política significativa no contexto de ditadura, mas também alternativa às formas mais convencionais do movimento estudantil, da pertença partidária (e mais tarde também da luta armada). Daí, inclusive, que alguns tenham caminhado para uma pertença acadêmica, posta em primeiro plano, enquanto outros – mesmo quando atuantes como professores-pesquisadores em universidades – continuem a significar suas ações no âmbito de suas Igrejas, como (ex-)padres e pastores.

Outra questão que merece destaque é o quanto suas estadas junto aos povos indígenas – às vezes nominalmente indicadas como "campo" – intercaladas a outros momentos – quase sempre na burocracia dos órgãos, se mostram reveladoras dos dilemas enfrentados pelo indigenismo religioso ao longo das décadas. Tomadas como muito enriquecedoras por praticamente todos os entrevistados, elas permitem entrever também o amadurecimento dos processos formativos dos próprios sujeitos, que foram se fazendo indigenistas na prática; e das instituições, que foram arranjando suas equipes em diálogo com uma realidade premente, como se pode ver também no caso da assessoria jurídica

3.2.3. Advogados da causa

Uma outra categoria, que aglutina experiências comuns é a dos advogados da causa. Como tribunos, no debate público, muitos atuaram nessa frente; os bispos, em especial, falando nas mais variadas ocasiões na defesa de uma ordem justa, sensibilizando diferentes setores da sociedade para o drama de vários povos indígenas. Mas houve uma dimensão paulatinamente mais sentida, que foi a da necessidade de reunir, discutir, dar a conhecer e instrumentalizar a legislação indigenista brasileira, em processos que convergissem para assegurar os territórios, mas também as outras prioridades (do CIMI e do indigenismo religioso de forma geral), como educação e saúde diferenciadas e autodeterminação.

mente na medida em travei contato com meus interlocutores e na medida em que textualizei suas falas no corpo da tese.

Essa tarefa foi aos poucos assumida por advogados de formação, *experts*, inicialmente cedidos ou emprestados por amigos da Igreja, mas também, aos poucos, incorporada à burocracia dos próprios órgãos. O contexto em que isso ficou mais evidente foi, é claro, o dos anos da Constituinte. Ele, porém, não esgota os desafios postos no processo de redemocratização e nos governos que se seguiram nas últimas décadas, como o julgamento do Marco Temporal torna, atualmente, evidente.

Meu interesse inicial era entrevistar pelo menos dois/duas profissionais da área do Direito que atuam/atuaram junto ao indigenismo religioso, o que lamentavelmente não foi possível.[343] Em Brasília, fui recebido por Paulo Machado Guimarães em seu escritório de advocacia, em fevereiro de 2020. Dr. Paulinho, como é conhecido, trabalhou por um longo período no CIMI, tendo inclusive organizado cartilhas e publicações sobre legislação e direitos dos povos indígenas.[344] Comecei pedindo que me contasse como e em que momento sua vida se encontrou com a "questão indígena". Ao que ele respondeu que foi de "modo bem casual e sem referência anterior. Me formei em 1982 na Faculdade de Direito. Era militante do Movimento Estudantil e tinha uma ótima relação com um grande amigo, já falecido agora, que era o Luiz Carlos Sigmaringa Seixas", que na época já era um advogado destacado na defesa de presos políticos e na luta pela retomada da democracia. "Ele prestava uma assessoria jurídica para a CNBB". Num encontro casual no Supremo Tribunal Federal, Paulinho pede ajuda para conseguir um emprego e o advogado sugere seu nome para preencher uma indicação – "para trabalhar com índio e com a Igreja Católica". Ele recorda sua surpresa: "nunca tive nenhum histórico de relação, nem de militância nessa área; tinha com grupos de esquerda!"

Poucos dias depois ele é contratado como advogado, segundo se recorda, em uma reunião muito pragmática com Paulo Suess. "Foi assim que eu iniciei, nem perguntaram nada! Só se eu estava disposto a trabalhar meio período", relata. "Eles também na época não tinham muita noção do que era, do que estavam precisando. Mas estavam percebendo que estavam chegando muitos problemas, denúncias de violações de direitos indígenas". Conforme se recorda, um dos primeiros desafios era, então, compreender o

[343] Tentei inúmeros contatos com Rosane Lacerda, atualmente professora da Universidade Federal de Pernambuco, mas nunca obtive retorno. Além de ex-advogada do CIMI ela estudou e publicou trabalhos sobre os direitos indígenas na Constituinte. Ver LACERDA, 2008.

[344] Os dois principais são *Legislação Indigenista Brasileira* (São Paulo: Loyola, 1989) e *Ementário de Jurisprudência indigenista* (Brasília: CIMI, 1989).

> ordenamento jurídico que envolvia os índios. Tinha a Constituição de 1967, o Estatuto do Índio, mas além disso tinham decretos, portarias e outras leis (...) eles davam notícia, mas não tinha nenhum estudo muito organizado, nem concatenado em torno dessa questão. E outra coisa, pela experiência que eu já vinha tendo, era compreender como a justiça vinha decidindo as questões indígenas (...). Então, rapidamente, eu me coloquei a tarefa de reunir e sistematizar todo o ordenamento normativo, para gente saber as bases, para que a gente pudesse se movimentar. A outra tarefa foi iniciar uma coletânea, uma reunião da jurisprudência, ou seja, dos acórdãos, basicamente, do Supremo Tribunal Federal e do Tribunal Federal de Recursos.

Na época, sem os bancos de dados e o acesso à internet que temos hoje, esse era um processo bastante trabalhoso, "tinha que garimpar e pesquisar nas Revistas Tribunais de Jurisprudência do Supremo e nas revistas e acórdãos nos tribunais, nos setores de jurisprudência dos tribunais (...) uma coisa bem rudimentar". A partir daí, a dinâmica, segundo ele, "era ter sensibilidade para analisar as questões que iam chegando" e encontrar as melhores formas de apoiar as bases. A OPAN foi a primeira a incluir nos cursos de formação indigenista essa "questão do direito, desde as questões processuais até a relação mais ampla com a FUNAI. A questão processual era ver se as questões que envolviam as disputas sobre terras indígenas eram de competência da justiça federal ou da justiça comum". Já a discussão sobre a tutela era outra coisa: "o entendimento de que por força da tutela, o órgão tutor determina o que tutelado pode fazer. Um problemão!" Uma questão da ditadura, mas que retornou muitas vezes depois, até mesmo no governo Bolsonaro, quando a orientação político-administrativa da FUNAI é para restringir o acesso de pessoas ou instituições a comunidades indígenas. O que permite deduzir que os órgãos do indigenismo religioso "foram os primeiros a negar veemente a tutela".

Os anos 1980 representam um contexto de ganhos progressivos, que caminharam pelo menos até a Constituinte. No caso do CIMI, se transitou de uma assessoria sediada no Rio Grande do Sul para algo mais dinâmico que estava, conforme Guimarães, "no fogo cruzado da capital federal" e que vinha em uma crescente.[345] O debate começa nos projetos de emancipação e "fim da tutela, que desagua nos direitos indígenas – sem nenhuma limitação do direito de decidir sobre o próprio destino – com várias comitivas de indígenas indo para Brasília para uma mobilização mais ou menos constante. Algo inédito". Ele

[345] O principal assessor jurídico do CIMI nessa primeira etapa foi Júlio Gaiger (1950-1997), que havia dirigido a Associação Nacional de Apoio ao Índio em Porto Alegre, tornando-se presidente da FUNAI durante o Governo de FHC (1999-1997).

se recorda dos desafios logísticos e da complexidade daquilo: "dava tudo certo. Tinha um ou outro conflito interétnico, uma liderança estranhava a outra, mas tudo perfeitamente administrável (...) uma campanha vitoriosa".

Mas havia ainda o desafio de informar/divulgar para a sociedade nacional essas posições que estavam sendo asseguradas na lei, "mas que precisavam ir para a prática". Nesse ponto, Paulo rememora a dedicação de vários bispos, como dom Luciano Mendes de Almeida e Erwin Krautler, em participar de audiências com políticos, falar com jornalistas, combater difamações e criar uma esfera pública mais favorável aos indígenas. De tal modo que *staff* da CNBB lhe parece ter sido decisivo naquele momento, tanto na captação de recursos para custear os deslocamento e cara logística de manter lideranças indígenas em Brasília, quanto assegurando uma ampla repercussão para suas ações junto à comunidade católica internacional, especialmente a europeia. Por isso ele destaca, que mesmo sem haver "uma previsão estatutária no CIMI de que o presidente deva que ser um bispo (...) portanto qualquer um poderia ser", isso sempre ocorreu. Pois "passou-se a um entendimento – do meu ponto de vista corretíssimo – de que o presidente tem que ser um bispo, que o vice-presidente tem que ser um religioso e o secretário tem que ser um leigo". E acrescenta: "com o passar do tempo alguém questionava, mas isso deu certo! (...) eu sou um marxista, mas não discordo porque a força do CIMI vem dessa vinculação com a cúpula da Igreja, com a CNBB". Do seu ponto de vista, "os fatos demonstram isso".

Paulo conta que também foi se formando como indigenista, com várias entradas em área para acompanhar casos específicos. "Os índios ligavam: – Quero falar com o Dr. Paulinho; era doutor e esse diminutivo mesmo [*risos*]. E a gente ia. Mas tivemos que criar protocolos, porque a coisa ficou muito grande". Nesse sentido, ele estima que, por alto, chegou a haver "dez ou onze representações regionais com advogados". Rosane Lacerda veio "dessa base, começou como estagiária, depois veio atuar em Brasília" e acabou por substituir Paulo Guimarães como principal advogada, tendo inclusive se casado com Sallo Feitosa,[346] secretário do CIMI. Mas ele se lembra também de ir a assembleias de lideranças indígenas e a muitas atividades nas aldeias pra discutir o Estatuto dos Povos Indígenas, como alternativa ao antigo Estatuto do Índio; experiências de participação e diálogo que ele reputa como "muito enriquecedoras, no diálogo com as bases, com os bispos, com os políticos, em vários governos consecutivos".

[346] Para um panorama da trajetória de Saulo Feitosa ver sua entrevista para GOMES (*et al*.), 2020.

Já no final da entrevista, ele enveredou por uma análise do protagonismo indígena na atualidade – o primeiro, talvez o único, na sua opinião, a realmente colocar em xeque o governo Bolsonaro, através do Acampamento Terra Livre (ATL) e de outras marchas e eventos.[347] Chama a atenção, porém, sua observação de que, mesmo com o CIMI, essa relação nunca foi homogênea – "houve altos e baixos". Mencionei abril do ano 2000, durante as comemorações e ele rapidamente reagiu: "ali foi um complicador". Na ocasião, frente às festividades, no formato assumido pelo Governo Federal, houve protestos, dura repressão aos movimentos sociais organizados e cenas de violência generalizada. E recorre a uma análise do deputado Haroldo Lima (do PCdoB) para sintetizar o episódio: "isto que aconteceu foi a síntese do que é o país – o povo agredido pelas forças do Estado. Não podia haver uma comemoração mais verdadeira do que esse episódio". Ao que acrescenta: "tudo cheio de contradições (...) tenho a memória de que o Carlos Frederico Marés,[348] até pela história política dele, teve a coragem, o tirocínio de se posicionar a favor do acampamento. Na caminhada que resultou nas agressões, ele estava caminhando com os índios (...) ele era presidente da FUNAI no governo FHC, mas não estava nos palácios, nas comemorações".

Nesse sentido, embora tenham agregado especialização jurídica à atuação, talvez se possa dizer que os advogados que vêm atuando no indigenismo religioso brasileiro foram, sobretudo, defensores de uma causa, abraçada – por motivos que variam de acordo com as histórias pessoais – entre tantas outras possíveis, e tornadas, pelo menos em alguns casos, eixos articuladores das experiências e das identidades (não apenas profissionais) desses próprios sujeitos. A par do acaso que muitas vezes os trouxe ao contato com as "causas indígenas" houve uma escolha de permanecer atuando nessa área e de tornar-se, mais do que um consultor, um parceiro capaz de auxiliar na própria sistematização do campo. Em um momento no qual ainda praticamente inexistiam advogados indígenas, os advogados do indigenismo foram, assim, essenciais e sua marca está expressa em todo o

[347] O Acampamento Terra Livre (ATL) completa em 2024 duas décadas. De acordo com o que consta no site da APIB, é "a maior Assembleia dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil, [e] acontece desde 2004, por regra todo mês abril e em Brasília (DF), e excepcionalmente em outro mês e outra unidade da Federação, a depender da análise conjuntura nacional e da situação dos direitos indígenas e das deliberações dos dirigentes e das organizações de base do movimento indígena". Outras importantes mobilizações vieram na sequência, como a Marcha das Mulheres Indígenas, que ocorre desde 2019. Uma leitura ampla das mobilizações pode ser encontrada em https://apiboficial.org. Acesso em 11 de janeiro de 2024.

[348] Advogado e jurista brasileiro (1946-). Um dos articuladores do ISA e presidente da FUNAI entre 1999 e 2000.

debate sobre os direitos indígenas plasmado na Constituição,[349] tal como a de vários outros setores da sociedade civil envolvidos com essa questão.

3.2.4. Parceiros laicos

Nesses mais de cinquenta anos, os parceiros laicos do indigenismo religioso foram muitos, o que ampliava sobremaneira o leque de possíveis entrevistados. De uma lista ampla, elaborada no início da pesquisa, vários não responderam aos meus contatos ou deixaram de retornar após as conversas iniciais. À época me chamou a atenção a resposta de Fany Ricardo, do ISA, dizendo que não havia nenhuma contribuição a dar ao trabalho, uma vez que o tipo de trabalho que realizavam não era religioso. Outros, no entanto, embora não se identifiquem como quadros de nenhum órgão ligado às Igrejas, aceitaram falar a partir de seus pontos de vista. Optei, por isso, em classificá-los como laicos (e não leigos) para ressaltar o distanciamento, não apenas em relação ao aparato eclesiástico, mas também a qualquer questão de fé ou de credo. Duas narrativas foram muito importantes nesse sentido, a começar por Paulo Maldos, a quem cheguei a partir da pesquisa de arquivo. No momento das comemorações do *Brasil 500 anos* ele era o secretário executivo do CIMI. Esteve por isso diretamente implicado: emitiu nota e escreveu sobre o ocorrido, foi citado nas duras críticas do movimento indígena à posição do Conselho Indigenista Missionário na época. Daí a importância de suas memórias.

Conforme me narrou, seu envolvimento com a "questão indígena" começa "muito antes e vai para depois do CIMI". Natural de São José dos Campos (SP), ele conta que tinha um vizinho que ia com certa frequência ao Xingu. De lá trazia objetos e slides, que ele conheceu frequentando a sua casa. "Depois descobri que ele acompanhava a Carmem Junqueira, na década de 1960". Aos 18 anos, "tinha passado na faculdade – Psicologia na PUC-SP – e ganhei uma viagem para os Estados Unidos". Lá visita, em janeiro 1972, a casa de um estudante de antropologia em Harvard. "Ele tinha em casa uma cabeça encolhida de gente e muitos conhecimentos sobre o que estava acontecendo no Brasil com os índios (...), mais do que eu que estava aqui". Ao retornar, assume a incumbência de recortar dos jornais as notícias para enviar ao jovem antropólogo norte-americano. "Só recortava e enviava, sem escrever nada (...) principalmente do *Estadão*, que era o que o meu

[349] Ou até mesmo em todo o debate sobre direitos indígenas pós-Constituição de 1988, como bem indicam os textos reunidos por Manuela Carneiro da Cunha e Samuel Barbosa, na coletânea *Direitos dos Povos Indígenas em disputa* (2018).

pai assinava". Através da imprensa ficou conhecendo dom Pedro Casaldáliga – a quem passou a admirar pelo protagonismo. E se recorda de tê-lo visto já no primeiro ano da faculdade – "a PUC era progressista e teve uma reunião de bispos – todos com uma ficha sujíssima com a ditadura" – em uma noite de debates com os estudantes, realizada "no TUCA,[350] uma catarse". Entre os presentes, a sua memória retoma alguns nomes importantes: "dom Tomás Balduíno, dom Estevão [Cardoso Avelar], dom Pedro [Casaldáliga], dom José Maria Pires, dom Cândido Padim, que era especialista em Lei de Segurança Nacional, dom [Antonio] Fragoso (...) era denúncia, denúncia, denúncia". A partir do envolvimento com o movimento estudantil se aproximou de assessores de dom Pedro – que era bispo em São Félix do Araguaia, mas "vinha sempre a São Paulo" – através dos quais foi se aproximando mais da "questão indígena".

Envolveu-se com Pastoral Operária e outros movimentos urbanos. E logo depois de formado foi trabalhar com dom José Maria Pires,[351] na Paraíba. Retornando a São Paulo, passou a atuar no Instituto *Sedes Sapientiae*,[352] "montando os CEPIS, que eram os centros de educação popular (...) a gente fazia uma assessoria a grupos e pastorais que estavam emergindo – formação política, análise de conjuntura e coisas do tipo". O que lhe permitiu começar a viajar o Brasil inteiro. "Meus parceiros lá eram o Paulo Vannuchi (depois ministro no governo Lula) e Pedro Pontual, que teve uma trajetória muito paralela a minha". Em 1979, torna-se diretor de *Sedes* – que, segundo ele se lembra, "tinha uma estrutura muito parecida com a do CEDI. Era um órgão criado por religiosas – as Cônegas de Santo Agostinho – muito ligadas à defesa dos direitos humanos e dos presos políticos. "Por isso a diretoria tinha três leigos, mais técnicos, e três freiras". Outro nome que ele

[350] Inaugurado em 1965, o TUCA tornou-se um importante símbolo da luta contra a ditadura. A primeira peça encenada nesse palco foi *Morte e Vida Severina*, poema de João Cabral de Melo Neto musicado por Chico Buarque. O teatro atravessou os anos de repressão como um dos mais significativos espaços de reunião de jovens e intelectuais para debates de temas políticos, sociais e culturais – muitos deles censurados pelos governos militares, até que em 1984 foi incendiado, só retornando plenamente à atividade em 2003, após tombamento como patrimônio histórico da cidade de São Paulo e posterior restauração.

[351] Dom José Maria Pires (1919-2017) foi bispo de Araçuaí, no norte de Minas Gerais, e arcebispo de Paraíba. Negro, destacou-se por sua militância em prol dos setores mais empobrecidos da população e por uma denúncia contundente da miséria, da exploração e do racismo. Parte significativa de seus escritos, além de um apanhado biográfico, estão em PASSOS, 2011.

[352] O Instituto *Sedes Sapientiae* nasceu em 1975, por iniciativa de Madre Cristina Sodré Dória (1916-1997) de "criar um espaço de encontro entre pensamento, atuação e trabalho junto à sociedade, comprometido com a defesa dos direitos humanos e da liberdade de expressão". Tornou-se, ao longo das últimas décadas, um importante ponto de apoio e interlocutor dos movimentos sociais e também um centro de excelência no debate de temas inovadores e polêmicos nas áreas da saúde mental e da educação.

destaca desse contexto é o de Luiz Eduardo Greenhalgh.[353] "Nós construímos um prédio novo, em Perdizes, uma estrutura grande. No primeiro andar ficavam escritórios. No terceiro e quarto andares, as salas dos cursos de psicologia que a gente oferecia". Uma época de muita efervescência. Em suas palavras:

> que nem leite na panela, fervendo devagarinho (...) e a gente metido em tudo, de comissão de fábrica a luta pela terra, da Amazônia ao Nordeste, ao sul. Tínhamos muitos contatos. Minha casa a essa altura já era uma espécie de embaixada pra todo mundo que vinha para São Paulo. O pessoal ficava hospedado lá...

E o *Sedes* era esse espaço onde todo mundo passou a se conhecer. "O MST estava começando, o pessoal do movimento indígena estruturando a UNI (...) então ali eu conheci o João Pedro Stédile, o Ailton Krenak, o Álvaro Tucano". Segundo sua narrativa "eles precisavam de visibilidade, de incidência política, de contatos políticos e para isso careciam de uma base em São Paulo" – que na época era tão importante quanto Brasília. "Fui oferecendo salas do segundo andar, de graça, pra todo mundo. De modo que os primeiros escritórios de todo esse pessoal foi ali: CPT, MST, UNI (...) e todo mundo foi se aproximando". Ele se recorda de ter se deslocado para um evento importante em Itacoatiara, no Amazonas, e também de ter conhecido ali o Chico Mendes: "ele estava lá, na dele, aí me apresentaram: 'esse rapaz veio do Acre, tem uma proposta de aliança dos seringueiros com índios'... Impressionante"! Muitos encontros segundo Maldos extrapolavam o lugar de trabalho. As conversas continuavam na sua residência. "A gente fazia muita análise de conjuntura. Às vezes ficávamos lá, varando a noite".

Ainda como assessor dos CEPIS passou a atuar no CIMI, "na época do Antonio Brand. Éramos amigos e eu admirava muito o pessoal, tinha uma identidade com a luta nos grotões do Brasil, com a radicalidade do compromisso". Assim, foi se envolvendo cada vez mais, prestando depois assessoria para os regionais, segundo destaca, sempre no

[353] Advogado e político brasileiro. Formado pela Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo em 1973, atua como advogado de causas humanitárias e tem sua biografia associada à defesa de presos políticos durante a ditadura civil-militar brasileira, envolvendo-se no caso de diversas lideranças sindicais e políticas. Neste período também advogou para importantes jornais alternativos de resistência. Como militante de direitos humanos colaborou com diversas mobilizações da sociedade civil em oposição ao regime, dentre elas a fundação do Comitê Brasileiro pela Anistia (1976), do Comitê Brasileiro de Solidariedade aos Povos da América Latina (1980) e a coordenação do projeto *Brasil Nunca Mais* (1979-85). Foi membro fundador do PT e exerceu carreira política como deputado federal e vice-prefeito de São Paulo no governo de Luiza Erundina (1989-1993). No congresso, participou da Comissão de Direitos Humanos e Minorias (CDHM) e da Comissão de Constituição e Justiça e de Cidadania (CCJC).

"planejamento de trabalho e análise de conjuntura". De alguns anos antes, ele se recorda também de um outro ato no TUCA, para discutir os "decretos de emancipação dos índios". Ficou na memória uma fala importante de Daniel Cabixi, de que tal emancipação era, na realidade, para a liberação das terras para empresas e pra que se pudesse prender as lideranças indígenas (...) uma liderança presa quebra a espinha dorsal do movimento". Isso era importante naquela hora em que os coletivos estavam "ganhando clareza das lutas, também das armadilhas". Em 1992 veio o convite para trabalhar direto na secretaria do CIMI. Casado com a Marta Azevedo[354] – "antropóloga, que assim que se formou foi morar com os Guarani-Kaiowá, aprendeu a língua, chegou a ser iniciada por eles" – os dois foram para Brasília: ela mais ativa no setor de documentação e ele "meio a disposição para ajudar os movimentos emergentes. Estavam surgindo vários, por rio, estado, região, povos em processos de reconstrução étnica, se reconhecendo".

