



UFRR

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE RORAIMA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIEDADE E FRONTEIRAS**

JOSEÂNIA SOUSA DE ARAÚJO PEREIRA

**A IGREJA CATÓLICA E A LUTA DOS POVOS INDÍGENAS EM RORAIMA
(1975-1996)**

BOA VISTA

2017

JOSEÂNIA SOUSA DE ARAÚJO PEREIRA

**A IGREJA CATÓLICA E A LUTA DOS POVOS INDÍGENAS EM RORAIMA
(1975-1996)**

Defesa de dissertação do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Fronteiras – PPGSOF, da Universidade Federal de Roraima, como pré-requisito para obtenção do título de Mestre em Sociedade e Fronteiras.

Área de concentração: Sociedade e Fronteiras na Amazônia

Linha de pesquisa I: Sociedade e Política

Orientador: Prof. Dr. Jaci Guilherme Vieira

Boa Vista

2017

JOSEÂNIA SOUSA DE ARAÚJO PEREIRA

“A Igreja Católica e a luta dos povos indígenas em Roraima (1975-1996)”.

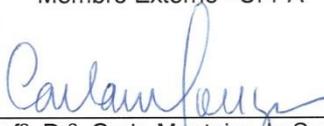
Dissertação apresentada como pré-requisito para conclusão do Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Fronteiras, da Universidade Federal de Roraima. Área de concentração: Sociedade e Fronteiras na Amazônia. Defendida em 07 de Março de 2017 e avaliada pela seguinte banca examinadora:



Prof. Dr. Jaci Guilherme Vieira
Orientador – UFRR



Prof. Dr. Karl Heinz Arenz
Membro Externo – UFPA



Prof^ª. Dr^ª. Carla Monteiro de Souza
Membro Interno – UFRR

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Deus pela força que me proporcionou para enfrentar os obstáculos que surgiram ao longo desses dois anos de curso. Por ter me sustentado nos momentos de desânimo para que eu pudesse chegar ao fim dessa jornada acadêmica. E por fim, pela inspiração para o desenvolvimento desse trabalho, que mesmo sendo árduo, o resultado foi muito prazeroso e gratificante, pois me proporcionou adquirir conhecimento sobre um tema que a princípio não era de meu interesse.

À minha amada mãe, Vera Lúcia Souza de Araújo, pois se prontificou a cuidar de minha casa e das minhas filhas nos períodos de minha ausência, o que me proporcionou uma segurança maior para que eu pudesse me dedicar aos trabalhos da academia.

Ao meu amado esposo, Elizamas Barbosa Pereira, sempre um grande incentivador. Sem o seu incentivo, certamente esse momento não seria possível. Agradeço pela paciência e compreensão nos momentos de ausência, física e mental, em que eu me encontrava empenhada nas atividades acadêmicas e na construção desse trabalho.

Às minhas amadas filhas, Ana Beatriz de Araújo Pereira e Ana Letícia de Araújo Pereira pelo aconchego familiar.

Aos amigos pelo incentivo em nunca desistir dessa caminhada.

Por fim, ao meu querido professor e orientador Jaci Guilherme Vieira, que acompanha este trabalho desde o pré-projeto do curso de graduação. Agradeço pelo tempo dedicado à leitura e pelas considerações feitas, que foram de grande valia para o melhoramento do trabalho. Pela disponibilização de seu arquivo pessoal para a realização dessa pesquisa e pela confiança que sempre depositou em mim como sua aluna, sempre com elogios e críticas construtivas que foram muito importantes nessa jornada.

RESUMO

Este trabalho analisa a contribuição dada pela ala progressista da Igreja Católica na formação e consolidação do Conselho Indígena do Território de Roraima – CINTER, transformado em Conselho Indígena de Roraima – CIR no ano de 1991. Num primeiro momento, serão detalhados os projetos de desenvolvimento empreendidos pelos governos militares para a região Norte, em especial para o Território Federal de Roraima na década de 1970, tais como a construção das grandes rodovias como a BR 230 – Transamazônica, a BR 210 – Perimetral Norte e a BR 174, que incidiram diretamente sobre a vida das diversas populações indígenas que viviam em Roraima. Em seguida é analisada sobre a mudança na postura de parte da Igreja Católica no Brasil e que reflete numa mudança na atitude dos missionários que atuavam no estado na época. A partir dessa mudança, a base missionária local passa a militar em favor de melhores condições de vida para as populações indígenas locais, dado todo o suporte metodológico e institucional para o fortalecimento do movimento indígena, contribuindo diretamente para a consolidação do Conselho Indígena de Roraima – CIR, tendo sua efetivação em 1987 como uma instituição em defesa dos direitos dos povos indígenas locais. O trabalho também se propôs analisar as assembleias indígenas ocorridas durante a década de 1970 em especial no contexto da região amazônica que possibilitaram a fomentação de uma identidade indígena, com a apropriação do termo “índio” entre os povos indígenas de etnias e cultura distintas, entendidas como uma nova estratégia de luta dos povos indígenas inserido nessa nova realidade que lhes era imposta.