Dos vários encontros dos quais participou ele destaca uma reunião grande, no ano de 1986, em Itacoatiara[355] e, em 1989, a assembleia de fundação da COIAB, da qual acabou "virando um assessor regular. Mas não tinha estrutura, projeto, não tinha nada. Era reunião nos porões lá em Manaus ou na casa da maromba, quando tinha dinheiro para pagar alguma coisa". O movimento estava se organizando em torno dessa proposta mais horizontal. "Começou a rolar essa coisa de organizações regionais". A UNI, estava se distanciando da base para "um tipo de articulação meio superestrutural (...) algo importante, mas meio sem organicidade com a base, com os que a gente assessorava. Daí começou a rolar outra discussão: que nome dar a isso?" Algo que, para ele permanece central até hoje. Um questionamento sobre "formas de organização que fossem mais coerentes com as visões políticas dos indígenas, que nunca foram muito compatíveis com esse modelinho:

[354] Para um panorama da formação e da atuação de Marta Azevedo – "em trânsito, nem sempre harmonioso, entre o indigenismo, a antropologia e a demografia" – ver a entrevista publicada na *Pesquisa FAPESP*. Marta Maria Azevedo: Em defesa dos povos originários. Disponível em https://revistapesquisa.fapesp.br/marta-maria-azevedo-em-defesa-dos-povos-originarios. Acesso em 25 de fevereiro de 2024.

[355] A reunião a que ele se refere é, muito provavelmente, um Curso Informativo de Líderes Indígenas, realizado entre os dias 03 e 12 de julho de 1986. De acordo com uma matéria do jornal *A Notícia* (13 de julho), de Manaus, que consta na hemeroteca digital do CIMI, o evento cerca de "30 representantes indígenas" e ocorreu nas dependência do Centro de Treinamento da Prelazia de Itacoatiara. Lá ficou acertado que representantes do Acre, Amazonas e Roraima (respectivamente "Biraci Brasil – da tribo Yauanawá, Davi Yanomami e Álvaro-Tukano") iriam disputar vagas para constituintes pelo Partido dos Trabalhadores. Segundo a reportagem Ailton Krenak afirmou na ocasião que o objetivo era "levar para Constituinte aqueles que realmente estão ligados à questão, ao contrário de nomes comprometidos com proprietários". Disponível em http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=recortesjornais&pagfis=6022. Acesso em 10 de novembro de 2023.

presidente, vice, tesoureiro, assembleia, conselho fiscal. Isso não existe na cultura dos povos indígenas (...) até para evitar concentração de poder, de dinheiro, de contato, de visibilidade, no trato com as universidades, ONGs, com quem apoia financeiramente". Ele reconhece que o CIMI ajudou muito nisso, organizando assembleias "a pedido deles [os indígenas]. Eventos que debateram desde os diferentes projetos sobre o estatuto dos Povos Indígenas até as questões mais dos anos 1990. "Uma alternativa que foi surgindo foi a ideia, a palavra articulação, ao invés de união que era nome mais de branco (como União Nacional dos Estudantes)". Daí surgiu, ao longo do tempo, "a CAPOIB, que era Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil (...) uma sutileza importante, pois tinha povos e organizações, tentava combinar vários tipos de atuação, de forma mais horizontal". Isso, depois, "desaguou em tudo o que vivemos em 2000, porque a gente começou a planejar alguns anos antes a contra-comemoração dos 500 anos.

O lema das mobilizações populares se valia da expressão bastante conhecida: "outros quinhentos" para brincar com o *slogan* oficial das comemorações: *Brasil 500 anos*. "Nossa palavra de ordem ficou: *Brasil, outros 500*", recorda.[356] Uma proposta de interlocução de muitos movimentos sociais, todos discutindo o que foi a colonização e os desafios desse processo. Como as festividades seriam em Porto Seguro (BA),

> o CIMI alugou uma casa em Cabrália, acho que uns 9 meses antes. Foi todo um processo preparatório, surpreendente. Só indígenas foram 3600 pessoas, de 180 povos. Só os índios. Movimento social, tinha um acampamento próximo, que era dos quilombolas, do Movimento Negro e também outros movimentos sociais. Tinha mais de 10 mil pessoas. Algo fantástico. Estava organizado para serem três dias: o primeiro ia discutir a colonização; o segundo dia aquele momento, os impactos e desafios; e o terceiro ia debater o futuro, pensar o futuro. Governo Fernando Henrique né (...) detectou uma ameaça às comemorações oficiais, que seriam junto ao presidente de Portugal e mandou a polícia descer o cacete em todo mundo (...). Foi um dia muito simbólico, o 22 de abril, pra gente entender o que é o Brasil: índio deitado na estrada pisado por tropa da PM [Polícia Militar], bomba de gás, estudante preso, quilombola arrastado pelos cabelos. Um dia de pavor, pânico e violência (...) isso aju-

[356] Dois materiais publicados à época levam essa título. Ver KOCK, 1999 e CIMI, 2001. Eduardo Hoornaert e Benedito Prezia também publicaram com a mesma abordagem um livro paradidático intitulado *Brasil indígena*: *500 anos de resistência* (São Paulo: FTD, 2000), cuja parte final é "construindo os outros 500 anos" (p. 206-229). Grifo meu.

> dou a derrocar o FHC depois, pegou mal para burro. Eu tenho um texto sobre isso, onde eu conto tudo.[357]

No texto mencionado e na entrevista, Maldos conta basicamente a mesma versão: houve uma articulação para minar as manifestações, com a proposta de que o presidente da República almoçasse com 22 lideranças indígenas, simbolicamente, no dia 22 de abril. Políticos e pessoas do governo chegaram a levar lideranças a Brasília para selar esse acordo em um espaço oficial, o que acabou gerando muitas tensões internas e acusações recíprocas, de ambos os lados.

Paulo fala em "cooptação explícita" e em ameaças de setores que queriam esvaziar a programação previamente acordada de debates e manifestações. Dessa forma, o resultado foi também ambíguo, com setores do movimento indígena acusando o CIMI de querer ser um novo órgão tutor[358] e outros, em contrapartida, celebrando a dignidade dos que não se deixaram levar pelo aceno conservador do Estado. Até mesmo a violência ficou na conta de ambos.[359] Depois de todo o ocorrido e do debate resultante, as relações ficaram um pouco estremecidas. Maldos voltou a São Paulo, para atuar novamente nos CEPIS (de

---

[357] MALDOS, Paulo. *As muitas faces de uma guerra* [panfleto impresso, 22p.]. Arquivo do CIMI, Brasília. Para uma versão mais conciliatória, mas que ainda assim indica os processos que antecederam e os acontecimentos que marcaram a Marcha, ver CIMI, 2000.

[358] Vinte e cinco lideranças de diferentes organizações indígenas publicaram, em 17 de maio de 2000, um dura resposta ao libelo de Maldos, com críticas ao CIMI, acusado inclusive de querer "controlar, dominar e detonar os povos indígenas" para respaldar seu poder e prestígio político. Um trecho é especialmente significativo: Desde os preparativos, as organizações indígenas não queriam apenas manifestar-se contra as comemorações, mas também queriam aproveitar o momento histórico para alavancar conquistas políticas em relação aos direitos indígenas. Parece ainda não ter sido compreendido pelo CIMI a estratégia dos povos da Amazônia, que há muito tempo ultrapassou os frágeis limites da denúncia ou da contestação, prática habitual do CIMI que optou historicamente por uma bandeira de luta que não incorpora a participação, a mudança a partir da própria vivência, ou pelo menos não a deseja pata os povos indígenas". In: *As faces escuras do indigenismo missionário* – com as modernas formas de dominação colonial [documento, cópia xerox]. Acervo digital do ISA.

[359] Reportagem especial do *Le Monde Diplomatique Brasil* relembra, 20 anos depois a péssima repercussão que todo o episódio teve na imprensa nacional e internacional, com uma espécie de "antidever de memória". Disponível em https://diplomatique.org.br/brasil-outros-500-a-marcha-dos-2000-vinte-anos-depois/. Acesso em 20 de novembro de 2023. O mesmo tom marca o poema da então senadora acreana, Marina Silva, que encerra o livro *Marcha e Conferência Indígena* (CIMI, 2000, p. 133): "Não foi na estampa do muro| Do grafiteiro imaturo| Que se anunciou a farsa.| E sim nas bombas de gás| Jogadas sobre nós| Bem desenhada em fumaça.| Não foi da oposição| Em tom solene de banda| De quem se ouviu a denúncia.| E sim lá dos povoados| Estradas, becos, mercados| Onde o grito engasgado| Não ecoou a pronúncia.| Não foi do dono do engenho| O ferrão que marcou o solo| Para provar quem era o senhor.| E sim do tal sociólogo| Que por razões inconfessas| Esqueceu do que falou.| Que bom que veio tudo a furo| Os cinco séculos de apuros| E de muito desamor...| por tudo o que era índio| por tudo que era negro| por tudo que era povo| por tudo que era jovem| por tudo que era belo| por tudo que era sincero.| Nodoando nossas esperanças| E a busca de um novo tempo| De que a nossa história| Construísse outros quinhentos."

2001 a 2005), embora tenha continuado como assessor nas articulações em torno da homologação da TI Raposa Serra do Sol. "Era um embate central, estratégico (...) e eu acompanhava os representantes que vinham a Brasília fazer o chamado *lobby* do bem", no contato com o Palácio do Planalto, no Governo Lula.

Daí se desdobra um novo momento em sua biografia. Do reencontro com vários antigos companheiros de militância, "lá de atrás, como Cezar Alvarez e Gilberto de Carvalho", resulta em um convite para compor o gabinete do presidente Lula, na função de articulador junto aos povos indígenas. Ele conta que nunca foi filiado ao PT, mas que sempre esteve próximo, inclusive em projetos do Instituto Cajamar,[360] que foi um "grande centro de formação política no processo de redemocratização". Já existia então a APIB, da qual ele se torna um interlocutor no momento de consolidação da SESAI e nas discussões sobre educação indígena. E Maldos permanece no Governo Dilma, no qual destaca duas ocasiões marcantes, em que sua mediação foi importante: o sequestro dos funcionários da FUNAI pelos Kaiabi, em 2011, e, depois, a desintrusão da terra Maraiwatsede, dos Xavante – "duas operações grandes, que implicaram mobilizações do Ministério da Defesa e de outros órgãos públicos". Também se lembra dos órgãos de inteligência da Polícia Federal na época interceptarem "um plano para assassinar o [dom Pedro] Casaldáliga (...) que já era emérito, estava com Parkinson avançadíssimo e nem saia mais de casa. Mas ele representava muita coisa (...) tivemos que levá-lo para longe do Araguaia, para tirar ele do foco".

A entrevista terminou com uma análise sobre os diferentes contextos da FUNAI e do indigenismo oficial. De forma muito semelhante aos demais entrevistados – de modo especial Egon Heck e Paulo Guimarães – ele a vê como um órgão cuja principal incumbência acabou sendo, mesmo nos governos do PT, "aplainar o terreno junto aos indígenas para a implantação dos grandes projetos", das hidrelétricas, em especial. "Eu cheguei a

[360] De acordo com a página oficial da Fundação Perseu Abramo, o Instituto Cajamar foi criado por iniciativa de dirigentes do Partido dos Trabalhadores, como um centro de formação política, uma "universidade dos trabalhadores". Como é comum em instituições deste tipo, havia um grande conselho e uma direção executiva. O presidente do Conselho era Paulo Freire. A diretoria executiva era composta por (cito de memória) Wladimir Pomar, Osvaldo Bargas, Wilson Santarosa, Wander Bueno Prado e Aloizio Mercadante. Outros se sucederam. O INCA começou a funcionar em 1987, oferecendo cursos de "formação de formadores" e de "monitores", cursos de "formação política geral", promovendo seminários e realizando publicações. Além de sediar atividades promovidas por outras instituições, como a CUT e o PT. Milhares de militantes passaram pelo Instituto ao longo de muitos anos. Disponível em https://pagina13.org.br/vida-longa-ao-instituto-cajamar/. Acesso em 20 de novembro de 2023.

organizar uma grande reunião sobre Belo Monte, do Lula com tudo quanto é ministro que tinha a ver com a construção e com movimentos sociais, Ministério Público, representantes das universidades". Como secretário especial do Gabinete, Maldos salienta que "podia falar à vontade, levantar críticas", mas, também pontua, em sentido contrário:

> a gente vê os limites do Estado para dialogar com os movimentos, principalmente a falta de conhecimento. No caso dos indígenas isso é gritante (...) uma dificuldade muito grande de fazer planejamento e implementar uma visão de desenvolvimento levando em conta, como se deve, o que são esses povos e seus territórios (...). Eu lembro de ocasiões de a gente levantar questões e uma pessoa do jurídico que sempre dizia – 'para o desenvolvimento, alguém tem de pagar o preço' e da gente objetar que na visão desses agentes de Estado – pessoal de carreira, que independe de governo – são sempre os mesmos que pagam essa conta: povos indígenas, quilombolas e outras comunidades tradicionais.

E arremata: "o Estado ainda precisa aprender a escutar".

Meu outro entrevistado foi Marcio Santilli, a quem cheguei logo depois de uma visita à sede do ISA, em São Paulo, na qual me foi recomendada a leitura do seu livro *Subvertendo a gramática* (2019), àquela altura recém-publicado. De acordo com o que se recorda, ele absorveu, ainda muito jovem, as influências de um primo-irmão que foi médico da FUNAI e com quem depois chegou a atuar no Comissão Pró-Índio de São Paulo. Mas sua aproximação com o indigenismo se consolida de 1983 a 1986, quando foi Deputado Federal pelo Movimento Democrático Brasileiro (MDB), no mesmo mandato em que foi eleito Mário Juruna – "em função de cuja presença na Câmara, e só naquela legislatura, havia sido criada uma Comissão do Índio" (que ele integrou) – e de quem ficou bastante próximo. Ao final do mandato nenhum dos dois se reelegeu. Mas havia uma campanha da UNI chamada "Povos Indígenas no futuro do Brasil" (da qual participavam CIMI, CEDI, ANAIs, CPIs, ABA, entre outras) e a qual ele se integrou como assessor, ao longo de todo o processo da Constituinte. "A gente achava que ia ser mais rápido, mas demorou dois anos", recorda. Do mesmo jeito que que se lembra do Governo Sarney ainda como um desdobramento da ditadura, com forte influência dos militares, via, por exemplo, o projeto Calha Norte. "No pós-constituinte era preciso internalizar o espírito da Constituição nas instituições e políticas públicas. E isso não era fácil" assevera. Atuou um pouco com esse intuito no Núcleo de Direitos Indígenas, como secretário executivo entre finais dos anos 1980 e início da década seguinte. Do NDI saiu uma parte do que seria o ISA,

que reunia também "um pedaço do CEDI e gente vinda do SOS Mata Atlântica. No Governo de FHC tornou-se presidente da FUNAI.

A essa concisa apresentação de sua trajetória mencionei dois pontos que me chamaram a atenção no seu verbete que consta do *dicionário histórico biográfico*.[361] Conforme assinalei na conversa, esse tipo de texto costuma ser muito objetivo e me estranhou que, nesse caso, houvesse um veio excessivamente crítico, uma vez que se apontava, por um lado sua ação em defesa dos direitos indígenas, mas que também se assinalava que ele havia defendido o uso de terras indígenas para fins comerciais e defendido o "direito ao contraditório" nos processos de demarcação de Terras Indígenas. A partir dessas informações, ele passou a contextualizar que, na sua opinião, esse debate era ainda "fruto de uma visão tutelar" muito forte.

> Então qualquer relação maior dos índios com o mercado, de modo geral, é pouco recomendada, embora isso tenha se dado de algum modo desde os idos do Pau-Brasil na costa brasileira, né! Esse desejável e indesejável, portanto, precisa ser questionado... desejável e indesejável para quem? De modo que isso é fruto de uma lógica tutelar, cheia de contradições, o que até faz sentido, em um lugar onde os índios são zero virgula alguma coisa por cento da população. Mas o fato é que a defesa dos direitos dos índios sobre a exploração de seus territórios era uma coisa que pegava forte e que ensejava questões diferentes (...) para alguns, isso era como uma corrupção. É evidente que esse tipo de atividade acaba introduzindo mudanças mais ou menos irreversíveis nas formas de ser e de viver desses povos, que aliás nunca foram estanques. E que relações de troca e de comércio sempre tinham existido entre os povos. Então a questão era como assegurar aos indígenas esse pleno usufruto (...). Enfim, não foi na condição de presidente da FUNAI, mas na condição de observador que eu entrei nesse debate, em que eu penso que a gente tem que viabilizar a inserção dos povos indígenas nas relações internas da sociedade, inclusive nas relações comerciais, de uma forma que não seja dentro da lógica que prevaleceu historicamente – a da formação de miseráveis – mas de protagonistas dos seus direitos territoriais, dos recursos naturais em seus territórios, avaliando em cada caso, em cada situação concreta, a depender do nível de relação e contato que cada povo tem em diferentes contexto...

Já a questão do contraditório, foi, segundo Santilli, "um bode monumental", porque "o instrumento utilizado para deflagrar as demarcações no governo Fernando Collor era

[361] Projeto da Fundação Getúlio Vargas, disponível em https://www18.fgv.br/CPDOC/acervo/dicionarios/verbete-biografico/santilli-marcio. Acesso em 28 de agosto de 2023.

o Decreto 22/91,[362] editado sob influência do Jarbas Passarinho,[363] que substituiu o Bernardo Cabral[364] (...). A gente estava na véspera da ECO-92 e esse movimento sugeria que o governo estava alinhado com uma agenda mais contemporânea". Importante destacar que se tratava de um governo neoliberal, cuja agenda incluía abrir o mercado brasileiro ao comércio exterior, mas que tinha também intenções de dar ares mais "humanitários para a questão indígena". Nas palavras de Santilli, "a abertura democrática para o indigenismo começa no segundo ano do Collor, com demarcações, e, também, com as consequentes reações no momento seguinte.

Quando o presidente Fernando Collor começa a cair, essa política se retrai". E, na sequência, quem assume, como Ministro da Justiça do FHC, é o Nelson Jobim, "que já assume defendendo essa tese jurídica do contraditório", atendendo aos interesses de grandes proprietários de terra, bastante representados (inclusive numericamente) no Congresso Nacional. Na avaliação do entrevistado, a questão

> se sustentava juridicamente. Então havia riscos reais de retrocesso, inclusive aplicado sobretudo ao que já se tinha demarcado. Mais ou menos duzentas demarcações. Se não forem isso são centro e tantas demarcações. Se o Supremo [Tribunal Federal] vem e anula, pronto! A gente voltaria ao patamar anterior. E aí (...) em numa reunião biruta, histórica, em que o Fernando Henrique botou todo mundo na mesa, nós e o Jobim, eu acabei virando presidente da FUNAI, no meio desse 'sururu'. Porém numa posição em que o FHC acatou a proposta do Jobim de que tinha que ser editado um novo decreto para substituir o anterior,[365] abrindo um prazo para contestações (...). Mas rolou um acordo: de que o presidente homologaria tudo o que tinha sido demarcado, que o decreto teria um dispositivo retroativo, mas que a presidência não acei-

[362] Decreto nº 22, de 4 de fevereiro de 1991. Dispõe sobre o processo administrativo de demarcação das terras indígenas e dá outras providências. Disponível em https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/d0022.htm. Consulta em 23 de outubro de 2023.

[363] Militar e político brasileiro (1920-2016). Foi governador do Estado do Pará, ministro do Trabalho, da Educação, da Previdência Social e da Justiça, além de presidente do Senado Federal. Claramente identificado com a ditadura, foi um dos signatários do AI-5. Manteve, porém, forte influência em todo o processo de redemocratização, tendo composto o governo Fernando Collor, na pasta da Justiça, entre 1990 e 1992.

[364] Professor, advogado, psicólogo e político brasileiro (1932-) Foi deputado estadual, deputado federal e senador da República pelo Amazonas. Ocupou os cargos de ministro da Justiça e da Agricultura durante o governo Fernando Collor, além de secretário do Interior e do Gabinete Civil durante os governos estaduais de Plínio Coelho e Gilberto Mestrinho. Filiado ao MDB manteve estreitas relações com os grandes proprietários de terra, trabalhando fortemente contra os direitos indígenas no processo de redemocratização e nos governos que se seguiram. Passou depois por diversos outros partidos políticos.

[365] Decreto nº 1.775, de 8 de janeiro de 1996. Dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas e dá outras providências. Disponível em https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d1775.htm. Acesso em 24 de novembro de 2023.

> taria rever nenhum processo e que a partir daí haveria o prazo para o contraditório. [Então] não é que a gente morria de amores pela ideia, mas teve um acordo e, de certa forma, minha presença na FUNAI era uma forma de manter esse acordo. E assim foi.

Logo depois, Santilli deixa a FUNAI e Julio Gaiger, que conforme ele conta, era o nome preferido do Nelson Jobim, assume – "o Julio era gaúcho e eles tinham as relações deles, acumuladas, de fronteira. Também tinha uma trajetória que passava pelo CIMI" e isso ajudava. Mas "o Julio perdeu a vida prematuramente e depois as coisas se arranjaram".

Apontei mais uma vez, também para esse interlocutor, as dificuldades de reformar a FUNAI e sobre o seu paulatino esvaziamento – questões que perpassaram outras falas e que também estão na literatura especializada. Ele aproveitou para reiterar seu ponto de vista contrário à lógica tutelar, "porque ela é perversa e pode ser usada de formas diferentes, tanto por excelentes funcionários empenhados em proteger os índios", como por quem "estava a fim de sacanear". De acordo com o seu ponto de vista, o "conjunto do Estado brasileiro é que tinha que assumir suas responsabilidades pela efetivação dos direitos indígenas (...) e isso não estava dado naquele momento – não era nada óbvio – quando a FUNAI ainda monopolizava as políticas de Estado para os indígenas". Uma exceção assinalada mais de uma vez em nossa conversa sempre foram os militares – que mantiveram "sua política, sua presença, antes e depois da ditadura, no trato com os indígenas. E mudar isso deu muito trabalho, foi um esforço convencer o FHC e o José Serra disso, já no segundo governo".

Mas ele avalia a experiência [da descentralização administrativa e dos recursos] como um sucesso, pelo crescimento do orçamento e pelo "salto de qualidade na saúde indígena, por exemplo. "Só o orçamento da FUNASA para saúde indígena em 2000 já era maior que todo o recurso da FUNAI. Depois veio o Ministério do Meio Ambiente, através do PPTAL, dos projetos de desenvolvimento comunitário e outras coisas...". Além do Ministério da Educação, que assumiu a partir de uma perspectiva regionalizada a questão da educação escolar indígena, que "também teve um salto considerável". Já a FUNAI ficou meio pra trás; segundo Santilli com

> uma parte de inconformismo por esse processo, dentro de uma lógica tutelar mais radical, mas em parte também procurando um novo papel nesse novo contexto, de facilitadora da informação, da inserção das outras agências do Estado; ou de alguma maneira tentar dar um mínimo

> de coordenação a essas ações, já que ela tem historicamente uma presença direta maior em grande parte dos territórios. Um movimento inexorável que precisa se aprofundar (...) até chegar hoje, quando veio o Bolsonaro e essa zona que está aí. Porque agora descompensou! Acho que o poder disruptivo desse último mandado presidencial não é desprezível. E a militarização que traz é lamentável, é o retorno a um paradigma anterior, que a gente tinha antes de 1988.

Menciono, por fim, o ataque do governo às ONGs, em uma retórica igualmente inspirada nos governos miliares e ele circunstancia o trabalho do ISA hoje, com uma organização que, apesar de todos os ataques, tem crescido no orçamento e também nas mobilizações horizontais, no envolvimento da sociedade civil, na busca por novos financiadores e apoiadores, inclusive a própria sociedade civil. Um movimento que tem como efeito uma maior capacidade de "apoiar as mobilizações e de desenvolver estruturas de comunicação para conversar melhor com a sociedade", com investimentos em redes de mobilização que "funcionam em uma lógica mais contemporânea". Mais especificamente sobre o "campo do indigenismo não-governamental", ele menciona as muitas trocas recíprocas e colaborações entre diferentes entidades. Destaca que a "importância do CIMI era enorme. Sempre foi. Porque na ditadura a sociedade civil tinha sido trucidada e a Igreja, bem ou mal, era um espaço de resistência ao regime militar. E no indigenismo também. Não apenas, mas também".

Mas se recorda que sempre teve proximidade maior com o CEDI, que foi uma "organização bem interessante, cujo polo hegemônico era de membros das Igrejas evangélicas tradicionais, progressista, via de regra, pessoas dissidentes de suas igrejas", mas que transitavam no meio evangélico não-pentecostal. Ele chegou a ser da diretoria, do conselho fiscal do CEDI e se lembra bem da condução de Paulo Ayres Matos, bispo negro, anglicano, "muito hábil e bem-visto na época". Mas "tinha presbiteriano, calvinista e católicos, alguns poucos, com presença mais simbólica". Destaca ainda a importância dos trabalhos realizados nesse contexto, como a publicação de boletins, suplementos, dos primeiros levantamentos sobre povos indígenas no Brasil. "Uma presença importante desde 1974 até início dos anos 1990, quando o CEDI tomou a decisão de se auto-extinguir", gerando, a partir dos programas, novas ONGs. De onde saiu o ISA, como fruto também da "aproximação entre esse indigenismo e o movimento ambientalista, de um processo que antecedeu e sucedeu à Rio-92".

Santilli menciona, nesse sentido, tensões e polêmica de bastidores que marcaram alguns momentos, como nos debates sobre o Estatuto dos Povos Indígenas e na constituinte, em torno de discordâncias sobre a proposição de emendas populares ou até mesmo de questões mais conceituais – como a ideia de "nações indígenas que o CIMI resolveu abraçar a certa altura". Também aponta para CPI decorrente dos ataques do *Estadão* como um divisor de águas (...) e depois foi um parto danado pra gente recuperar o fio da meada (...). Mas no pós-Constituinte, o reencontro, a recuperação foi mais fraternal. Nesse ponto, narra uma dessas histórias que dificilmente são escritas e que apenas a oralidade permite recuperar. Ao falar da CPI, ele menciona novamente a figura de Jarbas Passarinho, "como uma figura que compunha a CPI, do lado contrário ao CIMI, e que era uma figura que a gente detestava porque tinha sido ministro da ditadura e tal". Mas, segundo conta, um dia

> me liga o dom Erwin [Krautler], que era presidente do CIMI, bispo de Altamira. Um cara super gente-fina, com quem a gente já tinha feito muitas outras coisas, e me conta a seguinte história: – 'Olha Marcio, é o seguinte: faleceu a dona Ruth, a esposa do Jarbas Passarinho, que era lá do Pará... – Dom Erwin também, que era bispo de Altamira – E eu que rezei a missa de sétimo dia, em homenagem a dona Ruth, a alma dela'. E o Jarbas Passarinho teria ficado muito emocionado, grato ao dom Erwin por esse momento, pelas coisas que o bispo teria dito nessa missa, que agora eu não lembro se era de corpo presente ou de sétimo dia. E que ao final da cerimônia, tinha procurado o dom Erwin para dizer que estava a disposição para ajudar a resgatar o texto sobre os indígenas na Constituinte que havia sido barbarizado pelo Bernardo Cabral, como relator. E me pedindo pra ir lá falar com ele [*risos*], com o Passarinho [*risos*]. É engraçado... me dizendo que não queria que fosse apenas o pessoal do CIMI, porque ia ser mais difícil, mais complicado. E foi uma reunião incrível, mais de uma reunião. A gente levou uma proposta. Eu fui com o Julio Gaiger... não lembro se foi com ele ou com o Paulinho, ou se foi com os dois. Mas eu sei que a conversa foi incrível, porque a gente levou esse texto e o cara questionava cada vírgula, cada palavra, cada coisa... trezentas mil perguntas... não sei quantas horas de conversa, até que a gente chegou a um acordo sobre o texto. E eu me lembro que ao final dessa conversa, a gente já cansado sobre esse papo, ele ainda vira pra gente e fala assim: – 'Meus amigos dizem que vocês são inimigos da pátria! O que vocês têm a dizer sobre isso?' E nós: – 'Olha ministro, a gente esteve em lados opostos na ditadura, a gente sempre odiou o senhor [*risos*], mas a gente entende que estamos vivendo um momento histórico em que as partes têm que sentar juntas e conversar (...), porque a gente está discutindo a Constituição do país. Então é isso aí. Se a gente chegou a um acordo no texto, tá bom. O que importa é isso aqui e não fazer uma lavagem de roupa suja acerca da história de

> cada um aqui dessa sala'. Mas o fato é que a partir daí o Jarbas Passarinho se tornou um defensor intransigente daquele texto que foi minuciosamente discutido por ele e que é a parte principal do que hoje é o artigo 231 da Constituição Federal, que ele apresentou como emenda e defendeu com unhas e dentes nas negociações. O que foi muito interessante, porque como ele era um quadro histórico da direitona, ninguém se opunha a ele, ele constrangia os outros conservadores, ninguém podia ser mais de direita que ele [*risos*]. Isso foi um fator psicossocial importante para que se tenha conseguido chegar a um acordo sobre o texto, que depois foi votado pelo plenário de um jeito acachapante, aprovado por 497 votos, com apenas, acho que apenas 5 votos contrários. Então foi assim, uma aliança super importante... Um processo que foi acompanhado por todo mundo, a começar pelo dom Erwin, que foi o grande padroeiro dessa conversão do Jarbas Passarinho [*risos*] aos direitos indígenas, foi uma tacada importante.

Para encerrar a entrevista, pedi que ele falasse sobre como enxerga os desafios do indigenismo hoje e no futuro próximo. Sua análise, apontou, então, uma contradição: a de um "governo tremendamente anti-indígena"[366] que fez com que o

> movimento crescesse e aparecesse. Tô me referindo mais diretamente a APIB, mas não somente. Essa análise poderia se estender a várias outras organizações indígenas. Mas o fato é que elas cresceram, aumentaram suas fontes de recursos, diversificaram suas parcerias dentro da sociedade brasileira como um todo, reuniram outras competências e outras assessorias técnicas em relação a vários temas. Elas conquistaram, entre outras coisas, até o reconhecimento do Supremo Tribunal Federal, como parte legítima para ingressar com ações de inconstitucionalidade e com outros instrumentos jurídicos que só são de competência de organizações de âmbito nacional. E apresentaram uma notável capacidade de mobilização, apesar das condições adversas e de momentos difíceis, como foi a pandemia. Se a gente pega esse último Acampamento Terra Livre, com seis mil pessoas participando por quase uma semana em Brasília... a gente tem que se perguntar: que movimento social tem esse poder de mobilização nesse momento histórico de crise, de repressão, de dificuldades de toda natureza? (...) Então, eu te diria que o movimento indígena e seus aliados estão dando uma demonstração importante de sobrevivência e de crescimento na adversidade, acredito que vamos superar esse momento histórico de retrocesso civilizatório que o país está vivendo.

E continua: "acho que nada será como antes nessa história"! Os povos indígenas – e suas associações – "assumiram um protagonismo tão grande, que o papel de todos os atores

[366] Para um detalhamento das ações do governo e do Congresso Nacional nesse sentido, ver INA, 2022 e O relatório elaborado pelo CIMI (2018).

tende a se redefinir, diante de novos contextos, novas situações, como esse papo do Lula de ministério indígena. Vai ser uma loucura, uma novidade. Vai ser interessante".[367]

Esse horizonte cheio de novidades e desafios narrados por esses que identifiquei como parceiros laicos continuam abertos, com desdobramentos mais ou menos imprevisíveis, que, não sem alguma frequência, influenciam também nas leituras possíveis do passado. Fruto de injunções políticas que eram ainda incertas quando entrevistei Paulo Maldos e Márcio Santilli, novos indígenas foram eleitos à Câmara dos Deputados, o Ministério dos Povos Indígenas saiu do papel – deixou de ser papo do candidato – e a FUNAI passou a ser presidida por uma mulher indígena: Joênia Wapixana. Menos de dois meses antes ela havia participado, em Luziânia (GO), do evento que comemorava os 50 anos do CIMI – entidade que junto com as demais tratadas na tese deixava, então, de ser tratada como "inimiga do Governo Federal" para assumir novamente seu lugar de parceira na elaboração e gestão de políticas públicas voltadas aos povos indígenas.

[367] A entrevista com Marcio Santilli foi realizada 07.09.22

Conclusões
Futuro-passado do indigenismo religioso

Ao final deste trabalho, cujo resultado maior é a tese, me deparei com inúmeras questões que apenas programas mais amplos (e coletivos) de pesquisa podem responder. Elas sugerem que outra história do indigenismo brasileiro ainda está por ser escrita, para além das políticas oficiais e dos agentes de Estado; além também das referências mais canônicas da antropologia nacional, para as quais aparentemente essa é uma tarefa duplamente contaminada, menor, porque trata de um campo menos nobre (no rol dos interesses legítimos da disciplina) e porque estaria atravessada pelos próprios interesses, anseios de legitimidade e perspectivas dos indigenistas – nos quais a maioria não se reconhece. Dada a enorme quantidade de documentos – e um número igualmente grande de acervos e arquivos a serem investigados, alguns ainda por serem organizados – qualquer empreendimento (nas atuais condições de disponibilização das informações) é, parcial e incompleto. E apenas muitos anos de dedicação e o trabalho somado de muitos profissionais poderia dar conta de radiografar e descrever todo esse "papelório à espera de tratamento", para usar as palavras de Luciana Heymann (2009, p. 53).

Menciono a tese como um dos resultados porque compreendo que a produção das fontes orais que resultou da pesquisa – as histórias de vida dos indigenistas, bem como a etnografia dos arquivos empreendida constituem, elas próprias, um conjunto de fontes e dados de pesquisa nada desprezível. Primeiro, em razão da idade avançada de muitos entrevistados; depois em função de que a grande maioria dos documentos manuscritos, datilografados, impressos e de outros suportes preservados nesses arquivos, segue inexplorada. Uma vez publicado, esse material suscitará novas indagações e possibilidades de abordagem deste tema, o que me parece salutar e recomendável. Como recorte possível, busquei compreender aqui como os sujeitos e grupos/agências indigenistas construíram/constroem, com esses conjuntos documentais, modalidades de recuperação da memória/história individual e do grupo, tendo em vista a necessidade de alimentar, nos dias de hoje, a ação dos que estão à frente dos diferentes órgãos do indigenismo religioso – como o CIMI, o GTME e o COMIN – ou de seus herdeiros laicos, mormente a OPAN e o ISA.

Usei a noção de legado como forma significar essa transmissão de uma herança não-material, mas que possui, é claro, diferentes suportes materiais preservados desde um passado (de profundidade variável) com o qual os indivíduos e o grupo se comunicam atualmente, em busca de legitimação para a sua ação e intervenção política e ideológica (cf. Heymann, 2005, p. 02). Mesmo que não se trate de um conceito de contornos muito bem definidos nas ciências sociais, o termo ajudou a compreender como se fabricaram/fabricam autoimagens – que tem a ver tanto com as identidades pessoais e coletivas quanto com um conjunto de estratégias postas em curso ao longo do tempo e que vão se transformando em diferentes contextos, mas sob signos comuns, que no caso do indigenismo religioso são os projetos de encarnação/inculturação e da convivência e solidariedade com os povos indígenas. Ademais – nunca é demais ressaltar – legados sempre precisam ser identificados, descritos, requeridos, reivindicados, assim como, no processo, tendem a ser atualizados, reorganizados na memória coletiva, de acordo com as linguagens e sensibilidades políticas de cada época.

Logo, todo legado sugere movimento e "múltiplas temporalidades". Por um lado, refere-se necessariamente "ao passado, à[s] biografia[s] e à história, ao mesmo tempo em que projeta para o futuro". Conforme Heymann (2005, p. 04), toda "produção de um legado implica, de fato, na atualização (presente) do conteúdo que lhe é atribuído (passado), bem como na afirmação da importância de sua constante rememoração (futuro)", para o que são necessárias "comemorações, publicações ou a organização de instituições que alimentam o capital simbólico de que são dotados, um capital que carrega em si o atributo da continuidade, da sobrevivência ao tempo". E é a esse tipo de função que se prestam os conjuntos documentais, acervos, coleções e, de modo mais exemplar, os arquivos – eles próprios frutos inequívocos de um "acúmulo realizado no decurso do tempo", mas "também [e sobretudo] de um desejo deliberado de conservação", marcado pela "atribuição de valores, por indivíduos, instituições e pela sociedade" (Possamai, 2021, p. 47).

Como procurei demonstrar ao longo dos três capítulos, os *archivos* do indigenismo religioso brasileiro não são técnicos, tampouco foram erigidos sob a marca racional dos depósitos de material probatório ou do acúmulo sistemático de rotinas burocráticas. Ao contrário, são profundamente marcados por projetos políticos, entrecortados por interesses de pesquisa e por processos de acúmulo[368] dados pela dinâmica militante e plural

[368] Heymann (2009) baseia essa compreensão em estudiosos da arquivologia que sugerem, para muitos casos, sobretudo o de arquivos pessoais, falar em "documentos acumulados" ao invés de usar a expressão corrente "documentos produzidos e recebidos", mais característica de arquivos institucionais. Essa outra

de cada órgão/agência. Exceto nos casos dos arquivos da FUNAI e da CNBB – mais marcadamente institucionais e controlados (inclusive no acesso) – os demais entrecruzam procedimentos variáveis de organização, bem como de captação de acervos, muitos deles provenientes de indigenistas – longamente ou eventualmente – associados a essas organizações. São, assim, conjuntos, relativamente heterogêneos, mas cujos documentos (unidades) não são "totalmente estranhos uns aos outros: relacionam-se na sequência do tempo (processo cumulativo), completam-se lateral e transversalmente (inter-relações estruturais) e possibilitam flagrar, no momento em que se queira, o funcionamento da entidade ou a atuação profissional" de indivíduos que a compõem (Belloto *apud* Heymann, 2009, p. 45). São, em certo sentido, muito semelhantes aos arquivos pessoais – e alguns chegam a sê-lo, como o de Egydio Schwade ou de Benedito Prezia – mas também muito vinculados ao debate público, o que os torna associados à "memória nacional", portadores que são de fontes de pesquisa histórica de grande interesse social (idem).

Expressam, por isso mesmo, vale destacar, várias temporalidades, associadas algumas a uma função retrospectiva, mas outras a "uma dimensão prospectiva, estando mais próximo[s], nesse particular, de uma agenda aberta do que de um arquivo" (idem, p. 53). Nas palavras de Heymann (2009, p. 54), tipos de conformação que "se afastam da representação tradicional do 'arquivo-memória', parecendo estar mais próximas do que poderíamos designar como 'arquivo-projeto'". Isso me permitiu evidenciar também como, a certa altura, – mais especificamente em finais da década de 1960 – as trajetórias do indigenismo e das missões se cruzam, dando origem a algo novo, com potentes desdobramentos na defesa dos direitos dos povos indígenas durante a ditadura civil-militar deflagrada em 1964.

Não é novidade que a Igreja e as ordens religiosas sempre colaboraram com os governos coloniais e imperiais na tarefa de incorporar os indígenas ao que era visto como civilização. E que as estratégias de aldeamento, catequese e conversão foram amplamente usadas até meados do século XX como instrumentos privilegiados para isso. Mas nos idos do Concílio Vaticano II e nas crises e renovações que se seguiram à segunda guerra mundial esses modelos entraram em crise e o "indigenismo religioso" – composição inédita e que parecia de alguma forma inusitada nessa época – expressa essa ruptura com várias tra-

nomenclatura abriria maior espaço para captar as intencionalidades que marcam os arquivos, duplamente submetidos às injunções dos procedimentos administrativos e aos desígnios dos diferentes sujeitos/indivíduos que atuam nesse processo.

dições. Uma cisão marcada pela crítica (progressivamente mais radical) ao sertanismo e às políticas integracionistas levadas à cabo pelo Estado, mas também ao modelo tradicional de missão que havia animado católicos e protestantes até então.

É muito singular, portanto, que a grande maioria desses homens e mulheres deixe de se identificar com a "Missão" ou como "missionários" – como algo que fala por si mesmo – e passem a se reconhecer (e a autointitular-se) como indigenistas. Mais do que isso, com um tipo de indigenismo que não é o do Estado, nem o desdobramento das formas de assimilação historicamente encampadas pelos governos (e pelas forças hegemônicas do capital) para traçar o destino dos povos indígenas. Mas, no sentido contrário, com o indigenismo alternativo – marcado pela crítica aos modelos oficiais e aos grandes projetos de expansão das fronteiras e integração de novas áreas de exploração.

Esse diálogo entre indigenismo alternativo e religioso não implicou, a princípio, uma simbiose, fusão ou algo do gênero. Muito embora, às vezes, os grupos religiosos progressistas – que advogavam formas de intervenção mínima e o respeito às culturas e cosmologias nativas – tivessem sido incluídos nessa categoria. Os arquivos e as memórias aqui arrolados permitem compreender melhor uma parte dessa história dos grupos e agências que tomaram para a sua ação uma inspiração cristã, inclusive nos casos em que, ao longo do percurso, esses mesmos coletivos se secularizaram.

Daí também a menção a um futuro-passado desse indigenismo, animada tanto pela leitura de Hannah Arendt acerca dessa quebra, desse fracionamento da tradição, quanto de concepção de Reinhardt Koselleck acerca das articulações entre "experiência" e "expectativa." Melhor explicando, Arendt (2009) aponta para o caráter agônico de algumas experiências, dadas por uma "herança deixada sem testamento", o que representaria uma incapacidade de continuar, de seguir em frente com certos projetos tornados não apenas inviáveis em novas circunstâncias práticas, mas opacos na memória coletiva. Uma espécie de tesouro esquecido, cuja compreensão do seu valor perdeu vivacidade e deixou de ter aceitação social.[369] "Velhas questões metafísicas" tornam-se, nesses casos, "desprovidas de sentido". A mentalidade anterior e as tradições de pensamento consolidadas tornam-se "incapazes de formular questões significativas, e menos ainda, [de] dar respostas às perplexidades. Neste momento crítico, a ação, com seu envolvimento e compromisso, seu engajamento" passam a abrigar "a esperança, não de resolver [definitivamente] quais-

[369] Refiro-me aqui ao ensaio: "A quebra entre o passado e o futuro", que abre o livro *Entre o futuro e o passado*". O texto foi originalmente publicado em 1954. Cf. ARENDT, 2009.

quer problemas, mas de fazer com que fosse [seja] possível conviver com eles sem se tornar, como disse Sartre certa vez, um *salaud*, um hipócrita" (Arendt, 2009, p. 35).

Por outros caminhos Koselleck (2006) tem sugerido a importância de compreender como diferentes conceitos abrangem e constroem realidades sociais diversas, circunscrevendo apreensões ou experiências distintas do passado – que sempre dependem de categorias explicativas como mediação linguística – e projetos ou expectativas de futuro, também engendrados nessa articulação temporal que compele, nas sociedades modernas, para à aceleração do tempo e para uma "transformação ativa deste mundo". À corrosão dos modelos que apelam para imobilidade – a ideia de que tudo será como sempre foi – sobrevém a de que "nenhuma experiência anterior pode servir de objeção contra a natureza divergente do futuro" (Koselleck, 2006, p. 318): um sonoro "nada será como antes". Além disso, o que era tomado como "decurso único do tempo transformou-se [paulatinamente] em um dinamismo de estratos múltiplos vividos simultaneamente" (idem, p. 320). Novas experiências implicam, assim, novas expectativas. Essas, por sua vez, alimentam novas leituras do passado, também cada vez mais abertas a pontos de vista alternativos, fora dos cânones, divergentes das óticas hegemônicas. Outras compreensões históricas que passam a estar ligadas, consequentemente, a novos posicionamentos possíveis no presente, o que abre caminho para novas experiências e, outra vez, para novas expectativas. Futuro e passado continuam imbricados, é claro, mas não mais como derivação mecânica; podendo cada passado portar novos futuros imaginados (eus imaginários, conforme Appadurai) e cada presente destrinchar passados por muito tempo inimagináveis, insondáveis.

Todas essas indicações são plenamente aplicáveis aos processos estudados nesta tese, em que busquei evidenciar em farta documentação e nos relatos orais, como um novo campo se viabilizou, expandiu e foi desdobrando no tempo e no espaço suas possibilidades de diálogo e de ação (política, social, cultural) frente à sociedade civil e ao Estado. Cada novo documento produzido no âmbito disso que chamei de indigenismo religioso – de forma mais ou menos inédita[370] – é testemunha não apenas de um processo de viabilização de novas ideias – que se chocavam com as concepções anteriores de missão (torna-

[370] Não se trata de uma categoria comum na bibliografia sobre o tema, de modo que não encontrei nas buscas em sites especializados, nem nos repositórias e bancos de teses e dissertações. Minha proposta foi absorver esse termo do próprio grupo – como uma categoria utilizada por eles próprios – mas que pode ser tomada também como bastante explicativa nos estudos sobre esse tipo de indigenismo. Ademais, como chave para a análise, indigenismo religioso era mais preciso que indigenismo alternativo, conforme problematizei em alguns momentos do texto.

das velhas, ainda que aos poucos) e de uma forma de atuar entre os povos indígenas que não eram mais – ou pelo menos não eram apenas – a do SPI e da FUNAI. Dos primeiros manifestos à formulação de denúncias junto aos tribunais internacionais, da formatação de uma pastoral indigenista à Teologia Índia, do formato conservador das cartas pastorais aos bispos poetas e compositores, das assembleias de líderes à marcante presença indígena na constituinte e depois... pelo menos até o trabalho da Comissão Nacional da Verdade. Em tudo isso há uma grande participação dessas pessoas e órgãos/entidades que, de algum modo, "subverteram a gramática", conforme a feliz expressão de Márcio Santilli (2019), para se referir à militância socioambiental no Brasil.