Palavras-chaves: Populações Indígenas, Igreja Católica, Conselho Indígena de Roraima.

ABSTRACT

This work analyzes the contribution made by the progressive wing of the Catholic Church in the formation and consolidation of the Indigenous Council of the Territory of Roraima - CINTER, transformed into the Indigenous Council of Roraima - CIR in 1991. In the first moment, The Roraima Federal Territory in the 1970s, such as the construction of major highways such as BR 230 - Transamazônica, BR 210 - Perimetral Norte and BR 174, which The life of the diverse indigenous populations that lived in Roraima. Then it is analyzed on the change in the posture of part of the Catholic Church in Brazil and that reflects in a change in the attitude of the missionaries who acted in the state at that time. From this change, the local missionary base becomes military in favor of better living conditions for local indigenous populations, given all the methodological and institutional support for the strengthening of the indigenous movement, directly contributing to the consolidation of the Indigenous Council of Roraima - CIR, and its implementation in 1987 as an institution in defense of the rights of indigenous indigenous peoples. The paper also set out to analyze the indigenous assemblies that took place during the 1970s, especially in the context of the Amazon region, which enabled the development of an indigenous identity, with the appropriation of the term "Indian" among indigenous peoples of different ethnic groups and cultures, understood As a new strategy for the struggle of indigenous peoples inserted in this new reality that was imposed on them.

Keywords: Indigenous Peoples, Catholic Church, Indigenous Council of Roraima.

LISTA DE SIGLAS

ALID/ CIRR - Aliança para Integração e Desenvolvimento das Comunidades Indígenas

ARIKOM - Associação Regional Indígena dos Rios Kinô, Cotingo e Monte Roraima

CELAM – Conselho Episcopal Latino-Americano

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

CINTER – Conselho Indígena do Território Federal de Roraima

CIR – Conselho Indígena de Roraima

CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil

CPI – Comissão Parlamentar de Investigação

CPT – Comissão Pastoral da Terra

DSN – Doutrina de Segurança Nacional

FAWA – Frente de Atração Waimiri-Atroari

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

MLAL - Movimento Latino Americano LAICI

PNI – Plano Nacional de Integração

SODIUR – Sociedade de Defesa dos Índios Unidos do Norte de Roraima

SPI – Sociedade de Proteção ao Índio

STF – Supremo Tribunal Federal

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Mapa da rodovia BR 230 – Transamazônica	19
Figura 2: Mapa da rodovia BR 174	28
Figura 3: Mapa da rodovia BR 210 – Perimetral Norte	31
Figura 4: Participantes do Encontro de Santarém em 1972	59
Figura 5: Participantes da VII Assembleia Indígena realizada em Roraima	82
Figura 6: Membros do CIMI na VII Assembleia Indígena realizada em Roraima	94
Figura 7: Mapa da Reserva Indígena Raposa Serra do Sol	99

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO 1- O PROJETO DE DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO DOS MILITARES PARA A AMAZÔNIA	17
1.1- O estado de Roraima e as populações indígenas: um breve histórico	23
1.2- A construção da BR 174: A marca da destruição entre os Waimiri-Atroari	28
1.3- A BR 210 – Perimetral Norte: Os Yanomami em perigo	30
1.4- E a FUNAI? Protetora ou opressora?	33
CAPÍTULO 2- IGREJA CATÓLICA: UM NOVO PROJETO DE RESISTÊNCIA NA AMAZÔNIA E EM ESPECIAL EM RORAIMA	42
2.1- A opção pelos pobres e pela causa indígena	44
2.2- O encontro de Santarém em 1972: “Cristo aponta para a Amazônia”	58
2.3- O Conselho Indigenista Missionário e suas contribuições	62
CAPÍTULO 3- A IGREJA CATÓLICA NA CONSILIDAÇÃO DO MOVIMENTO INDÍGENA DE RORAIMA	70
3.1- As assembleias indígenas e a formação de uma identidade indígena: uma nova estratégia de resistência	71
3.2- As assembleias indígenas: rumo a uma organização política	75
3.3- Um apelo à sociedade roraimense	84
3.4- A consolidação do Conselho Indígena de Roraima – CIR	94
CONSIDERAÇÕES FINAIS	103
REFERÊNCIAS	107