Devo confessar que pelo contato com a bibliografia, esperava encontrar nos arquivos e nos entrevistados as asperezas do diálogo com a antropologia profissional no Brasil, o que ficou muito minimizado nas memórias dos indigenistas, assim como quase não apareceu nos muitos documentos que consultei. Quando já estava concluindo a pesquisa, li a entrevista de Marta Azevedo, que tomada como fonte, sintetizava falas muito semelhantes às dos meus interlocutores.[371] Ela conta que ao entrar na universidade nos anos 1970, como aluna de ciências sociais na USP, foi desincentivada por renomado professor a "trabalhar com antropologia", pois a compreensão na época era de que "os índios estão [estavam] acabando". Ao insistir, deu-se conta das resistências às propostas de "trabalhar com índio [...] havia um divórcio muito grande entre a academia e os indigenistas. A frase 'trabalhar com índio' não fazia sentido. O que era aceito era estudar os índios". Mas indica depois, o quanto isso mudou e as colaborações recíprocas que antropólogos indigenistas ou indigenistas tornados antropólogos se deram nas décadas seguintes.

Com o indigenismo religioso, o que pude de constatar foi um movimento muito semelhante. Mais do que tensões, houve, de parte a parte, o desejo de colaborar em projetos cujas finalidades eram, no final das contas, convergentes. Destaquei a certa altura do texto que a ABA chegou a sair em defesa do CIMI, do mesmo modo como o vasto trabalho realizado pela OPAN, pelo CIMI e também pelas entidades protestantes/evangélicas ou ecumênicas subsidiaram trabalhos significativos no campo da antropologia, aos poucos associados aos estudos de pós-graduação, como a educação intercultural e a saúde indígena, autodemarcação, entre tantos outros. São exemplos desse pioneirismo de ambientes religiosos – que durante a ditadura abrigaram de forma minimamente segura várias

[371] Marta Maria Azevedo: Em defesa dos povos originários. Disponível em https://revistapesquisa.fapesp.br/ marta-maria-azevedo-em-defesa-dos-povos-originarios. Acesso em 25 de fevereiro de 2024.

formas de oposição – a edição de jornais, revistas e livros que traziam vozes indígenas. Depois também, a publicação da compilação de dados sobre os *Povos Indígenas no Brasil* (do ISA) ou os índices sobre a *violência contra os povos indígenas* (do CIMI). Um vasto serviço de informação ainda pouco estudado, no seu *modus operandi* e na quantidade de material produzido.

Com a redemocratização e as transformações dela decorrentes, a secularização se tornou para alguns um caminho inevitável – fruto aliás de um percurso também trilhado, ainda que lentamente, pela sociedade brasileira.[372] Mais adaptados aos novos tempos, ao formato de atuação das ONGs e às possibilidades de colaboração com as políticas públicas, OPAN e ISA permitem entrever esses novos formatos, talvez mais próximos do que se possa chamar de indigenismo alternativo do que de propriamente religioso. Optei por manter clara aqui a vinculação de suas origens porque obliterá-las me parece um grande desserviço, uma vez que se deixaria de captar como as sensibilidades políticas de certos setores das Igreja cristãs foram responsáveis por gestar e abrigar, em seus momentos iniciais, órgãos e entidades que tiveram grande importância para pautar temas fundamentais para o restabelecimento do Estado de direito e o pleno exercício da cidadania. As vozes desses sujeitos e coletivos estão presentes nesse percurso que já dura mais de cinquenta anos e que foi fundamental para que os "índios" tivessem um capítulo na Constituição de 1988, mas também outro capítulo – que ainda precisa ser melhor trabalhado – no Relatório final da CNV, o que inclusive permitiu incluir os números de mortos e desaparecidos indígenas nos números oficiais do Estado, como um movimento fundamental para visibilizar o genocídio contra vários povos durante os governos militares.

Certamente, restam ainda muitos desafios, alguns já postos no surgimento de cada uma das entidades do indigenismo religioso aqui abordadas, outras surgidas no meio do caminho, no processo. Na entrevista com Paulo Suess ele me disse algo que parece importante: "não nos falta saber... sobre a Amazônia e também [sobre] os índios". Falta encontrar caminhos para viabilizar o que, em uma sociedade tão desigual e profundamente marcada pelos interesses hegemônicos do grande capital, surge como "uma utopia". Nesse sentido, mesmo em tempos de crise de futuro e de apego ao presente como última

[372] Se tomarmos como baliza os Censos Demográficos, quando surgiram os primeiros órgãos/entidades do indigenismo religioso o Brasil tinha 93% de população católica, apenas 4% evangélica e 0,5 sem religião. Meio século depois são cerca de 64,6% católicos, 22,2% evangélicos e 8,2% sem religião. Para mais detalhes, ver JACOB, 2003 e SILVEIRA, BIANCHEHZZI, 2015.

chance de corrigir o que até aqui não deu certo, o indigenismo religioso e seus parceiros laicos têm buscado oferecer alternativas interessantes. "Afastada a hipótese do desaparecimento físico dos índios no Brasil, e de que, portanto, não estamos diante de uma causa perdida, como se chegou a dizer anos atrás", esses sujeitos e grupos estão cientes de seus papeis como parceiros. E de que "o futuro dos índios dependerá em primeira instância, mas apenas em parte deles próprios". É preciso manter ativas as articulações de base e seus impactos na cena política, brindar os diferentes povos do riscos associados à invasão de seus territórios e à cobiça sobre os recursos naturais que eles guardam, evitar que eles sucumbam diante de correlações de forças tão desiguais, assegurando políticas compensatórias do Estado, "que façam valer na prática os direitos constitucionais, (...) não apenas as demarcações de terra, mas também serviços diferenciados, ainda que básicos, de saúde e educação, e que valorizem estrategicamente a sociodiversidade nativa e sua relação com a biodiversidade" (Ricardo, 1999, p. 357).

Como intelectuais públicos – esses indigenistas são "velhos" atores ocupando novos espaços, mas com fôlego sempre renovado, seja pela credibilidade que suas vozes ainda possuem na esfera pública, seja pelo empenho em "passar o bastão" – formando novas gerações de militantes da causa. Além das denúncias, que continuam um imperativo da realidade, em país que muda de forma tão lenta e que têm experimentado recaídas perigosas frente às pressões dos setores mais ricos e poderoso, há uma agenda – aberta, mas já parcialmente trilhada e estabelecida; e na qual esses não-indígenas não pretendem mais falar pelos outros, mas tão somente atuarem ao lado dos indígenas, como interlocutores. De fato, as figurações desses indigenistas não são as mesmas das décadas anteriores. Nem a ideia do martírio parece hoje tão translúcida como nos tempos heroicos, dos mochileiros abnegados e dos padres dispostos a encontrar nos rostos índios aqueles que mais sofrem. Em meio século, o vocabulário e todo o instrumental a disposição dos indigenistas católicos e protestantes/evangélicos mudaram, alimentados pelas experiências dos que vieram antes e deixaram, de muitas formas, seus testemunhos. Também servem para olhar para frente, imaginar novos horizontes e trilhar novos caminhos. Todos sabemos que "nada será como antes", o que parece bom. Mas é preciso estar ciente de que isso só é possível porque não estamos dispostos e a esquecer, a silenciar. Os legados do indigenismo religioso estão vivos e podem dizer muito a quem esteja disposto a ouvi-los.

Entrevistados

CIMI. Conselho Indigenista Missionário

Benedito Prezia: Religioso/ Doutor em Ciências Sociais pela USP. Autor de vários trabalhos sobre indígenas no Brasil e sobre o CIMI [São Paulo].

Egon Heck: Religioso/ Autor de vários trabalhos do CIMI. Foi Secretário Geral do CIMI [Brasília].

Egydio Schwade: Ex-jesuíta, Indigenista e militante da OPAN e CIMI [Presidente Figueiredo].

Guenter Francisco Loebens: Indigenista do CIMI Norte 1 [Manaus].

Leda Bosi: Bibliotecária e arquivista do CIMI desde 1984 [Brasília].

Paulo Maldos: Psicólogo, trabalhou com educação popular junto a setores populares, urbanos e rurais de todo o país, por meio do Centro de Educação Popular (CEPIS) do Instituto *Sedes Sapientiae*. Foi assessor político do CIMI e assessor especial da Presidência da República, atuando principalmente na interlocução com os povos e organizações indígenas e movimentos sociais do campo brasileiro.

Lucia Helena Rangel: Professora de Antropologia na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e assessora antropológica do CIMI [São Paulo].

Paulo Machado Guimarães: Advogado/jurista. Atuou durante anos no CIMI e foi assessor desse órgão durante a constituinte [Brasília].

Paulo Suess: Religioso/ Doutor em Missiologia. Autor de vários livros de missiologia e sobre o CIMI. Foi secretário geral do CIMI [São Paulo].

OPAN. Operação Amazônia Nativa

Elias Bigio: Doutor em História e professor universitário em várias instituições públicas e privadas. Assessor da OPAN [Cuiabá].

Ivar Busatto: Indigenista e atual coordenador da OPAN [Cuiabá].

Ivo Schroeder: Doutor em Antropologia e indigenista da OPAN [Cuiabá].

João Dal Poz: Doutor em Antropologia e ex-indigenista da OPAN. Professor da UFJF [Juiz de Fora].

Maria Dolores Campos Rebollar: Mestre em Educação na UFMT e indigenista/educadora da OPAN [Cuiabá].

Rosa Maria Monteiro: Indigenista da OPAN e atual coordenadora da sede do órgão [Cuiabá].

Thelia Maria Pinheiro: Indigenista da OPAN e atual coordenadora do DSEI-MT [Cuiabá].

Arlindo Leite: Escritor e ativista social. Ex-jesuíta, integrou a OPAN como coordenador técnico nos anos 1970-80 [Cuiabá].

CEDI. Centro Ecumênico de Documentação e Informação

Magali Cunha: Doutora em comunicação, desenvolveu pesquisas sobre o CEDI. Professora da UFRJ [Juiz de Fora]**.**

Márcio Santilli: Ex-deputado federal e constituinte. Ex-presidente da FUNAI (1995/96) e um dos fundadores do ISA [São Paulo].

Protestantes

Roberto Zwetsch: Doutor em Teologia e professor da EST. Escreveu vários livros sobre teologia protestante e missões indígenas. Atuou na coordenação do COMIN [São Leopoldo].

Lori Altmann: Doutora em Teologia pela EST e professora do Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Pelotas (UFPel). Atuou na coordenação do COMIN [São Leopoldo].

Graciela Chamorro: Doutora em Antropologia e professora aposentada da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Escreveu vários livros sobre espiritualidades indígenas e atuou na coordenação do COMIN [Dourados].

Transversais

Sylvia Aranha: Escritora/ liderança leiga da Igreja na Amazônia. Tem vários livros publicados sobre o tema e acompanhou de perto a renovação dos anos 1970/80 [Itacoatiara].

Ademir Ramos: Professor da UFAM, atuou em organizações indigenistas até os anos 1990 e manteve-se próximo do CIMI [Manaus].

José Oscar Beozzo: Religioso/Doutor em História pela USP e autor de vários livros de História da Igreja no Brasil. Foi um dos principais animadores do CEHILA-Br [São Paulo].

Eduardo Hoornaert: Ex-padre e teólogo alemão. Historiador e autor de vários livros que correlacionam Igreja, movimentos sociais e povos indígenas. Escreveu também materiais didáticos sobre história e cultura indígena no Brasil [Salvador].

Arquivos consultados

Casa do Urubuí – Presidente Figueiredo. Rua Cupuíba, n. 01, Centro. Presidente Figueiredo (AM) – Acervo físico e alguns textos *online* disponíveis em urubui.blogspot.com.

CEDI/ISA. Centro Ecumênico de Documentação e Informação/ Instituto Socioambiental. Acervo *online* disponível em acervo.socioambiental.org.

CEDIC/PUC-SP. Centro de Documentação e Informação Científica da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Rua Monte Alegre, n. 1104, São Paulo (SP) – Acervo físico.

Centro de Referência Virtual Indígena/Armazém Memória – Acervo *online* disponível em http:// armazemmemoria.com.br/centros-indigena/.

CIMI. Conselho Indigenista Missionário. SDS. Conic. Edifício Venâncio, salas 309-314. Brasília (DF) – Acervo físico.

CIMI-NORTE I. Conselho Indigenista Missionário. Rua Lagamar, n. 36, Conjunto Habitacional de Flores. Manaus (AM) – Acervo físico

CNBB. Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. St. de Embaixadas Sul, quadra 801. Conjunto B. Asa Sul. Brasília (DF) – Acervo físico.

FUNAI. Fundação Nacional do Índio. SCS9. Torre B. Edifício Parque Cidade Corporate. SS. Brasília (DF) – Acervo físico. Acervo *online* disponível em www.gov.br/funai/pt-br.

Fundo Documental Centro Pastoral Vergueiro, São Paulo. Arquivo Edgard Leuenroth. Rua Claudio Abramo, 377, Cidade Universitária, Unicamp. Campinas (SP) – Acervo físico.

Fundo SNI. Serviço Nacional de Inteligência do Arquivo Nacional. Acervo *online* disponível em https://sian.an.gov.br/sianex/consulta/pagina_inicial.asp

GTME. Grupo de Trabalho Missionário Evangélico. Sob guarda da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Dourados (MS) – Acervo parcialmente digitalizado, mas não disponível *online*.

Koinonia. Presença Ecumênica e Serviço. Acervo *online* disponível em kn.org.br/protestantes/.

Museu do Índio. Acervo *online* disponível em www.museudoindio.gov.br.

OPAN. Operação Amazônia Nativa. Avenida Ipiranga, n. 97, Bairro Goiabeira. Cuiabá (MT) – Acervo físico

Referências Bibliográficas

ABREU, Fábio Henrique. *Do ecumenismo liberação à libertação do ecumenismo*: uma análise do Centro Ecumênico de Documentação e Informação. Dissertação (mestrado em Ciências da Religião). Juiz de Fora: UFJF, 2010.

AGUIAR, José Vicente de Souza. *Narrativas sobre povo indígenas na Amazônia*. Manaus: EDUA, 2012.

AGUILAR, Alejandra. "O indigenismo na era da informação". In: *PontodeAcesso*. Salvador: UFBA, v. 3, n. 2, ago. de 2009. pp. 158-191.

ALBERIGO, Giuseppe. "O Concílio Vaticano I (1869-1870)" e "O Concílio Vaticano II (1962-1965)". In: ALBERIGO, Giuseppe (org.). *História dos Concílios Ecumênicos*. Trad. de José M. de Almeida. São Paulo: Paulus, 1995. pp. 367-390/ 393-440.

ALBERIGO, Giuseppe. *Breve História do Concílio Vaticano II*. Trad. de Clóvis Bovo. Aparecida: Santuário, 2006.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Antropologia dos Archivos da Amazônia*. Rio de Janeiro: Casa 8; Manaus: Fundação Universidade do Amazonas, 2008.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. "*Aggiornamento* agônico: a trajetória das instituições religiosas como mediadoras dos conflitos agrários na Amazônia". In: LACERDA, Paula (org.). *Mobilização social na Amazônia*: a 'luta' por justiça e por educação. Rio de Janeiro: E-Papers, 2014. pp. 69-108.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. "'*Cowboy anthropology*': nos limites da autoridade etnográfica. In: *Revista Entrerios*. Teresina: UFPI, v. 1, n. 1, 2018. pp. 08-35.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Os Programas de Pós-Graduação em Antropologia na Amazônia.* Rio de Janeiro: ABA Publicações, 2019.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. "Comunidades indígenas e Estado nacional: histórias, memórias e identidades em construção (Rio de Janeiro e México – séculos XVIII e XIX)". In: ABREU, Martha; SOIHET, Rachel; GONTIJO, Rebeca (org.). *Cultura política e leituras do passado*. Historiografia e ensino de História. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. pp. 189-212.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses indígenas*: identidade e cultura nas aldeias coloniais no Rio de Janeiro. 2º ed. Rio de Janeiro: FGV, 2013.

ALMEIDA, Ronaldo. “Traduções do fundamentalismo evangélico”. In: WRIGHT, Robin (org.). *Transformando os deuses*: Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil. Volume II. Campinas: Ed. UNICAMP, 2004. pp. 33-54.

ALTMANN, Lori. *Convivência e solidariedade*: uma experiência pastoral entre os Kulina (Madja). Cuiabá: GTME; São Leopoldo: COMIN, 1990.

ALVES, Rubem. *Religião e Repressão*. São Paulo: Loyola, 2005.

ALVES, Rubem. *Por um Teologia da Libertação*. São Paulo: Fonte Ed., 2012.

AMARANTE, Elizabeth Aracy Rondon; NIZZOLI, Verônica. *Precisamos de um chão* (depoimentos indígenas). São Paulo: Loyola, 1981.

AMATO, Gabriel. “*Aula prática de Brasil*”: ditadura, estudantes universitários e imaginário nacionalista no Projeto Rondon (1967-1985). Dissertação (Mestrado em História). Belo Horizonte: UFMG, 2015.

ANDERSON, Benedict. “Censo, mapa, museu”. In: *Comunidades Imaginadas*. Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. Trad. de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANDREO, Igor Luis. *Teologia da Libertação e a cultura política Maia Chiapaneca*. São Paulo: Alameda, 2013.

ANHEIM, Étienne. “Arquivos singulares – o estatuto dos arquivos na epistemologia histórica. Uma discussão sobre *A memória, a história e o esquecimento,* de Paul Ricoeur”. In: HEYMANN, Luciana; NEDEL, Letícia (org.). *Pensar os arquivos*: uma antologia. Rio de Janeiro: FGV, 2018. pp. 121-154.

APPADURAI, Arjun. *Archive and aspiration. Archives Public: a research art project*. Disponível em https://archivepublic.wordpress.com/texts/arjun-appadurai/. Acesso em 05 de janeiro de 2021.

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro.* 6° ed. Trad. Mauro V. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2009.

ARMAS, Margarita Nolasco. “A Antropologia Aplicada no México e seu destino final: o indigenismo”. In: JUNQUEIRA, Carmen; CARVALHO, Edgard de A. (org.). *Antropologia e Indigenismo na América Latina*. São Paulo: Cortez Ed., 1981. pp. 67-85.

ARTIÈRES, Philippe. “Arquivar a própria vida”. In: *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro: FGV, n. 21, 1998. pp. 09-34.

ASSIS, João Marcus Figueiredo. “Arquivos: produções e reapropriações de sentidos”. In: *Observatório*. Itaú Cultural. São Paulo: Itaú Cultural, n. 22, mai./nov. de 2017. pp. 45-55.

ASSIS, João Marcus Figueiredo; PANISSET, Bianca Therezinha Carvalho. “A atuação do arquivista entre o dever de memória e o desejo de Arquivo”. In: *Revista do Arquivo*

Geral da Cidade do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, n. 10, 2016. pp. 81-89.

AZZI, Riolando. *A implantação da Obra Salesiana*. São Paulo: Ed. Salesiana Dom Bosco, 1983a.

AZZI, Riolando. *Os Salesianos no Brasil à luz da história*. São Paulo: Ed. Salesiana Dom Bosco, 1983b.

BAINES, Stephen Grant. *A resistência Waimiri-Atroari frente ao indigenismo de resistência*. Brasília: UnB, 1996. (Série Antropologia 211).

BAINES, Stephen Grant. *Tendências recentes na política indigenista no Brasil, na Austrália e no Canadá*. Brasília: UnB, 1997. (Série Antropologia 224).

BANIWA, Gersem Luciano. *O índio brasileiro*: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: UNESCO: Ministério da Educação: Museu Nacional, 2006.

BANIWA, Gersem Luciano. "Direitos indígenas e políticas indigenistas na era petista". In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos de (*et al*.). *A Antropologia e a esfera pública no Brasil*. Rio de Janeiro: ABA: LACED: E-papers, 2018. pp. 121-142.

BANIWA, Gersem Luciano. "A conquista da cidadania indígena e o fantasma da tutela no Brasil contemporâneo". In: RAMOS, Alcida Rita (org.). *Constituições nacionais e povos indígenas*. Belo horizonte: Editora UFMG, 2012. pp. 206-227.

BARROS, Marcelo; PEREGRINO, Artur. *A festa dos pequenos*: Romarias da Terra no Brasil. São Paulo: Paulus; CPT, 1996.

BARROS, Maria Cândida Drumond Mendes. "A missão *Summer Institute of Linguistics* e o indigenismo latino-americano: história de uma aliança (décadas de 1930 a 1970)". In: *Revista de Antropologia*. São Paulo: USP, v. 47, n. 01, 2004. pp. 45-85.

BARROS, Raimundo Caramuru de. *Brasil: uma Igreja em Renovação*. Petrópolis: Vozes, 1967.

BASINI, José. "Cabeza de motor. Ensayos sobre mecano-canibalismo". In: GUIGOU, L. Nicolas (org.). *Trayectos Antropológicos*. Montevideo: Nordan Comunidad, 2007. pp. 25-32.

BASINI, José. *Índios num país sem índios*. A estética do desaparecimento: um estudo sobre imagens índias e versões étnicas. Manaus: Travessia: FAPEAM, 2015.

BATALLA, Guillermo Bonfil. "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial". In: *Anales de Antropología*. Ciudad de México: UNAM, v. IX, 1972. pp. 105-124.

BATALLA, Guillermo Bonfil. “Do indigenismo da Revolução à Antropologia Crítica”. In: JUNQUEIRA, Carmen; CARVALHO, Edgard de A, 1981. *op. cit*. pp. 87-105.

BATALLA, Guillermo Bonfil. “Aculturación e indigenismo: la respuesta india”. In: *Indianismo e indigenismo en América*. Madrid: Alianza, 1990. pp. 189-209.

BAUER, Caroline Silveira. *Como será o passado?* História, historiadores e a Comissão Nacional da Verdade. Jundiaí: Paco Editorial, 2017.

BAUMANN, Zygmunt. *Legisladores e intérpretes*. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

BELTRÁN, Gonzalo Aguirre (*et al*.). *El indigenismo en acción*. México: Instituto Nacional Indigenista, 1976.

BELTRÃO, Jane Felipe (org.). *Relatório Figueiredo*: atrocidades contra povos indígenas em tempos ditatoriais. Rio de Janeiro: Mórula, 2022.

BENGOA, José. “El indigenismo”. In: *La emergencia indígena en América Latina*. Chile: FCE, 2007. pp. 199-243.

BEOZZO, José Oscar. *Leis e Regimentos das Missões*: política indigenista no Brasil. São Paulo: Loyola, 1983.

BEOZZO, José Oscar. “O valor e o limite da explicação histórica”. In: *Vida Pastoral*. São Paulo: Paulus, março-abril de 1985. pp. 15-20.

BEOZZO, José Oscar. ... *E o branco chegou com a cruz e a espada*. Belém: CIMI Norte II; O Mensageiro, 1987.

BEOZZO, José Oscar. “Indícios de uma reação conservadora: do Concílio Vaticano II à eleição de João Paulo II”. In: *Comunicações do ISER*. Rio de Janeiro: ISER, ano 09, n. 39, 1990. pp. 05-16.

BEOZZO, José Oscar. “Presença e a atuação dos bispos brasileiros no Vaticano II”. In: BOMBONATTO, Vera Ivanise; GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. *Concílio Vaticano II*: análise e prospectivas. São Paulo: Paulinas, 2004. pp. 117-162.

BEOZZO, José Oscar. *A Igreja do Brasil no Concílio Vaticano II* – 1959-1965. São Paulo: Paulinas; Rio de Janeiro: EDUCAM, 2005.

BESSA FREIRE, José Ribamar; SOUZA, Márcio (*et al.*). *Os índios vão à luta*. São Paulo: marco Zero, 1981.

BERNAL, Sérgio. *CNBB*: da Igreja da Cristandade à Igreja dos Pobres. São Paulo: Loyola, 1989.

BEZERRA, Analúcia Sunina. “Arquivo e memória oral na produção de uma «etnografia retrospectiva»”. In: *Antropológicas*. Porto, Portugal: Universidade Fernando Pessoa, n. 13, 2015. pp. 67-78.

BICALHO, Poliene. “Resistir era preciso: o Decreto de Emancipação de 1978, os povos indígenas e a sociedade civil no Brasil”. In: *Topoi*. Rio de Janeiro: UFRJ, v. 20, n. 40, 2019. pp. 136-156.

BIGIO, Elias dos Santos. *Cândido Rondon*: a integração nacional. Rio de Janeiro: Contraponto: Petrobras, 2000.

BITTENCOURT FILHO, José. ISAL e seu contexto. In: ROSA, Wanderley Pereira da; ADRIANO FILHO, José (org.). *Cristo e o processo revolucionário brasileiro*: a Conferência do Nordeste 50 anos depois. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012. pp. 17-26.

BOBBIO, Norberto. *Os intelectuais e o poder*. Dúvidas e opções dos homens de cultura na sociedade contemporânea. Trad. de Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: UNESP, 1997.

BOFF, Leonardo. *Nova Evangelização*. Perspectiva dos Oprimidos. 3° ed. Fortaleza: Vozes, 1991.

BONATO, Massimo. *Igreja Católica e modernização social*: a crise do catolicismo a partir da experiência missionária de um grupo de jovens italianos em Belo Horizonte nos anos 1960. Tese (doutorado em Sociologia). São Paulo: USP, 2014.

BOSI, Ecléa. *Memória e Sociedade*: lembranças de velhos. 9º ed. São Paulo: Contemporânea, 1994.

BOTELHO, Cássia Regina Ossipe Martins (org.). *Preservação ambiental, um discurso de todos da ECO 92 à Rio+20*. Brasília: Câmara dos Deputados, 2012.

BOURDIEU, Pierre. “Gênese e estrutura do campo religioso”. In: *A economia das trocas simbólicas*. Trad. Sérgio Miceli (*et al*.). São Paulo: Perspectiva, 2007. pp. 27-78.

BOURDIEU, Pierre. *Sobre o Estado*: cursos no Collège de France (1989-1992). Trad. de Rosa Freire D’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

BRAND, Antônio. “Mudanças e continuísmos na política indigenista pós-1988”. In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos de; BARROSO-HOFFMANN, Maria (org.). *Estado e povos indígenas*: bases para uma nova política indigenista II. Rio de Janeiro: Contra-Capa; LACED, 2002.

BRANDT, Hermann. *O encanto da missão*: ensaios de missiologia contemporânea. São Leopoldo: Sinodal, 2006.

BRASIL. Ministério do Interior. *Relatório Figueiredo*, 6ª Câmara da Procuradoria Geral da República, Grupos de Trabalho, GT Violação dos Povos Indígenas e Regime Militar. s/d. Disponível em http://6ccr.pgr.mpf.mp.br/institucional/grupos-detrabalho/gt_crimes_ditadura/composicao. Acesso em 20 de fevereiro de 2021.

BRASIL. Comissão Nacional da Verdade. *Relatório*: textos temáticos (volume 2). Brasília: CNV, 2014.

BRIGHENTI, Agenor. *O método Ver-Julgar-Agir*. Da Ação Católica à Teologia da Libertação. Petrópolis: Vozes, 2022.

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

BRUNEAU, Thomas. *Religião e politização no Brasil*. A Igreja e o regime autoritário. Trad. de Margarida Oliva. São Paulo: Loyola, 1979.

BRULS, J. "A atividade missionária de 1850 ao Vaticano II". In: AUBERT, Roger (*et al*.) (dir.). *Nova História da Igreja*. Vol. 5, tomo II. A Igreja na Sociedade Liberal e no Mundo Moderno. Trad. de Almir R. Guimarães e Floriano de S. Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1976. pp. 177-228.

BURITY, Joanildo. *Fé na revolução*: protestantismo e o processo revolucionário brasileiro (1961-1964). Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2011.

BUSATTO, Ivar (*et al*.) (org.). *Novas reflexões indigenistas*. Cuiabá: OPAN, 2021.

CABIXI, Daniel. *A Questão Indígena*. S/l: Centro de Documentação Terra e Índio (CDTI), 1984.

CALÁVIA-SÁEZ, Oscar. *Campo religioso e grupos indígenas no Brasil*. Florianópolis: UFSC, 1996. (Antropologia em Primeira Mão, 25).

CALIMAN, Cleto. "A eclesiologia do Concílio Vaticano II e a Igreja no Brasil". In: BOMBONATTO, Vera Ivanise; GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. *Concílio Vaticano II*: análise e prospectivas. São Paulo: Paulinas, 2004. pp. 229-248.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. *Igreja e desenvolvimento*. São Paulo: CEBRAP, 1971.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de (org.). *Católicos, Protestantes, Espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973.

CANDAU, Joël. *Memória e Identidade*. Trad. de Maria Leticia Ferreira. São Paulo: Contexto, 2019.

CANUTO, Antônio (*et al*.) (org.). *Dom Tomás é terra e dignidade*. São Paulo: Expressão Popular, 2014.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *A crise do indigenismo*. Campinas: UNICAMP, 1988.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. "O movimento dos conceitos na Antropologia". In: Revista de Antropologia. São Paulo: USP, v. 36, 1993. pp. 13-31.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. "Ação indigenista, eticidade e o diálogo interétnico". In: *Revista Estudos Avançados*. São Paulo: USP, v. 14, n. 40, 2000. pp. 213-230.

CARNEIRO, Domingos Sávio Menezes. *Ensaio de uma utopia*: a arte de Domingos Sávio [catálogo]. Olinda: Ponto Produções, 2014.

CARNEVALLI, Felipe (*et al*.) (org.). *Terra*: antologia afro-indígena. São Paulo/Belo Horizonte: Ubu Editora/PISENAGRAMA, 2023.

CARRASCO, Lorenzo. *CIMI. Conselho Indigenista Missionário*: filho da mentira. Rio de Janeiro: Capax Dei, 2016.

CARRASCO, Lorenzo; PALACIOS, Silvia; LINO, Geraldo Luís. *Os desvios da Campanha da Fraternidade de 2011*. A idolatria da natureza promove a pobreza, a fome e o malthusianismo. Rio de Janeiro: Capax Dei; MSIa, 2011.

CARVALHO, João Carlos. "Indianismo, indigenismo ou pós-indianismo na literatura brasileira?". In: *Igarapé*. Rio Branco: UFAC, v. 11, n. 2, 2018. pp. 170-186.

CARVALHO E SILVA, Márcio Douglas de. "Fazendo etnografia no arquivo: possibilidades e desafios". In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Sergipe*. Aracajú: IHGSE, n. 48, 2018. pp. 75-86.

CASALDÁLIGA, Pedro. *Creio na justiça e na esperança*. 3º ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

CASALDÁLIGA, Pedro. *Nicarágua*: combate e profecia. Trad. de Antonio Carlos Moura. Petrópolis: Vozes, 1986.

CASALDÁLIGA, Pedro. *Quando os dias fazem pensar*. Memória, ideário, compromisso. São Paulo: Paulinas, 2007.

CASALDÁLIGA, Pedro; TIERRA, Pedro. *Missa da Terra Sem Males*. Música de Matin Coplas e fotos de Claudia Andujar. Rio de Janeiro: Tempo e Presença, 1980.

CASALDÁLIGA, Pedro; TIERRA, Pedro. *Ameríndia*: morte e vida. Petrópolis: Vozes, 2000.

CASALDÁLIGA, Pedro (*et al*.). *Salmos Latino-Americanos*. São Paulo: Paulinas; Centro de Evangelização e Catequese (CECA), 1987.

CASTILHO, Maria Augusta. *Os índios Bororo e o Salesianos na Missão dos Tachos*. Campo Grande: UCDB, 2000.

CEHILA-Br. Centro de Estudos de História da Igreja na América Latina – Núcleo Brasil. *Exposição 500 anos de conquista, resistência e evangelização da América Latina e do Caribe* [catálogo]. São Paulo: Paulinas, 1995.

CELAM. Conselho Episcopal Latino-Americano. *A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio*: conclusões de Medellín. 8° ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

CELAM. Conselho Episcopal Latino-Americano. De una pastoral indigenista a una pastoral indígena. Bogotá: Departamento de Missiones; CELAM, 1987.

CELAM. Conselho Episcopal Latino-Americano. *Santo Domingo*: conclusões da IV Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano. São Paulo: Loyola, 1992.

CERIS. Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais. *Dinâmica populacional e Igreja Católica no Brasil* (1960-2000). Rio de Janeiro: CERIS; São Paulo Loyola, 2002. (Cadernos CERIS, n. 3).

CÉSAR, José Vicente. *Catequese e conversão dos índios no Brasil*. Brasília: Anthropos do Brasil, 1975.

CÉSAR, Waldo (coord.). *O Clero num mundo em crise*. Atas da Conferência Internacional de Sociologia Religiosa (Roma/Montreal). Petrópolis: Vozes, 1969.

CHAUVEAU, Agnés; TÉTARD Philippe (org.). *Questões para a história do tempo presente*. Trad. de Ilka Stern Cohen. Bauru: EDUSC, 1999.

CIMI. Conselho Indigenista Missionário. *Y-Juca Pirama*. O índio, aquele que deve morrer. Documento de urgência de bispos e missionários. Goiânia: s/ed., 1973.

CIMI. Conselho Indigenista Missionário. *História dos Povos Indígenas*: 500 anos de luta no Brasil. 3º ed. Petrópolis: Vozes, 1986a.

CIMI. Conselho Indigenista Missionário. *Os Povos Indígenas e a Nova República*. Documentos do Conselho Indigenista Missionário – Órgão anexo da CNBB. São Paulo: Paulinas, 1986b.

CIMI. Conselho Indigenista Missionário. *Marcha e conferência indígena*. Abril de 2000. Brasília: CIMI, 2000.

CIMI. Conselho Indigenista Missionário. *Outros 500*: construindo uma nova história. São Paulo: Salesiana: CIMI, 2001.

CIMI. Conselho Indigenista Missionário. *Povos indígenas: aqueles que devem viver* – Manifesto contra os decretos de extermínio. Brasília: CIMI, 2012.

CIMI. Conselho Indigenista Missionário. *O CIMI canta sua história*. Brasília: CIMI, 2015.

CIMI. Conselho Indigenista Missionário. *Congresso Anti-Indígena*. Os parlamentares que mais atuaram contra os direitos indígenas. Brasília: CIMI, 2018.

CIMI-NORTE I. Conselho Indigenista Missionário. *Terras indígenas não demarcadas*. Amazonas e Roraima. Manaus: CIMI, s/d.

CNBB. Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. *Plano de Emergência para a Igreja no Brasil*. Brasília: CNBB, 1963. (Cadernos da CNBB, n. 1).

CNBB. Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. *Desafio Missionário*. Documentos da Igreja na Amazônia (coletânea). Brasília: CNBB, 2014.

COMISSÃO BRASILEIRA DE JUSTIÇA E PAZ (org.). *Memória e Compromisso*: a participação dos cristãos na redemocratização do Brasil e Anistia Política. Brasília: Ministério da Justiça, 2016.

COMITÊ ESTADUAL DE DIREITO À VERDADE, à memória e à Justiça do Amazonas. *A ditadura e o genocídio do povo Waimiri-Atroari*: "por que *kamña* matou *kiña*"? Campinas: Curt Nimuendajú, 2014.

COMPÊNDIO DO VATICANO II: Constituições, decretos, declarações. 6° ed. Coord. geral de Frederico Vier. Petrópolis: Vozes, 1972.

COOK, Terry. "O passado é prólogo: uma história das ideias arquivísticas desde 1898 e a futura mudança de paradigma". In: HEYMANN, Luciana; NEDEL, Letícia (org.). *Pensar os arquivos*: uma antologia. Rio de Janeiro: FGV, 2018. pp. 17-82.

CORDEIRO, Enio. *Política Indigenista Brasileira e Promoção Internacional dos Direitos das Populações Indígenas*. Brasília: Instituto Rio Branco, 1999.

COSTA, Maria Cristina Castilho. "Etnografia de arquivos – entre o passado e o presente". In: *MATRIZes*. São Paulo: USP, ano 3, n. 2, jan./jun. de 2010. pp. 171-186.

COSTA, Mauro Gomes da (org.). *A ação dos Salesianos de Dom Bosco na Amazônia*. São Paulo: Ed. Salesiana, 2009.

COUTINHO, Sérgio Ricardo. "'Os responsáveis pela subversão foram os padres belgas e franceses": os padres *Fidei Donum* e o cristianismo da libertação no Brasil". In: *Verbo de Minas*. Juiz de Fora: CES, v. 23, n. 42, ago.-dez. de 2022. pp. 116-138.

CPT. Comissão Pastoral da Terra. *A luta pela terra*: a Comissão Pastoral da Terra 20 anos depois. São Paulo: Paulus, 1997.

CTI. Centro de Trabalho Indigenista. *Ação indigenista*: histórico, conjuntura e desafios 1979-2019. Brasília: CTI, 2021.

CUNHA, Magali. *Contra todo silenciamento e esquecimento*. Memória de uma experiência de contra-informação religiosa. Mimeo, s/d.

CUNHA, Magali. *Crise, esquecimento e memória*. O Centro Ecumênico de Informação e a construção da identidade do Protestantismo Brasileiro. Dissertação (Mestrado em Memória Social e Documento). Rio de Janeiro: UNIRIO, 1997.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Antropologia do Brasil*: mito, história, etnicidade. São Paulo: Brasiliense, 1986.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Índios no Brasil*: histórias, direito e cidadania. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

CUNHA, Manuela Carneiro da; BARBOSA, Samuel (org.). *Direitos do Povos Indígenas em disputa*. São Paulo: UNESP, 2018.

CUNHA, Olívia Maria Gomes da. “Tempo imperfeito: uma etnografia do arquivo”. In: *Mana*. Rio de Janeiro: Museu Nacional/ UFRJ, n. 10, vol. 2, 2004. pp. 287-322.

CUNHA, Olívia Maria Gomes da. “Do ponto de vista de quem? Diálogos, olhares e etnografia dos/nos arquivos”. In: *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro: CPDOC/FGV, n. 36, jul./dez. de 2005. pp. 07-32.

CURY, Maria Zilda Ferreira. “Intelectuais em cena”. In: WALTY, Ivete; CURY, Maria Zilda Ferreira (org.). *Intelectuais e vida pública*: migrações e mediações. Belo Horizonte: UFMG, 2008. pp. 11-28.

DAL POZ, João. *No país dos Cinta Larga*. Uma etnografia ritual. Dissertação (Mestrado em Antropologia). São Paulo: USP, 1991.

DANNER, Leno Francisco (*et al*.). “Decolonialidade, lugar de fala e voz-*práxis* estético-literária: reflexões desde a literatura indígena brasileira”. In: *ALEA: Estudos Neolatinos*. Rio de Janeiro: UFRJ, v. 22, n. 1, jan-abr. de 2020. pp. 59-74.

DARNTON, Robert. “História intelectual e cultural” e “História e antropologia”. In: *O beijo de Lamourette*. Mídia, Cultura e Revolução. Trad. de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. pp. 204-231, 338-362.

DAVIS, Shelton H.. *Vítimas do milagre*: o desenvolvimento e os índios no Brasil. Trad. de Jorge Alexandre Faure Pontual. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1978.

DELEUZE, Gilles. “Um novo arquivista (Arqueologia do Saber)”. In: *Foucault*. Trad. de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2005. pp. 13-32.

DELLA CAVA, Ralph. “Política do Vaticano 1878-1990: uma visão geral”. In: SANCHIS, Pierre (org.). *Catolicismo*; unidade religiosa e pluralismo cultural. São Paulo: Loyola, 1992. pp. 231-258.

DERRIDA, Jacques. *Mal de Arquivo*. Uma impressão freudiana. Trad. de Claudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

DIAS, Zwinglio Mota. *Memórias Ecumênicas Protestantes*. Os protestantes e a Ditadura: colaboração e resistência. Rio de Janeiro: Koinonia Presença Ecumênica e Serviço, 2014.

DICKISON, Richard. *Igreja e desenvolvimento*. Trad. de Cilda Gomes de Alencar. São Paulo: Quatro Artes, 1970.

DOSSE, François. *La apuesta biográfica*. Escribir una vida. Trad. de Josep Aguado y Concha Miñana. València: PUV, 2007a.

DOSSE, François. *La marcha de las ideas*. Historia de los intelectuales, historia intelectual. Trad. de Rafael F. Tomás. València: PUV, 2007b.

DOUGLAS, Mary. *Como as Instituições pensam*. Trad. de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.

DUSSEL, Enrique (*et al*.). *História da Teologia na América Latina*. São Paulo: Edições Paulinas, 1981.

DUSSEL, Enrique. *Caminhos de Libertação Latino-Americana*. I. Interpretação histórico-teológica. Trad. José Carlos Barcellos e Hugo Toschi. São Paulo Paulinas, 1984.

DUSSEL, Enrique (*et al*.). *Para uma História da Igreja na América Latina*: o debate metodológico. Trad. de Jaime Classen. Petrópolis: Vozes: CEHILA, 1986.

DUSSEL, Enrique (org.). *Historia Liberationis*: 500 anos de História da Igreja na América Latina. São Paulo: Paulinas; CEHILA-Br, 1992.

DUSSEL, Enrique (*et al*.). *Vinte anos de produção historiográfica da CEHILA*. Balanço crítico. Boletim CEHILA. São Paulo: CEHILA-Br, março de 1994.

ESTERCI, Neide. "Camponeses e povos indígenas: atuação de antropólogos no espaço das Igrejas e das ONGs nos anos 1970". In: SILVA, Glaucia (org.). *Antropologia extra-muros*: novas responsabilidades sociais e políticas dos antropólogos. Brasília: Paralelo 15, 2008. pp. 125-134.

FARGE, Arlette. *Lugares para a Histór*ia. Trad. de Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

FARGE, Arlette. *O sabor do arquivo*. Trad. de Fátima Murad. São Paulo: EdUSP, 2017.

FARIA, Luiz de Castro. *Antropologia*: duas ciências. Notas para uma história da Antropologia no Brasil. Org. de Alfredo Wagner Berno de Almeida e Heloisa M. Bertol Domingues. Brasília: CNPq; Rio de Janeiro: MAST, 2006.

FERNANDES, Rubem César. "As missões protestantes em números". In: *Cadernos do ISER*. Rio de Janeiro: ISER, n. 10, s/d. pp. 27-89.

FERNANDEZ, Hugo; MIRANDA, Arizete; LÓPEZ, Fernando. "Teologia Índia: refazendo o caminho de espinhos, flores e frutos em busca da *Terra sem Males*". In: CIMI. Conselho Indigenista Missionário; AELAPI. Articulação Ecumênica Latino-americana de Pastoral Indígena. *A Terra sem Males em construção*: IV Encontro Continental de Teologia Índia. Brasília: CIMI; AELAPI, 2002. pp. 23-36.

FERREIRA, Letícia; LOWENKRON, Laura. "Encontros etnográficos com papeis e outros registros burocráticos: possibilidades analíticas e desafios metodológicos". In: FERREIRA, Letícia; LOWENKRON, Laura (org.). *Etnografia de documentos*: pesquisas antropológicas entre papeis, carimbos e burocracias. Rio de Janeiro: E-papers, 2020. pp. 05-16.

FERRO, Marc. "A história institucional". In: *A História vigiada*. Trad. de Doris Sanches Pinheiro. São Paulo: Martins Fontes, 1989. pp. 11-40.

FOUCAULT, Michel. “Sobre a Arqueologia das Ciências. Resposta ao Círculo Epistemológico”. In: *Estruturalismo e teoria da linguagem*. Petrópolis: Vozes, 1971. pp. 09-55.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1979.

FOUCAULT, Michel. “*Omnes et singulatim*: por uma crítica da ‘razão política’”. Trad. de Heloísa Jahn. In: *Novos Estudos CEBRAP*. São Paulo: CEBRAP, n. 26, março de 1990. pp. 77-99.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*: uma arqueologia das Ciências Humanas. Trad. de Salma Tannus Muchail. 8º ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. 7º ed. Trad. de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FOUCAULT, Michel. *O enigma da revolta*. Entrevistas inéditas sobre a Revolução Iraniana. Trad. de Lorena Balbino. São Paulo: n-1 edições, 2019.

FRAGOSO, Hugo. “A era missionária (1686-1759)”. In: HOORNAERT, Eduardo (org.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1992. pp. 139-209.

FRANCISCO. Papa Francisco. *Carta Encíclica Laudato Si*. 2015. Disponível em https://l1nq.com/uLNTs. Acesso em 16 de abril de 2022.

FRANCISCO. Papa Francisco. *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Querida Amazônia*. 2020. Disponível em https://ury1.com/XFjGY. Acesso em 10 de abril de 2022.

FRANCH, José Alcina. “Introduccion”. In: FRANCH, José Alcina (comp.). *Indianismo e indigenismo em America*. Madrid: Alianza Editorial, 1990. pp. 11-17.

FREIRE, Carlos Augusto da Rocha; OLIVEIRA, João Pacheco. *A presença indígena na formação do Brasil*. Brasília: UNESCO: Ministério da Educação: Museu Nacional, 2006.

FREITAS, Maria Carmelita de. *Uma opção renovadora*. A Igreja no Brasil e o Planejamento Pastoral – Estudo Genético-Interpretativo. São Paulo: Loyola, 1997.

GAGLIARDI, José Mauro. *O indígena e a República*. São Paulo: HUCITEC; USP; Secretaria de Estado da Cultura de São Paulo, 1989.

GALLIAN, Dante M. Claramonte. “O historiador como inquisidor ou como antropólogo?”. In: *Revista História*. São Paulo: UNESP, n. 125-120, ago./dez. de 1991 a jan./jul. de 1992. pp. 93-103.

GALLOIS, Dominique; GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. *O Índio na Missão Novas Tribos* (Mimeo). Acervo digital do ISA, 1995. Acesso em 03 de março de 2022.

GARCÍA GUTIÉRREZ, Antonio. *Outra memória é possível*. Estratégias descolonizadoras do arquivo mundial. Trad. de Ricardo Aníbal Rosenbusch. Petrópolis: Vozes, 2008.

GARFIELD, Seth. *A luta indígena no coração do Brasil*: política indigenista, a Marcha para o Oeste e os índios xavante (1937-1988). Trad. de Claudia Sant'Ana Martins. São Paulo: Ed. UNESP, 2011.

GASBARRO, Nicola. "Missões: a civilização cristã em ação". In: MONTERO, Paula (org.). *Deus na Aldeia*: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006. pp. 67- 109.

GASBARRO, Nicola. "A Modernidade Ocidental e a generalização de 'Religião' e Civilização': o agir comunicativo nas Missões". In: ALMEIDA, Néri de Barros; SILVA, Eliane Moura da (org.). *Missão e pregação*: a comunicação religiosa entre a história da Igreja e a história da religião. São Paulo: Ed. UNIFESP, 2014. pp. 189-210.

GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. Trad. de Raul Fiker. São Paulo: Ed. UNESP, 1991.

GINZBURG, Carlo. "O inquisidor como antropólogo". In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo: ANPUH, n. 21, vol. 1, 1991. pp. 09-20.

GINZBURG, Carlo. "Sinais, raízes de um paradigma indiciário". In: *Mitos, emblemas, sinais*: morfologia e história. 2º ed. Trad. de Frederico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 2014. pp. 143-180.

GITA, Ana. *Atas Indigenistas*. Brasília: SPHAN; Instituo Nacional Pró-Memória, 1988.

GODOY, José Henrique Artigas de. "A práxis de Lebret: economia humana, desenvolvimentismo católico e a industrialização do Nordeste". In: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro: ISER, n. 36, v. 2, 2016. pp. 188-219.

GOMES, Alexandre Oliveira (*et al*.). "'Sair do papel para a vida': entrecruzamentos entre Teologia da Libertação e formação do campo indigenista no Nordeste – entrevista com o indigenista Saulo Ferreira Feitosa". In: *Paralellus*, Revista de Estudos de Religião. Recife: UNICAP, v. 11, n. 28, set.-dez. de 2020. pp. 659-684.

GOMES, Ângela de Castro. "A guardiã da memória". In: *Acervo* – Revista do Arquivo Nacional. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, v. 09, n. 01-02, jan.-dez. de 1996. pp. 17-30.

GOMES, Ângela de Castro. "Intelectuais, mediação cultural e projetos políticos: uma introdução para a delimitação do objeto de estudo". In: GOMES, Ângela de Castro; HANSEN, Patrícia Santos (org.). *Intelectuais mediadores*: práticas culturais e ação política. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016. pp. 07-40.

GOMES, Paulo César. *Os bispos católicos e a ditadura militar brasileira*: a visão da espionagem. Rio de Janeiro: Record, 2014.

GONÇALVES, Carlos Barros. "Protestantismo no Brasil e povos indígenas: a missão Caiuá". In: *Revista Perspectiva Histórica*. Salvador: Centro Brasileiro de Estudos e Pesquisas (CEBEP), n. 05, jan.-jun. de 2015. pp. 13-33.

GONÇALVES, Carlos Barros. *Unum Corpus Sumus in Cristo*? Iniciativas de fraternidade e cooperação protestante no Brasil (1917-1940). Curitiba: CRV, 2020. (Vol. II).

GORSKI, Juan F. "El desarollo historico de la 'Teología Índia' y su aporte a la inculturacion del Evangelio". In: SUESS, Paulo (*et al*.). *Desarollo historico de la Teología Índia*. Quito: Abya-Yala, 1998. pp. 09-34.

GUIMARÃES, Manoel Luiz Salgado. "Nação e civilização nos trópicos: o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o projeto de uma história nacional". In: *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro: FGV, v. 01, n. 01, 1998. pp. 05-27.

GUIMARÃES, Paulo Machado. *Legislação Indigenista Brasileira*. São Paulo: Loyola, 1989.

GUIMARÃES, Paulo Machado. *Ementário de Jurisprudência indigenista*. Brasília: CIMI, 1989.

HALBWACS, Maurice. *A memória coletiva*. Trad. de Laurent Léon Schaffter. São Paulo: Ed. Revista dos Tribunais, 1990.

HARTOG, François. *Evidência da História*. O que os historiadores veem. Trad. de Guilherme João de Freitas Teixeira. Belo Horizonte: Autêntica, 2011. pp. 185-264.

HARTOG, François. *Regimes de historicidade*. Presentismo e experiências do tempo. Trad. de Andréa Souza de Menezes (*et al*.). Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

HECK, Egon. *Os índios e a caserna* – políticas indigenistas dos governos militares – 1964 a 1985. Dissertação (Mestrado em Ciência Política). Campinas, Unicamp, 1996.

HECK, Egon; PREZIA, Benedito. *Povos Indígenas*: terra é vida. São Paulo: Atual Editora, 1999.

HECK, Egon; LOEBENS, Francisco; CARVALHO, Priscila D. "Amazônia indígena: conquistas e desafios". In: *Estudos Avançados*. São Paulo: USP, v. 19, n. 53, jan. de 2005. pp. 237-255.

HECK, Egon; SUESS, Paulo (org.). *Provocar rupturas, construir o Reino*. Memória, martírio e missão de Vicente Cañas. São Paulo: Loyola, 2017.

HENRIQUE, Márcio Couto. *Sem Vieira nem Pombal*: índios na Amazônia do século XIX. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2018.

HEREDIA, Beatriz. "Algumas reflexões sobre a prática acadêmica e a prática política. Um antropólogo numa ONG". In: SILVA, Glaucia (org.). *Antropologia extramuros*. *op*. *cit*., 2008. pp. 87-98.

HERNÁNDEZ, Eleazar López. *Teología India*. Antologia. Cochabamba: Editorial Verbo Divino: Editorial Guadalupe, 2000.

HEYMANN, Luciana. “De ‘arquivo pessoal’ a ‘patrimônio nacional’: reflexões acerca da produção de ‘legados’”. Trabalho apresentado no *I Seminário PRONEX Direitos e Cidadania*. Rio de Janeiro: CPDOC, 2005a.

HEYMANN, Luciana. “Velhos problemas, novos atores: desafios à preservação dos arquivos privados”. Trabalho apresentado no *Seminário Preservação do patrimônio cultural e universidade*: 25 anos do CEDIC/PUC-SP. São Paulo: PUC-SP, 2005b.

HEYMANN, Luciana. “Os fazimentos do arquivo de Darcy Ribeiro: memória, acervo, legado”. In: *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro: CPDOC, n. 36, jul./dez. de 2005c. pp. 43-58.

HEYMANN, Luciana. “O indivíduo fora do lugar”. In: *Revista do Arquivo Público Mineiro*. Belo Horizonte: APM, vol. 45, n. 02, 2009. pp. 40-57.

HEYMANN, Luciana. “Arquivos pessoais em perspectiva etnográfica”. In: HEYMANN, Luciana; ROCHOU, Joëlle; TRAVANCAS, Isabel (org.). *Arquivos pessoais*. Reflexões multidisciplinares e experiências de pesquisa. Rio de Janeiro: FGV, 2013. pp. 67-76.

HOBSBAWN, Eric. *A Era do Capital*, 1848-1875. 21° ed. Trad. de Luciano Costa Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

HOORNAERT, Eduardo. “A evangelização do Brasil durante a primeira época colonial”. In: HOORNAERT, Eduardo (*et al*.). *História da Igreja no Brasil*: ensaio de interpretação a partir do povo – Primeira época: Período Colonial. 5º ed. Petrópolis: Vozes, 2008. Pp. 19-152.

INA; INESC. *Fundação Anti-Indígena*: um retrato da FUNAI sobre o Governo Bolsonaro. Brasília: Indigenistas Associados: Instituto de Estudos Socioeconômicos, 2022.

INP. Instituto Nacional de Pastoral (org.). *Presença Pública da Igreja no Brasil*: Jubileu de Ouro da CNBB (1952-2002). São Paulo: Paulinas, 2003.

Informe del Cuarto Tribunal Russell sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de las Américas. Conclusiones. Rotterdam, 1980 (datilografado).

JACOB, César Romero (*et al*.). *Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil*. Brasília: CNBB; São Paulo: Loyola; Rio de Janeiro: PUC-RJ, 2003.

KERN, Arno Alvarez. *Missões*: uma utopia política. Porto Alegre: mercado Aberto, 1982.

KOCH, Ingelore Starke (org.). *Brasil*: outros 500. Protestantismo e a resistência indígena, negra e popular. São Leopoldo: Sinodal, COMIN, 1999.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado*. Contribuição à semântica dos tempos históricos. Trad. de W. P. Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: PUC-Rio: Contraponto, 2006.

KRAUTLER, Erwin. *Sangue nas Pedras.* São Paulo: Paulinas, 1979.

KRAUTLER, Erwin. *Testemunha de resistência e esperança*. Discursos de Itaici em defesa dos povos indígenas. Brasília: CIMI, 1991.

KRAUTLER, Erwin. *No coração da Amazônia* (depoimento). S/l: Comissão Episcopal para a Amazônia: REPAM, s/d.

KRAUTLER, Erwin. "E vai compreender a nossa luta pela justiça". In: LACERDA, Paula (org.). *Mobilização social na Amazônia*: a 'luta' por justiça e por educação. Rio de Janeiro: E-Papers, 2014. pp. 37-50.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, Ailton. *Futuro ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LACERDA, Rosane. *Os Povos Indígenas e a Constituinte* (1987-1988). Brasília: CIMI, 2008.

LAMOUNIER, Bolívar. *Tribunos, profetas e sacerdotes*. Intelectuais e ideologias no século XX. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

LE GOFF, Jacques. "Memória/História" e "Documento/Monumento". In: *História e memória*. Trad. de Bernardo Leitão (*et al*.). 7º ed. Campinas: Ed. Unicamp, 2013.

LECLERC, Gérard. *Sociologia dos Intelectuais*. Trad. de Paulo Neves. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004.

LEPARGNEUR, Hubert. *O futuro dos índios no Brasil*. Trad. de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Hachette, 1975.

LÉVI-STRAUSS, Claude. "História e etnologia". In: *Antropologia estrutural*. Trad. de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2008. pp. 13-40.

LÉVI-STRAUSS, Claude. "História e etnologia". In: *Textos didáticos*. 3° ed. Trad. de Wanda Caldeira Brant. Campinas: Unicamp, n. 24, março de 2004.

LÉVI-STRAUSS, Claude; ERIBON, Didier. Na lixeira da história. In: *De perto e de longe*. Trad. de Léa Mello e Julieta Leite. São Paulo: Cosac Naify, 2005. pp. 171-179.

LIBÂNIO, Pedro; BESSA FREIRE, José Ribamar. "Rondon, o Brasil dos sertões e o projeto de nação. In: FREIRE, Carlos Augusto Rocha (org.). *Memória do SPI*: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção ao Índio. Rio de Janeiro: Museu do Índio: FUNAI, 2011. pp. 169-178.

LIMA, Edilene Coffaci de; PINTO, Mário Teixeira. "Roque de Barros Laraia – Entre a Antropologia e o Indigenismo: Reflexões sobre uma Trajetória". In: *Campos – Revista de Antropologia*. Curitiba: UFPR, v. 1, dez. de 2001. pp. 147-165.

LIMA, Edilene Coffaci de; SILVEIRA, Marcos Silva da; GONÇALVES, Laís. "Da política indigenista às ações afirmativas e à Antropologia do Estado: entrevista com Antonio

v cftt7Carlos de Souza Lima". In: *Campos – Revista de Antropologia*. Curitiba: UFPR, v. 18, n. 01-02, dez. de 2017. pp. 237-254.

LOEBENS, Guenter Francisco; NEVES, Lino João de Oliveira (org.). *Povos Indígenas Isolados na Amazônia*: a luta pela sobrevivência. Manaus: EDUA, 2011.

LOUREIRO, Violeta. Amazônia, colônia do Brasil. São Paulo: Atma, 2022.

LOWENKRON, Laura; FERREIRA, Letícia. "Perspectivas antropológicas sobre documentos". In: FERREIRA, Letícia; LOWENKRON, Laura (org.). *Etnografia de documentos*: pesquisas antropológicas entre papeis, carimbos e burocracias. Rio de Janeiro: E-papers, 2020. pp. 17-52.

LÖWY, Michel. "Marxismo e cristianismo na América Latina". In: *Lua Nova*. São Paulo: CEDEC, n. 19, nov. de 1989. pp. 05-21.

LÖWY, Michel. *O que é Cristianismo da Libertação*: religião e política na América Latina. São Paulo: Expressão Popular; Fundação Perseu Abra, 2016.

LUGON, Clóvis. *A República "comunista" cristã dos Guaranis* (1610-1768). 3º ed. Trad. de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

MAINWARING, Scott. *A Igreja Católica e a Política no Brasil* (1916-1985). Trad. de Heloísa Braz de O. Prieto. São Paulo: Brasiliense, 2004.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007. (Colección Clásica, n. 69).

MARKUS, Cledes; ALTMANN, Lori; GIERUS, Renate (org.). *Saberes e espiritualidades indígenas*. São Leopoldo: Oikos: COMIN, 2014.

MARROQUIN, Alejandro D.. *Balance del indigenismo*. Informe sobre la política indigenista en América. México: Ediciones Especiales, 1972.

MASSA, Pedro. *Pelo Rio Mar*: Missões Salesianas no Amazonas. Rio de Janeiro: Estabel. de Artes Graphicas C. Mendes Junior, 1933.

MATTOS, Izabel Missagia de. "O indigenismo na transição para a república: fundamentos do SPILTN". In: FREIRE, Carlos Augusto Rocha (org.). *Memória do SPI. op. cit.*, 2011. pp. 156-167.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *A colônia brasilianista*. História oral de vida acadêmica. São Paulo: Nova Stella, 1990.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *Manual de História Oral*. 4º ed. São Paulo: Loyola, 2002.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom; HOLANDA, Fabíola. *História oral*: como fazer, como pensar. 2º ed. São Paulo: Contexto, 2011.

MELLO, Rodrigo Piquet Saboia de. “A importância dos arquivos para a garantia dos direitos indígenas”. In: *Arquivo & Administração*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, v. 13, 2014. pp. 56-69.

MELLO, Rodrigo Piquet Saboia de. “Alguns apontamentos sobre epistemografia, informação e indigenismo”. In: *Revista Conhecimento em Ação*. Rio de Janeiro: UFRJ, v. 2, n. 2, jul./dez. de 2017a. pp. 93-107.

MELLO, Rodrigo Piquet Saboia de. “Os ativos intangíveis étnicos e o processo decolonial da organização do conhecimento”. In: *I Simpósio Internacional Network Science*. Rio de Janeiro: UNIRIO, 2017b.

MELLO, Rodrigo Piquet Saboia de. “A documentação de natureza etnológica como recurso estratégico para os povos indígenas”. In: *Memória e Informação*. Rio de Janeiro: Casa Rui Barbosa, v. 2, n.1, jan.-jun. de 2018. p. 01-14.

MELLO, Rodrigo Piquet Saboia de; CARVALHO, Francisco Luiz de; ZELESCO, Luiza. “Fontes para a memória do SPI”. In: FREIRE, Carlos Augusto Rocha (org.). *Memória do SPI. op. cit.*, 2011. pp. 443-464.

MESTERS, Carlos. “Considerações sobre a catequese dos povos indígenas – uma leitura bíblica”. In: SUESS, Paulo; MESTERS, Carlos. *Utopia cativa*: catequese indigenista e libertação indígena. Petrópolis: Vozes, 1986. pp. 09-49.

MESQUITA, André (org.). *Histórias indígenas*: antologia. São Paulo: MASP, 2023.

MILANEZ, Felipe (org.). *Memórias sertanistas*: cem anos de indigenismo no Brasil. São Paulo: SESC, 2015.

MONTEIRO, John Manoel. *Guia de fontes para a história indígena e do indigenismo em arquivos brasileiros*: acervos das capitais. São Paulo: USP: FAPESP, 1994.

MONTENEGRO, Antonio Torres. *Travessias*: padres europeus no Nordeste do Brasil (1950-1990). Recife: CEPE, 2019.

MONTERO, Paula (coord.). *Entre o mito e a história*. O V Centenário do descobrimento da América. Petrópolis: Vozes, 1996.

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

MONTERO, Paula. *Selvagens, civilizados, autênticos*: a produção das diferenças nas Etnografias Salesianas (1920-1970). São Paulo: Edusp, 2012.

MONTES, Aníbal. “Reflexiones sobe el indigenismo”. In: *Estudios. Revista del Centro de Estudios Avanzados*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, n. 10, marzo de 2016. pp. 47-56.

MOTTA, Marcus Alexandre. *Anchieta*: dívida de papel. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2000.

MOTTA, Rodrigo Patto Sá. “Desafios e possibilidades na apropriação de cultura política pela historiografia”. In: *Culturas Políticas na História*: Novos Estudos. Belo Horizonte: Argumentvm, 2009.

MUNDURUKU, Daniel. *O caráter educativo do movimento indígena brasileiro* (1970-1990). São Paulo: Paulinas, 2012.

OLIVEIRA, Amurabi; BARBOSA, Inaê Iabel. “Aprender e ensinar a fazer uma antropologia dos Arquivos”. In: *Debates em Educação*. Maceió: UFAL, vol. 11, n. 23, jan./ abr. de 2019. pp. 405-415.

OLIVEIRA, João Pacheco de. “Elementos para uma sociologia dos viajantes”. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1987. pp. 84-148.

OLIVEIRA, João Pacheco de. “Segurança na fronteira e novo indigenismo: formas e linhagem do Projeto Calha Norte”. In: *Antropologia e Indigenismo*. Rio de Janeiro: UFRJ/ Museu Nacional, n. 01, 1990. pp. 15-33.

OLIVEIRA, João Pacheco de. “Muita terra para pouco índio? Uma introdução (crítica) ao indigenismo e a atualização do preconceito”. In: GRUIPONI, Luiz D. Benzi; SILVA, Aracy Lopes (org.). *A temática indígena na escola*. 4º ed. Brasília: MEC: MARI: UNESCO, 2004. pp. 61-86.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *O nascimento do Brasil e outros ensaios*: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contra-Capa, 2016.

OLIVEIRA, João Pacheco de; SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. “Os muitos fôlegos do indigenismo”. In: *Anuário Antropológico*. Brasília: UnB, 1981. pp. 277-290.

OLIVEIRA, João Pacheco de; SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. *Política indigenista e políticas indígenas no Brasil*. Um mapeamento retrospectivo (projeto mimeo). Rio de Janeiro: UFRJ/ Museu Nacional, 1998.

OLIVEIRA, Jorge Eremites de. “Autor, obra e meio: apresentando um etno-historiador” [seguida de Antonio Jacó Brand]. In: *História em Reflexão*. Dourados: UFGD, v. 06 n. 11, jan.-jun. de 2012.

OLIVEIRA, Maria da Glória. “Para além da ilusão: indivíduo, tempo e narrativa biográfica”. In: AVELAR, Alexandre Sá; SCHMIDT, Benito Bisso (org.). *O que pode a biografia*. São Paulo: Letra e Voz, 2018. pp. 50-72.

OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. *Tribalismo Indígena, ideal comuno-missionário para o Brasil no século XXI*. 6º ed. São Paulo: Ed. Vera Cruz, 1979.

OPAN. Operação Anchieta. *Ação indigenista como ação política*. Cuiabá: OPAN, 1987.

ORTOLAN, Maria Helena. *O processo de criação e consolidação do movimento pan-indígena no Brasil* (1970-1980). Dissertação (Mestrado em Antropologia). Brasília: UnB, 1997.

PACINI, Aloir. *Um artífice da paz entre os Rikbaktsa*. Cuiabá: Ed. UFMT, 2019.

PADILHA, Anivaldo (*et al*.). *As igrejas evangélicas na ditadura militar*: dos abusos do poder à resistência cristã. São Paulo: Alameda, 2022.

PASSOS, Mauro (org.). *Um profeta em movimento*. Dom José Maria Pires desatando nós. Belo Horizonte: O Lutador, 2011.

PEDROSA, Adriano; GIUFRIDA, Guilherme (org.). *Histórias indígenas* (catálogo). São Paulo: MASP, 2023.

PEIRANO, Mariza. *Os antropólogos e suas linhagens* (a procura de um diálogo com Fábio Wanderley Reis). Brasília: DAN/UnB, 1990. (Série Antropologia, 102).

PEIRANO, Mariza. "Caminhos da Antropologia". In: *A teoria vivida e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006. pp. 16-67.

PERRUSO, Marco Antonio. *Em busca do "novo"*: intelectuais brasileiros e movimentos populares nos anos 1970/80. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia). Rio de Janeiro: UFRJ, 2008.

PIEPKE, Joachim G. "Igreja, Missão, Antropologia: um balanço do Instituto Anthropos (Alemanha)". In: *REVER*. São Paulo: PUC-SP, ano 7, n. 2, jun. de 2007. pp. 108-127.

PIO X; BENTO XV. *Documentos de Pio X e de Bento XV*. São Paulo: Paulus, 2002.

PISSOLATO, Elizabeth; SOUZA, Ronaldo Antonio de. "Missão e ciência: os verbitas e o anthropos no Brasil". In: *CES Revista*. Juiz de Fora: CES, v. 22, 2008. pp. 103-122.

POCOCK, J. G.. *Linguagens do Ideário Político*. Trad. de Fábio Fernandez. São Paulo: EdUSP, 2003.

POLETO, Ivo (org.). *Solidário mestre da vida*. Celebrando os 90 anos de dom Tomás Balduíno. São Paulo: Paulinas, 2012.

POLETO, Ivo; CANUTO, Antonio. *Nas pegadas do povo da terra*. 25 anos da Comissão Pastoral da Terra. São Paulo: Loyola, 2002.

POLLACK, Michael. "Memória e Identidade Social". Trad. de Monique Augras. In: *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro: UFRJ, v. 5, n. 10, 1992. pp. 200-212.

POMPA, C. "Para uma antropologia histórica das missões". In: MONTERO, Paula. *Deus na aldeia*. *op*. *cit*., 2006. pp. 111- 140.

PORTELA, Cristiane de Assis. *Para além do* "*caráter ou qualidade de indígena*": uma história do conceito de indigenismo no Brasil. Tese (doutorado em História). Brasília: UnB, 2011.

POSSAMAI, Zita. “Patrimônio e Acervos”. In: CARVALHO, Aline; MENEGUELLO, Cristina (org.). *Dicionário temático de Patrimônio*. Debates contemporâneos. Campinas UNICAMP, 2020. pp. 47-50.

PREZIA, Benedito (org.). *Caminhando na luta e na esperança*. Retrospectiva dos últimos 60 anos da Pastoral Indigenista e dos 30 anos do CIMI (textos e documentos). São Paulo: Loyola: CIMI; Caritas Brasileira, 2003.

PREZIA, Benedito. *Os indígenas no Planalto Paulista*. São Paulo: Humanitas, 2010.

PREZIA, Benedito; HOORNAERT, Eduardo. *Brasil Indígena*: 500 anos de resistência. São Paulo: FTD, 2000.

QUEIROGA, Gervásio F. de. *CNBB*: comunhão e co-responsabilidade. São Paulo: Paulus, 1977.

QUEIROZ, Maria José de. *Do indianismo ao indigenismo nas letras hispano-americanas*. Belo Horizonte: Universidade de Minas Gerais, 1962.

QUEVEDO, Júlio. *As missões*: crise e redefinição. São Paulo: Ed. Ática, 1993.

RAMALHO, José Ricardo (org.). *Uma presença no tempo*: a vida de Jether Ramalho. 2º ed. São Leopoldo: Oikos, 2021.

RAMOS, Alcida Rita. “Vozes Indígenas: O contato vivido e contado”. In: *Anuário Antropológico*. Brasília: DAN/UnB, 1987. pp. 117-143.

RAMOS, Alcida Rita. *A retórica do indigenismo*. Brasília: DAN/UnB, 1990a. (Série Antropologia, 94).

RAMOS, Alcida Rita. *Indigenismo de resultados*. Brasília: DAN/UnB, 1990b. (Série Antropologia, 100).

RAMOS, Alcida Rita. *Nações dentro da nação*: um desencontro de ideologias. Brasília: DAN/UnB, 1993. (Série Antropologia, 143).

RAMOS, Alcida Rita. “O índio hiper-real”. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo: ANPOCS, n. 28, ano 10, junho de 1995. pp. 05-14.

RAMOS, Alcida Rita. *Uma crítica da desrazão indigenista*. Brasília: DAN/UnB, 1998. (Série Antropologia, 243).

RAMOS, Alcida Rita. *Projetos indigenistas no Brasil Independente*. Brasília: DAN/UnB, 1999. Série Antropologia 267.

RAMOS, Alcida Rita. “Da etnografia ao indigenismo: uma trajetória antropológica”. In: *Anuário Antropológico*. Brasília: UnB, 2009-1. pp. 43-56.

RAMOS, Alcida Rita. “O indigenismo na montagem da nação: contrastes e convergências entre Brasil e Argentina”. In: *Anuário Antropológico*. Brasília: UnB, 2009. pp. 27-59.

RAMOS, Alcida Rita. “Revisitando a Etnologia Brasileira”. In: MARTINS, Carlos Benedito (org.). *Horizontes das Ciências Sociais no Brasil*: Antropologia. São Paulo: ANPOCS, 2010. pp. 25-50.

RAMOS, Alcida Rita. “Indigenismo: um orientalismo americano”. In: *Anuário Antropológico*. Brasília: DAN/UnB, 2011a, v. 1. pp. 27-48.

RAMOS, Alcida Rita. “Por una antropología ecuménica”. In: GRIMSON, Alejandro (comp.). *Antropología ahora*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2011b. pp. 97-124.

RAMOS, Alcida Rita. *El antropólogo como actor político*. Mimeo, s/d.

RAMPINELLI, Waldir José; OURIQUES, Nildo Domingos (org.). *Os 500 anos*. A conquista interminável. 6º ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

RASCHIETTI, Estêvão. *Ad Gentes*. Texto e comentários. São Paulo: Paulinas, 2011.

RASCHIETTI, Estêvão. *Missão e decolonialidade*: A emergência de um novo paradigma missionário na América Latina. Tese (doutorado em Teologia. Curitiba: PUC-PR, 2020.

REBOLLAR, Maria Dolores Campos. *O indigenismo alternativo dos anos 1970-2000*: processos formativos na Operação Amazônia Nativa. Campo Grande: UFMT, 2016.

REIS, Arthur Cézar Ferreira. *A conquista espiritual da Amazônia*. São Paulo: Escolas Profissionais Salesianas, 1942.

REPAM. Rede Eclesial Pan-Amazônica. *Ofício dos mártires da caminhada*: “Vidas pela vida, Vidas pelo Reino, Vidas pela Amazônia”. S/local: REPAM, 2023.

RESTORI, Memore. *A Missão no Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2015.

REVEL, Judith. *Michel Foucault*: conceitos essenciais. Trad. de Maria do Rosário Gregolin (*et al*.). São Paulo: Claraluz, 2005.

RIBEIRO, Berta G. “Impacto dos grandes projetos”. In: *Amazônia Urgente*. Cinco séculos de história e ecologia. 2º ed. Belo Horizonte, Itatiaia, 1992. pp. 173-250.

RIBEIRO, Darcy. *A política indigenista brasileira*. Rio de Janeiro: Ministério de Agricultura/ Serviço de Informação Agrícola, 1962. pp. 07-39 e 133-170.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*: a integração das populações indígenas no Brasil moderno. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RIBEIRO, Darcy. *Uirá sai à procura de Deus*. Ensaios de Etnologia e Indigenismo. 2º ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

RIBEIRO, Djamila. *Lugar de fala*. São Paulo: Pólen, 2019. (Coleção Feminismos Plurais).

RIBEIRO, Sylvia Aranha de Oliveira. *Vida e morte no Amazonas*. São Paulo: Loyola, 1991.

RIBEIRO, Sylvia Aranha de Oliveira. "*E Deus visitou seu povo*". História do povo de Deus em Itacoatiara. Manaus: Valer, 2003.

RIBEIRO, Sylvia Aranha de Oliveira. *Mano Jorge.* Biografia de Dom Jorge Marskell. 2º ed. Manaus: Valer, 2015.

RIBEIRO, Sylvia Aranha de Oliveira. *Cartas da Amazônia*. São Carlos: Scienza, 2018.

RICARDO, Beto. "Demarcação das terras e o futuro dos índios no Brasil". In: NOVAES, Adauto (org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. pp. 351-358.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho da; ECKERT, Cornelia. "Antropologia nas interfaces no mundo do hipertexto". In: *Cadernos de Antropologia e Imagem*. Dossiê Estratégias de pesquisa com imagem. Rio de Janeiro: Contra-Capa: UERJ/NAI, n. 22, 2006. pp. 27-44.

ROCHA FREIRE, Carlos Augusto (org.). *Memória do SPI*: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção ao Índio. Rio de Janeiro: Museu do Índio: FUNAI, 2011.

RODRÍGUEZ, Lorena. "Sobre la conformación de "mi" archivo: documentos y personas anudadas a una experiencia de investigación en torno a pueblos indígenas". In: *3º Congresso Internacional Povos Indigenas da América Latina* (CIPIAL). Brasília: UnB, 2019.

ROSSI, Gustavo. *O intelectual feiticeiro*. Edison Carneiro e o campo de estudos das relações raciais no Brasil. Campinas: Ed. Unicamp, 2015.

ROZO, Esteban; DEL CAIRO, Carlos. "Indigenismo desarrollista: Estado y diferencia cultural en una frontera amazónica (1959-1980)". In: *Historia Crítica*. Bogotá: Universidad de los Andes, n. 65, 2017. pp. 163-182.

RUFFALDI, Nello. "Teologia Índia: caminho novo e desafiador". In: CIMI. Conselho Indigenista Missionário; AELAPI. Articulação Ecumênica Latino-americana de Pastoral Indígena. *A Terra sem Meles em construção*: IV Encontro Continental de Teologia Índia. Brasília: CIMI; AELAPI, 2002. pp. 11-22.

RUFINO, Marcos Pereira. "A missão calada: pastoral indigenista e nova evangelização". In: MONTERO, Paula (coord.). *Entre o mito e a história*. O V Centenário do descobrimento da América. Petrópolis: Vozes, 1996. pp. 137-202.

RUFINO, Marcos Pereira. *Ide, portanto, mas em silêncio*: faces de um indigenismo missionário católico heterodoxo. Tese (Doutorado em Antropologia Social). São Paulo: USP, 2002.

RUFINO, Marcos Pereira. "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. pp. 235-275.

RUFINO, Marcos Pereira. “Raiva, medo e o pequeno número: o indigenismo bolsonarista a partir de Arjun Appadurai”. In: *Revista de Antropologia*. São Paulo: USP, v. 66, 2023. pp. 01-26.

SAID, Edward W. *Representações do intelectual*. As conferências Reith de 1993. Trad. de Milton Hatoum. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SAID, Edward W. *Humanismo e crítica democrática*. Trad. de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SAID, Edward W. “Orientalismo revisitado”. In: *A pena e a espada*. Diálogos com Edward W. Said por David Barsamian. Trad. de Matheus Corrêa. São Paulo: Ed. UNESP, 2013. pp. 47-66.

SAID, Edward W. “O papel público de escritores e intelectuais”. In: *Cultura e Política*. Trad. de Luiz Bernardo Pericás. São Paulo: Boitempo, 2012. pp. 29-41.

SALDIVAR, Emiko. “Indigenismo legal: la política indigenista de los noventa”. In: *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*. Ciudad de Mexico: UNAM, v. 46, n. 188-9, octubre de 2013. pp. 311-337.

SALESIANOS. *Usos e costumes dos selvícolas da Amazônia*: episódios missionários. Nictheroy: Escola Profissionaes Salesianas, 1936.

SALESIANOS. *De Tupã a Cristo*. Jubileu de Ouro das Missões Salesianas do Amazonas (1915-1965). S/local: S/ ed., 1965.

SAMPAIO, Patrícia Melo. “Política indigenista no Brasil Imperial”. In: GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo (org.) *O Brasil Imperial* (1808-1889). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. pp. 175-206.

SAMPAIO, Patrícia Melo. *Espelhos partidos*: etnia, legislação e desigualdade na Colônia. Manaus: EDUA, 2012.

SANTILLI, Márcio. *Os brasileiros e os índios*. São Paulo: SENAC, 2000.

SANTILLI, Márcio. *Subvertendo a gramática e outras crônicas socioambientais.* São Paulo: ISA, 2019.

SCHIAVINI, Fernando. *Os desafios do indigenismo*. Goiânia: Kelps, 2015.

SCHROEDER, Ivo. *Indigenismo e Política Indígena entre os Parintintin*. Dissertação (mestrado em Educação Pública). Cuiabá: UFMT, 1995.

SCHROEDER, Ivo. *OPAN: 40 anos de parceria com os Povos Indígenas*. Cuiabá: OPAN, 2009.

SCHWADE, Egydio. “Waimiri-Atroari: a história contemporânea de um povo na Amazônia”. In: HOORNAERT, Eduardo (org.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1992. pp. 366-392.

SCHWADE, Egydio. “Mudanças da pastoral indígena no Brasil”. In: SILVEIRA, Diego Omar da (*et al*.0. (org.). *Religiões, fronteiras e identidades na Amazônia*. Manaus: Editora UEA, 2020. pp. 152-169.

SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. *O espetáculo das raças*: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. “Questões de fronteira: sobre a antropologia da história”. In: *Novos Estudos*. São Paulo: CEBRAP, n. 72, julho de 2005. pp. 119-135.

SEMERARO, Giovanni. *A primavera dos anos 60*. A geração de Betinho. São Paulo: Loyola; Rio de Janeiro: Centro João XXIII, 1994.

SERBIN, Keneth P. *Diálogos na Sombra*: bispos e militares, tortura e justiça social na ditadura. Trad. de Carlos Eduardo Lins da Silva e Maria Cecília de Sá Porto. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SERBIN, Keneth P. *Padres, celibato e conflito social*: uma história da Igreja Católica no Brasil. Trad. de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SIDEKUM, Antonio (org.). *História do Imaginário Religioso Indígena*. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 1997.

SÍNODO para a Amazônia. *Instrumentum Laboris do Sínodo Amazônico*. 2019. Disponível em https://urx1.com/ZHNN9. Acesso em 18 de abril de 2022.

SÍNODO para a Amazônia. *Documento Final do Sínodo para a Amazônica*. 2019. Disponível em https://ury1.com/UDcnx. Acesso em 18 de abril de 2022.

SILVA, Alcionílio Bruzzi Alves da. *As Tribos do Uaupés e a Civilização Brasileira*: o índio tem o direito de ser civilizado? Belém: S/ed., 1979.

SILVA, Flávio Leal da. “Da doação à adoção: arquivos, memórias e cidadania indígena em contextos de apropriações diferenciadas”. In: *Acervo*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, v. 31, n. 1, jan./abr. de 2018. pp. 77-93.

SILVA, Giovani José da. “O octogenário ‘Dia Do Índio’: histórias e culturas indígenas em escolas brasileiras antes e depois da Lei nº 11.645/ 2008”. In: *Revista Eletrônica História em Reflexão*. Dourados: UFGD, v. 16, n. 31, 2022. pp. 82-101.

SILVA FILHO, Eduardo Gomes. *Protagonismo e resistência dos Waimiri-Atroari na Amazônia*. São Leopoldo: Casa Leiria, 2016.

SILVA FILHO, Eduardo Gomes. “Egydio Schwade: um intelectual à serviço dos índios”. In: *Canoa do Tempo*. Manaus: UFAM, v. 10, n. 01, 2018. pp. 176-197.

SILVEIRA, Diego Omar. “Das catacumbas: os homens da Igreja e a renovação do catolicismo durante a ditadura civil-militar no Brasil”. In: REIS FILHO, Daniel Aarão; SILVEIRA, Diego Omar; LEITE, Isabel Cristina; CORDEIRO, Janaína Martins (org.). *À*

sombra das Ditaduras. Brasil e América Latina. Rio de Janeiro: Mauad X, 2014. pp. 39-50.

SILVEIRA, Diego Omar. "*Historia Liberationis*: as transformações no catolicismo latino-americano e sua relação com a proposta historiográfica do Cehila nos anos 1970". In: SILVEIRA, Diego Omar da; LEITE, Isabel; AYALA, Mario (org.). *Questões de América Latina Contemporânea*. Belo Horizonte. Fino Traço, 2016. pp. 217-232.

SILVEIRA, Diego Omar. "Resenha do livro *O indigenismo alternativo dos anos 1970-2000*: processos formativos na Operação Amazônia Nativa (Campo Grande: UFMT, 2016)". In: *Maloca*: Revista de Estudos Indígenas. Campinas: Unicamp, v. 03, 2020. pp. 01-06.

SILVEIRA, Diego Omar. "Missão e evangelização no novo indigenismo: O Conselho Indigenista Missionário nos anos 1970". In: CABRAL, Bruna Marques Cabral; ALBUQUERQUE, Bruno (org.). *3º Simpósio Sudeste da ABHR* – Laicidade e Pluralismo: educação, religiosidade e direitos humanos. Rio de Janeiro: Autografia, 2020. pp. 117-148.

SILVEIRA, Diego Omar; BIANCHEZZI, Clarice. "Demografia, cartografia e história das religiões em Parintins: novas possibilidades para o estudo da diversidade religiosa na Amazônia". In: BIANCHEZZI, Clarice (*et al.*) (org.). *Pensar, fazer e ensinar*: desafios para o ofício do historiador no Amazonas. Manaus: Valer: UEA Edições, 2015. pp. 183-204.

SILVEIRA, Diego Omar; BIANCHEZZI, Clarice; MEDEIROS, Mônica Xavier de. "Problemas para o tempo presente: a ditadura e o genocídio de indígenas na Amazônia. Uma entrevista com Maiká Schwade. In: *Taller* (Segunda Época). Revista de Sociedad, Cultura y Política en América Latina. Buenos Aires: UBA, vol. 4, n. 05, 2015. pp. 110-126.

SIMÕES, Maria C. dos Santos Ribeiro. *Identidade e militância no CIMI*: um estudo sobre as identidades dos missionários no CIMI-Leste. Tese (Doutorado em Ciências da Religião). Juiz de Fora: UFJF, 2010.

SIRINELLI, Jean-François. "Os Intelectuais". In: RÉMOND, René (org.). *Por uma história política*. 2º ed. Trad. de Dora Rocha. Rio de Janeiro: FVG, 2003. pp. 231-269.

SIRINELLI, Jean-François. "A geração". In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (org.). Usos & abusos da História Oral. 7º ed. Rio de Janeiro: FGV, 2005. pp.131-138.

SOUZA, Candice Vidal e. "Arquivos de pessoas e instituições em movimento: reflexões a partir de pesquisas com antropólogos no Brasil". In: *Acervo*. Rio de Janeiro: Museu Nacional, v. 30, n. 2, jul./dez. de 2017. pp. 192-205.

SOUZA, Herbert de (org.). *Cristianismo hoje*. Rio de Janeiro: Editora Universitária, 1962.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. "Sobre indigenismo, autoritarismo e nacionalidade: considerações sobre a constituição do discurso e da prática da proteção fraternal no Brasil". In: *IX Encontro Anual da ANPOCS*. GT História Indígena e do Indigenismo. s/l.,

1985. Disponível em https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/sobre-indigenismo-autoritarismo-e-nacionalidade-consideracoes-sobre-constituicao. Acesso em 03 de janeiro de 2020.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. *Os museus de História Natural e a construção do indigenismo*. Notas para uma sociologia das relações entre campo intelectual e campo político no Brasil. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1989. (Comunicação, n. 13).

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. "Traduzindo o Indigenismo do Brasil". In: *Anuário Antropológico*. Brasília: DAN/UnB, 1998. pp. 213-225.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. Fundação Nacional do Índio (FUNAI) – verbete. In: FGV (org.). *Dicionário Histórico Biográfico Brasileiro*. 2º ed. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2001. Tomo II. s/p.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. *Tradições de conhecimentos para a gestão colonial da desigualdade*: reflexões a partir da administração indigenista no Brasil. Mimeo, 2002.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. "El indigenismo em Brasil: migración y reapropriaciones de um saber administrativo". In: OLIVEIRA, João Pacheco de (comp.). *Hacia una Antropología del Indigenismo*. Rio de Janeiro/Lima: Contra-Capa/CAAAP, 2006. pp. 97-126.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. "Reconsiderando o poder tutelar e a formação do Estado no Brasil: notas a partir da criação do *Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais*". In: FREIRE, Carlos Augusto Rocha (org.). *Memória do SPI*. *op*. *cit*., 2011. pp. 200-211.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. "O estudo antropológico das ações governamentais como parte dos processos de formação estatal". In: *Revista de Antropologia*. São Paulo: USP, v. 25, n. 02, 2012. pp. 559-564.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. "Sobre tutela e participação: povos indígenas e formas de governo no Brasil, séculos XX/XXI". In: *Mana*. Rio de Janeiro: UFRJ/ Museu Nacional, v. 21, n. 02, 2015. pp. 425-457.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. "Os povos indígenas na invenção do Brasil: na luta pela construção do respeito à pluralidade". In: RUSSO, Kelly; PALADINO, Mariana (org.). *Ciências, Tecnologias, Artes e Povos Indígenas no Brasil*. Subsídios e debates a partir da Lei 11.645/2008. Rio de Janeiro: Garamond, 2016. pp. 25-45.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de; BARROSO-HOFFMANN, Maria (org.). *Etnodesenvolvimento e políticas públicas*: bases para uma nova política indigenista. Rio de Janeiro: Contra-Capa; LACED, 2002.

STAVENHAGEN, Rodolfo. "Los derechos de los pueblos indígenas: desafíos y problemas". In: *Revista do Instituto Interamericano de Derechos Humanos*. Costa Rica: IIDH, n. 48, 2008. pp. 257-268.

STAVENHAGEN, Rodolfo. *Los pueblos originales*: el debate nescesario. Mexico: Clacso, 2010. (Colección Piensamientos).

STEIL, Carlos Alberto; CARVALHO, Isabel C. M., "ONGs no Brasil. Elementos para uma narrativa política". In: *Revista Humanas*. Porto Alegre, UFRGS, v. 24, n.1/2, 2001. pp. 36-55.

SUESS, Paulo. *Catolicismo Popular no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1978.

SUESS, Paulo (org.). *Em defesa dos Povos Indígenas*: documentos e legislação. São Paulo: Loyola, 1980.

SUESS, Paulo. *Do grito à canção*: poemas de resistência. São Paulo: Paulinas, 1983.

SUESS, Paulo. *Cálice e cuia*. Crônicas de Pastoral e Política Indigenista. Petrópolis: Vozes, 1985.

SUESS, Paulo. "Inculturação e Libertação – a partir da causa indígena". In: *Vozes*. Revista de Cultura. Petrópolis: Vozes, ano 80, n. 03, abril de 1986. pp. 165-173.

SUESS, Paulo; MESTERS, Carlos. *Utopia cativa*: catequese indigenista e libertação indígena. Petrópolis: Vozes, 1986.

SUESS, Paulo (org.). *Queimada e semeadura*. Da conquista espiritual ao descobrimento de uma nova evangelização. Petrópolis: Vozes, 1988.

SUESS, Paulo. *A causa indígena na caminhada e a proposta do CIMI*: 1972-1989. Petrópolis: Vozes, 1989. (Coleção Teologia Orgânica, 21).

SUESS, Paulo (org.). *Culturas e Evangelização*. São Paulo: Loyola, 1991.

SUESS, Paulo. *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros*. Ensaios de missiologia. São Paulo: Paulus, 1995.

SUESS, Paulo (*et al*.). *Desarrollo histórico de la Teología India*. Quito: Abya-Yala, 1998. (Iglesia, Pueblos y Cultura, n. 48-49).

SUESS, Paulo. *Introdução à Teologia da Missão*. 4° ed. (rev. e amp.) Petrópolis: Vozes, 2015.

SUESS, Paulo (org.). *Servo de Cristo Jesus*. Memórias de Luta e Esperança (Dom Erwin Krautler). São Paulo: Paulinas, 2009.

SUESS, Paulo. *Dicionário da* Laudato Si': sobriedade feliz: 50 palavras-chave para uma leitura pastoral "sobre o cuidado da casa comum" do Papa Francisco. São Paulo: Paulus, 2017.

SUESS, Paulo *Dicionário da Querida Amazônia*: em busca da "harmonia pluriforme", 40 palavras-chave da exortação apostólica pós-sinodal Querida Amazônia, do Papa Francisco. São Paulo: Paulus, 2021.

TAVARES, Ana Helena. *Um bispo contra todas as cercas*. A vida e as causas de Pedro Casaldáliga. Petrópolis Vozes, 2020.

TREIN, Hans A. *Uma ponte entre mundos*: Missão da IECLB entre indígenas. São Leopoldo: COMIN; Oikos, 2010.

TRINIDAD, Carlos Benítez. *El indio y el otro*. Imaginarios, representaciones y usos discursivos em el indigenismo brasileño del siglo XX. Buenos Aires: Teseo, 2018.

VALENTE, Mariana Giorgetti. "Notas gerais sobre a digitalização de acervos no Brasil". In: FREITAS, Bruna Castanheira; VALENTE, Mariana Giorgetti (org.). *Memórias digitais*. O estado da digitalização de acervos no Brasil. Rio de Janeiro: FGV, 2017. pp. 07-56.

VALENTE, Rubens. *Os fuzis e as flechas*. História de sangue e resistência indígena na ditadura. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

VALENTIM, Cristina Sá. "O(s) pó(s) do arquivo. Uma etnografia em arquivo colonial numa pesquisa pós-colonial". In: *IV Colóquio Internacional de Doutorandos/as do CES*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2013.

VERDUM, Ricardo. *Desenvolvimento, utopias e indigenismo latino-americano*: um estudo sobre indigenismo e cooperação internacional. Rio de Janeiro: ABA, 2018.

VENÂNCIO, Giselle M.. *Na trama do Arquivo*: a trajetória de Oliveira Vianna (1883-1951). Tese (doutorado em História). Rio de Janeiro: UFRJ, 2003. pp. 16-115.

VELHO, Gilberto. "Biografia, trajetória, mediação". In: VELHO, Gilberto; KUSCHNIR, Karina (org.). *Mediação, cultura e política*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2001. pp. 13-28.

VIANNA, Adriana. "Etnografando documentos: uma antropóloga em meio a processos judiciais". In: CATILHO, Sérgio R. Rodrigues; SOUZA LIMA, Antonio Carlos de; TEIXEIRA, Carla C. (org.). *Antropologia das práticas de poder*: reflexões etnográficas entre burocratas, elites e corporações. Rio de Janeiro: Contra-Capa, 2014. pp. 43-70.

VIEIRA, Jaci Guilherme. *Ditadura Militar, Povos Indígenas e a Igreja Católica na Amazônia*: a Congregação da Consolata e o novo projeto de missão entre os índios de Roraima (1969-1999). Manaus: Valer, 2019.

VILLORO, Luis. *Los grandes momentos del indigenismo en México*. 3º ed. México: FCE: El Colegio Nacional, 1996. pp. 209-303.

VINCENT, Gerard. "Os católicos: o imaginário e o pecado". In: PROST, Antoine; VINCENT, Gerard (org.). *História da Vida Privada 5*: da Primeira Guerra aos nossos dias. Trad. de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. pp. 393-396.

VON MARTIUS, Karl Friedrich. "Como se deve escrever a história do Brasil". Com nota crítica de José Honório Rodrigues. In: *Revista de História de América*. Cuba: Instituto Panamericano de Geografia e História, n. 42, 1956. pp. 433-458.

ZARIAS, Alexandre. “Quando o campo é o arquivo: etnografias, histórias e outras memórias guardadas”. In: *Seminário*. Rio de Janeiro: CPDOC e LAH/UFRJ, 2004.

ZELIC, Marcelo. “Da Comissão Nacional da Verdade ao Golpe de 2016: a negação da Justiça de Transição”. In: CIMI. *Relatório Violência contra os Povos Indígenas no Brasil* – Dados de 2016. Brasília: CIMI, 2017. pp. 140-144.

ZWETSCH, Roberto (org.). *500 anos de invasão, 500 anos de resistência*. São Paulo: Paulinas: CEDI, 1992.

ZWETSCH, Roberto. *Com as melhores intenções*. Trajetórias missionárias luteranas diante do desafio das comunidades indígenas (1960-1990). Dissertação (mestrado em Teologia). São Paulo: Faculdade Nossa Senhora da Assunção, 1993.

ZWETSCH, Roberto. “Perspectivas de diálogo entre Fé Indígena e Fé Cristã”. In: SIDEKUM, Antonio (org.). *História do Imaginário Religioso Indígena*. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 1997. pp. 173-188.

ZWETSCH, Roberto. *Missão como com-paixão*. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2008.

ZWETSCH, Roberto. *Teologia e prática da Missão na perspectiva luterana*. São Leopoldo: Sinodal: EST, 2009.

WITT, Osmar Luiz. “Primeiros contatos de protestantes com comunidades indígenas no Rio Grande do Sul”. In: KOCH, Ingelore Starke (org.). Brasil: Outros 500. Protestantismo e resistência indígena, negra e popular. São Leopoldo: Sinodal; COMIN, IEPG, 1999. pp. 43-53.

WRIGHT, Robin (org.). *Transformando os deuses*: Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil. Volume I. Campinas: Ed. Unicamp, 1999.

WRIGHT, Robin (org.). *Transformando os deuses*: Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil. Volume II. Campinas: Ed. Unicamp, 2004.

Anexo 1

Manifesto do Congresso de 50 anos do Cimi: memória e compromisso esperançando a causa indígena

Celebramos, entre os dias 08 a 10 de novembro de 2022, o Congresso dos 50 anos de caminhada do Conselho Indigenista Missionário (CIMI). Realizado no Centro de Formação Vicente Cañas, em Luziânia, Goiás, teve como tema "Mística, Memória, Resistência e Esperança: 50 anos a serviço da vida dos Povos Indígenas" e o lema "Vivendo com as diferentes culturas na perspectiva do Bem Viver". Participaram mais de 300 missionárias, missionários, aliadas e aliados da causa indígena e representantes de pelo menos 20 povos indígenas.

O primeiro dos quatro eixos do Congresso, a Mística, perpassa as outras dimensões – a Memória, a Resistência e a Esperança – singularizando a atuação profética do Cimi nestes 50 anos. O Congresso foi também espaço para fazer Memória do passado colonial e nos protege contra a repetição traumática desse passado. A RESISTÊNCIA histórica dos povos indígenas contra o colonialismo, renovada constantemente em lutas, atos, mobilizações, retomadas e autodemarcações, abre caminhos de ESPERANÇA.

Nesses 50 anos, a luta pela justiça e em defesa da vida em plenitude orientou e orienta a atuação do Cimi, que caminha solidariamente com povos e comunidades, almejando a construção de outra sociedade, inspirada na visão real e utópica das sociedades indígenas. Nelas prevalece a construção da pessoa sobre a produção de bens, a participação sobre a competição, a reciprocidade sobre a acumulação e o diálogo sobre a palavra autoritária.

O Cimi nasceu como filho do Concílio Vaticano II (1962-1965) e como organismo anexo à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), em 1972, no oitavo ano da ditadura militar. A ideologia desenvolvimentista e autoritária daquela época vislumbrava o extermínio e a integração compulsória como destino para os povos indígenas. Neste contexto, instaurou-se a urgência de se criar uma pastoral em defesa destes povos.

No mesmo ano, em 25 de setembro de 1972, foram inaugurados os primeiros 1.254 km da rodovia Transamazônica (BR-230), cujo traçado atingiu mortalmente 29 territórios indígenas. Pela TV brasileira, o evento foi festejado como um dos esteios do "milagre brasileiro". Na mesma época, a denúncia de uma "Biafra brasileira" no Vale do Guaporé percorreu a imprensa internacional. O traçado da BR-364, de Cuiabá para Porto Velho, que atravessou o coração do território Nambiquara, causou a contaminação por sarampo e a morte de todas as crianças e jovens menores de 15 anos. Esse foi um entre tantos outros genocídios e crimes praticados nos anos de autoritarismo.

Passados 50 anos desde a fundação do Cimi, pedimos, nesse manifesto, em nome da nossa Igreja, perdão aos povos indígenas pelos pecados da colonização da qual participamos ao longo desses mais de 500 anos. Ao mesmo tempo, agradecemos aos povos originários a graça pascal de acompanhar suas incansáveis lutas, sustentadas nas ancestralidades e na certeza de que há outros mundos possíveis. A esperança que se renova em cada luta, em cada movimento, em cada ato de resistência dos povos e comunidades indígenas é facho de luz, que ilumina e orienta também a nossa missão.

Na construção de um projeto de vida em plenitude para os povos originários, sofremos a dor de ver assassinados tantos líderes indígenas e também tantos missionários e missionárias. Neste momento de celebração dos 50 anos do Cimi, lembramos muitos nomes desses mártires na memória e no coração. Tantas vidas indígenas são ceifadas, ano a ano, pela ação ou omissão do Estado brasileiro. Cada um e cada uma marcaram os 50 anos do Cimi e estão inscritos "no livro da vida" (Apc 13,8).

Nesse manifesto agradecemos, sobretudo:

– aos povos indígenas, que nos ensinaram a viver na alegria de uma "sobriedade feliz" (*Laudato Si*, 224s) e resistir ao colapso ambiental;

– aos nossos mártires, que assumiram a missão com todos os riscos que ela implica e que deram sua vida pela causa indígena;

– à CNBB, que nos deu o amparo institucional para navegar contra as correntezas destrutivas e excludentes em tempos de autoritarismo e que assume conosco, no tempo presente, o compromisso com a defesa da justiça, da dignidade e da vida dos povos originários;

– aos movimentos sociais, instituições e entidades, no Brasil e no exterior, que comungam da mesma mística, esperança e resistência e cooperam, articulam e se somam à luta dos povos indígenas por seus direitos, especialmente às suas terras.

Os povos indígenas, quando se preparam para iniciar uma luta importante, vinculada aos seus projetos de vida, inscrevem com tintas suas ancestralidades nos corpos,

invocam seus guardiões e as forças espirituais que guiam e guardam seus caminhos, cantam, dançam, ritualizam o conflito que se anuncia e a força do estar junto, do agir coletivo. Nossa mística se inspira nas espiritualidades plurais dos povos indígenas, fazendo frente ao individualismo e às imposições de uma sociedade de consumo privilegiado, de acumulação e aceleração.

Também a nossa fé no Deus da Vida é uma instância crítica que inspira horizontes de libertação e razões de esperança. A nossa mística é militante. A causa indígena nos coloca no centro de um furacão de conflitos: a redistribuição dos bens acumulados, o reconhecimento de privilégios estruturais e o reconhecimento da alteridade. A mística que sustenta nossa militância nos permite sonhar a socialização de todos os latifúndios – o latifúndio da terra, do capital e do saber – e replantar os sonhos dos povos indígenas e dos pobres nas rachaduras do sistema.

A missão do Cimi, que no silêncio e na solidão da ditadura militar, assumiu, em 1972, a dívida histórica da Igreja Católica com os povos indígenas, continua. Não vamos "cair na tentação de virar a página" (*Fratelli Tutti* 249).

Desde sua primeira Assembleia Geral, em 1975, o Cimi assumiu seis prioridades que, até os dias atuais, orientam sua atuação. São elas: Terra; Cultura; Autodeterminação; Encarnação/inculturação como descolonização das práticas pastorais; Conscientização; Pastoral Global como pastoral indigenista específica, integral, contextual, universal, libertadora.

Depois de 50 anos, o horror não passou. Lembramos do ocorrido na área indígena Tanarú, onde o seu último sobrevivente, depois de encontrado morto, teve seu corpo vilipendiado. Que sua terra seja demarcada e protegida, em memória do martírio desse povo.

A violência contra os povos indígenas intensificou-se e tornou-se um combate cotidiano contra seus espaços, suas terras, as florestas que as recobrem, a vida que pulsa em todas as suas expressões. Em nome de um projeto desenvolvimentista e de uma acumulação capitalista sem precedentes, devastam-se os territórios, incendeiam-se as matas, exterminam-se os animais, contaminam-se as fontes de água, profanam-se os espaços sagrados, perfura-se o corpo da terra-mãe em busca de minérios.

Contra esse projeto de morte, a missão do Cimi e de seus aliados continuam sendo a de assumir com coragem e profetismo a defesa da causa dos povos indígenas. O Cimi renova seu compromisso de seguir, junto a esses corpos ancestrais de sonhadores e lutadores indígenas, num caminhar contínuo, esperançoso, compartilhado, solidário, comprometido com o Bem Viver e com a construção de um outro mundo possível.

Dedicamos tempo no Congresso dos 50 anos do Cimi para fazer memória, para celebrar, para refletir sobre nosso caminhar coletivo, para assumir nossas fragilidades, para reconhecer os desafios do tempo futuro. Dedicamos tempo para os abraços, os afetos e os sorrisos. E dedicamos tempo para mirar o horizonte que guia nossos passos, com memória e compromisso, esperançando a causa indígena: hoje, como há 50 anos, esperançar é ato revolucionário e profissão de fé.

Luziânia/GO, 10 de novembro de 2022

Conselho Indigenista Missionário (CIMI)

Anexo 2

Y Juca Pirama

O Índio aquele que deve morrer, por Egydio Schwade

In: CIMI. Conselho Indigenista Missionário. *Povos indígenas: aqueles que devem viver* – Manifesto contra os decretos de extermínio. Brasília: CIMI, 2012. pp. 157-161.

Y Juca Pirama

O Índio aquele que deve morrer

Egydio Schwade[1]

A distribuição

"Egydio tome aí, o Moura acaba de ser preso!" – sem sair do ônibus, voltei ao meu assento no ônibus Brasília-São Paulo. Foi na rodoviária de Goiânia, em inícios de 1974. Antônio Moura foi quem controlava a "central" de distribuição do "Y Juca Pirama", em Goiânia. Poucos além de Dom Tomás e Moura sabiam sequer onde o documento fora impresso. Antes de sair de Brasília, eu telefonara para Moura solicitando dois pacotes de "material escolar" (era a senha do "Y Juca Pirama"). Eu me dirigia ao Sul do Brasil e na rodoviária de Goiânia Moura me entregaria o pacote. O ônibus Brasília-São Paulo fazia ali uma parada para embarque de passageiros.

Naquele dia, enquanto Moura e Júlia, uma destemida agente de pastoral da Diocese de Goiás, esperavam a chegada do ônibus proveniente de Brasília, Moura recebeu voz de prisão. Com grande presença de espírito, no que sempre foi um mestre, passou discretamente o pacote do "Y juca Pirama", para as mãos de Júlia, como quem livra as mãos, para erguê-las em sinal de rendição. Com a mesma

1 Egydio Schwade é um dos fundadores do Cimi e o primeiro Secretário Executivo da entidade, em 1972.



Povo Waimiri-Atroari, massacrado pela ditadura militar. 2.000 Waimiri foram exterminados pelo projeto de ocupação da região Norte

discrição Júlia os recebeu e foi esperar a chegada do ônibus em outro local da plataforma.

Naquele dia só entrou um novo passageiro no ônibus e este foi se sentar justo no assento atrás de mim. Inútil dizer que durante aquela noite não dormi um instante sequer porque o passageiro nas minhas costa, provável inocente, me "controlava" a noite toda. Em São Paulo dirigi-me imediatamente ao apartamento da mãe de Antônio Moura para lhe dar mais uma vez a dolorosa notícia da prisão de seu filho, pois Moura já sofrera alguns anos de prisão, quando foi agente de pastoral da Prelazia de São Félix do Araguaia.

A redação

"O Y Juca Pirama, o Índio, aquele que deve Morrer" foi elaborado no sítio de Frei Mateus, no interior do município de Abadiânia. Autores: padre Antonio Iasi, Dom Tomás Balduíno, padre Ivo Polleto, Dom Pedro Casaldáliga, Frei Eliseu Lopes e eu, que não consto na relação dos assinantes. Muitos estranharam a minha ausência nos assinantes, sendo eu, então, secretário executivo do Cimi e um dos autores do documento. A omissão se deveu a uma recomendação de Dom Pedro Casaldáliga que argumentava que o recém-criado Secretariado do Cimi correria o risco de sofrer falta de continuidade ou, no mínimo, teria a sua liberdade de ação cerceada, em caso de repressão.

Estávamos vivendo um clima de perseguição. E todo o cuidado era pouco. No final do encontro de redação fui encarregado de conseguir mais assinaturas, fora aqueles que já haviam dado seu aval, antes mesmo da redação definitiva do documento. As coisas não eram nada fáceis. Mil e um conselhos, recomendações me acompanharam, quando, após o encontro do interior de Abadiânia, saí em viagem, rumo ao Sul, na busca de novas assinaturas. "Com o bispo tal não adianta conversar sobre o assunto, nem com aquele outro, porque não vão assinar mesmo. Procura aquele e mais aquele outro", era o que pensávamos.

"Estávamos vivendo um clima de perseguição. E todo o cuidado era pouco. No final do encontro de redação fui encarregado de conseguir mais assinaturas, fora daqueles que já haviam dado seu aval, antes mesmo da redação definitiva do documento. As coisas não eram nada fáceis. Mil e um conselhos, recomendações me acompanharam, quando, após o encontro do interior de Abadiânia, saí em viagem, rumo Sul, na busca de novas assinaturas.

A epopeia das assinaturas e reações

Dirigi-me quase direto para Palmas/PR, onde me encontraria com o padre Natalicio Weschenfelder, um assinante certo. Mas o primeiro imprevisto foi que o padre Natalício não estava em casa. Quem me recebeu foi o padre Leonildo Brustolin. Coloquei-o a par do assunto, mostrando-lhe cópia do documento. Ele nem completou a leitura e já colocou sua assinatura, recomendando-me mostrar também o documento para o bispo Dom Agostinho J. Sartori. Embora ele fosse um daqueles que com certeza não assinaria o documento, não tive mais como fugir de mostrar-lhe o documento, pois não tinha suficiente intimidade com o padre Leonildo para lhe dar explicações sobre o que me fora recomendado.

Era um domingo de manhã. O bispo me recebeu e apresentei-lhe o documento, pedindo a sua assinatura. Recebeu-o e sumiu para o seu quarto sem comentários. Só me chamou no final da tarde. Vermelho e bastante tenso, me devolveu o documento e disse: "Li tudo com atenção! É isto mesmo! Pode colocar a minha assinatura!".

Parti feliz no rumo de Erechim. Depois da agradável experiência de Palmas, ao passar por Chapecó, tive vontade de parar também para mostrar o documento a Dom José. Mas acabei não arriscando, cedendo às recomendações. Se o tivesse feito, com certeza teria tido mais sucesso do que em Erechim, onde acabei encontrando total rejeição à assinatura do documento, apesar das recomendações positivas. Dom

Menos de meio ano antes do Y Juca Pirama, saiu o documento: "Ouvi os clamores do meu Povo", da Igreja do Nordeste e em conseqüência foi invadido o Juvenato Dom Vital. Todos que estavam trabalhando ali ficaram detidos. Os telefones foram interceptados, ficando impedidas a entrada e saída de quem quer que se aproximasse.

José, bispo da Diocese de Chapecó e futuro Presidente do Cimi, até então, sempre bastante alheio à questão indígena, acabou, alguns anos depois, transformando-se em um dos mais fortes aliados da causa indígena.

Menos de meio ano antes do Y Juca Pirama saiu o documento: "Ouvi os clamores do meu Povo", da Igreja do Nordeste e em conseqüência foi invadido o Juvenato Dom Vital, onde funcionavam os seguintes escritórios: o Secretariado Regional Nordeste-II da CNBB, a Cúria Arquidiocesana de Recife-Olinda, Conferência dos Religiosos e o Secretariado de Pastoral da Arquidiocese. Todos que estavam trabalhando ali ficaram detidos, inclusive Dom José Lamartine Soares, bispo Auxiliar da Arquidiocese. Os telefones foram interceptados, ficando impedidas a entrada e saída de quem quer que se aproximasse. Arrombaram a mecanografia. Tudo para apreender o Manifesto dos Bispos e Religiosos do Nordeste. Naquele período até os de casa temiam a gente, quando não tomavam atitudes de repreensão ou até de agressão.

Assim o cônego Afonso, responsável pela representação da CNBB em Brasília (a sede ainda funcionava no Rio de Janeiro), reprovava abertamente os documentos da Igreja de São Félix: "Uma Igreja em Conflito com o Latifúndio e a Marginalização Social" e o documento dos bispos do Nordeste, "Ouvi os Clamores do Meu povo", como principalmente os padres e bispos que mais se evidenciavam atrás destes documentos, como Dom Helder Câmara, Dom Pedro Casaldáliga e o padre Gentel. Como a sede do Cimi funcionava então na representação da CNBB em Brasília, as nossas relações se azedaram logo. Poucas semanas depois me expulsou daquela residência aos gritos e empurrões.

Pelos caminhos do Brasil continente

Como Dom Tomás, padre Iasi e eu viajávamos muito pelo interior do País. A distribuição do documento pelas paróquias e comunidades se deu de forma muito rápida e ágil.



Homem Guarani-Ocoí

Para se ter uma ideia, eis as minhas andanças durante o meio ano que se seguiu ao lançamento do Y Juca Pirama, 25 de dezembro de 1973: Rio de Janeiro, Magé, Petrópolis, São Paulo, Campinas, Belo Horizonte, Juiz de Fora, Brasília, Goiânia, Anápolis, Gurupi, Miranorte, Colinas de Goiás, Miracema do Norte (Palmas), Tocantínia, Araguaína, Tocantinópolis. Carolina, Grajaú, Barra do Corda, São Luís, Belém, Altamira, Santarém, Alenquer, Óbidos, Juruti, Parintins, Urucará, São Sebastião do Uatumã, Itapiranga/Am, Itacoatiara, Manaus, Letícia, Tabatinga, Benjamim Constant, São Paulo de Olivença, Porto Velho, Guajará-Mirim, Gi-Paraná, (Vila de Rondônia), Vilhena, Cuiabá, Diamantino, Alto Paraguai, Afonso, Nortelândia, Rondonópolis.

Mas de fundamental importância para toda a ação de Cimi naqueles dias foi a atitude tranquila e firme do Secretário Geral do órgão, Dom Ivo Lorscheiter, que se valendo de sua autoridade de Secretário Executivo da CNBB não se ateve apenas a um apoio total, como deu-nos sugestões de grande clarividência, como a que incentivava o Cimi a permanecer apenas um órgão oficioso da CNBB, para que pudesse agir com mais arrojo dentro de uma Igreja dividida em tantas linhas contraditórias, frente à pastoral indigenista. No caso da expulsão da casa da CNBB, foi ele pessoalmente que me acompanhou, menos de uma semana depois, para dentro do prédio do órgão.

Por outro lado, destoava, por vezes, a atitude de companheiros como a do colega jesuíta da Universidade Católica de Goiânia que não aceitou que eu me reunisse nas dependências da Universidade com os bisposDom Tomás Balduíno e Dom Pedro Casaldáliga, temendo represálias da Polícia Federal. E me dizia textualmente: "Porque ou trabalhamos na Universidade e nos sujeitamos às exigências que nos impõem para continuar recebendo verbas, ou frustramos tudo e entramos na linha de Dom Tomás, uma linha de engajamento social".

Em outra oportunidade, quando, após uma reunião do Cimi em Goiânia, acompanhado de Dom Tomás e Dom Pedro, quando fiz uma visita ao reitor da mesma Universidade, este me repreendeu, alegando que a visita destes dois bispos "subversivos" comprometeria as relações da Universidade com o governo. De fato, poucos meses depois, o provincial nos negou um quarto, em Brasília, já concedido pelo superior da casa, para instalarmos provisoriamente a sede do Cimi.

A distribuição do Y Juca Pirama foi feita com muita eficiência e rapidez, graças, principalmente, às corajosas equipes de leigos, tendo quase sempre ao seu lado ou à sua frente algum padre determinado a apoiar a causa indígena. Destacaram-se assim as equipes de Goiânia e Campinas, em torno das paróquias dos Claretianos. Os leigos da OPAN em torno da sua sede em Cuiabá. A equipe de leigos e padres da Prelazia de São Félix do Araguaia e da Diocese de Goiás. Mas seria cansativo citar todos os grupos e pessoas que em particular se destacaram no mutirão da divulgação deste documento.

Observação: Depois dessa memória de carne e osso, de surpresas e apreensões e sofrimento, não é possível deixar de ler o Y JUCA PIRAMA. Foi o primeiro e um dos mais fortes documentos, depois da criação do Cimi, a fazer uma denúncia ampla e apontar os caminhos de esperança dos povos indígenas. Se não dispuserem um exemplar na biblioteca, equipe ele pode ser encontrado no livro "Caminhando na Luta e na Esperança", org. por Benedito Prelazia.

"Depois dessa memória de carne e osso, de surpresas e apreensões e sofrimento, não é possível deixar de ler o Y JUCA PIRAMA. Foi o primeiro e um dos mais fortes documentos, depois da criação do Cimi, a fazer uma denúncia ampla e apontar os caminhos de esperança dos povos indígenas.

Y-JUCA-PIRAMA

O ÍNDIO: AQUELE QUE DEVE MORRER

Documento de Urgência de
Bispos e Missionários