INTRODUÇÃO

Ao analisar a atuação da Igreja Católica como parte do processo de consolidação do Conselho Indígena de Roraima (CINTER/ CIR), a maior organização indígena de Roraima, este trabalho está inserido dentro dos parâmetros da história social que segundo Castro (1997), antes de ser um campo definido por uma postura historiográfica, a história social passa a ser encarada como perspectiva de síntese, como reafirmação do princípio de que, em história, todos os níveis de abordagem estão inscritos no social e se interligam. Barros (2009) afirma que a história social surge em oposição à história política tradicional, com ênfase nos atos dos grandes homens e grandes feitos políticos.

Essa nova abordagem no campo historiográfico abrange objetos de pesquisa não apenas inerentes ao mundo das elites, mas, que dele são alheios partindo das classes menos favorecidas da sociedade e passando seu enfoque “[...] para uma história das grandes massas ou para uma história dos grupos sociais de várias espécies [...]” (BARROS, 2009, p. 109).

Ao fazer uma investigação dos personagens e mecanismos envolvidos no processo de consolidação do CINTER/ CIR, organização muito atuante na luta dos povos indígenas pela manutenção de sua cultura e pelo direito a terra em que habitam, este trabalho se insere nessa vertente na medida em que, foge dos padrões da história tradicional, dando ênfase ao processo de formação de uma organização popular, com suas características e reivindicações próprias, que busca ser ouvida dentro de uma sociedade capitalista que tem como objetivo apenas o lucro e que não lhe dispensa um tratamento igualitário em relação ao restante da sociedade nacional.

Este novo modo de focar a história revelou amplos laços sociais e concedeu o papel de protagonistas da história também para classes menos favorecidas que aqui no estado de Roraima, tem sido representada principalmente pelos povos indígenas que durante décadas são subjugados e tratados como incapazes de tomar decisões importantes inclusive em relação a sua própria vida.

Partindo dessa análise, Brignoli e Cardoso (2002, p. 153) enfatizam que os movimentos sociais é um dos campos principais de análise da história social e que, “[...] este modo de sentir a história social é, sem dúvida, o que ora predomina”. Castro (1997, p. 89) igualmente afirma que,

a história social mantém, entretanto, seu nexo básico de constituição, enquanto forma de abordagem que prioriza a experiência humana e os processos de diferenciação e individuação dos comportamentos e identidades coletivos — sociais — na explicação histórica.

Para Touraine (2008, p. 383), “[...] os movimentos sociais pertencem aos processos pelos quais uma sociedade produz sua organização a partir de um sistema de ação histórica passando através dos conflitos de classes e das transações políticas”.

Mellucci (1989) define ainda um movimento social como sendo uma força de ação coletiva, baseada na solidariedade, desenvolvendo um conflito e rompendo os limites em que ocorre ação. O autor salienta ainda que, os atores envolvidos nos conflitos não lutam simplesmente por conquistas materiais ou para aumentar sua participação no sistema. “Eles tentam mudar a vida das pessoas, acreditam que a gente pode mudar nossa vida cotidiana quando lutamos por mudanças mais gerais na sociedade” (MELLUCCI, 1989, p. 59).

Para o autor, “os movimentos produzem a modernização, estimulam a inovação e impulsionam a reforma” (MELLUCCI, 1989, p. 63). De tal modo, o movimento indígena representa bem essa análise, lutando dentro do sistema não apenas pelo direito de igualdade entre os povos, mais também pelo direito de manter suas especificidades dentro de uma sociedade que dita regras e padrões de conduta e de ação.

Destarte, as primeiras décadas após a proclamação da República foram tempos insertos, principalmente no que se refere a instabilidade política. Nas análises de Carvalho (2012) e Costa (1987), o advento da República não representou um acontecimento impactante ou mesmo uma ruptura com o antigo regime do país. A estrutura social continuou basicamente a mesma e a proclamação da República foi considerada por muitos apenas como um mero golpe militar, como em tantos outros momentos na história do Brasil em que a participação dos militares foi decisiva.

Macena (2008) realça, entretanto, que as políticas indigenistas¹ embora datadas de acontecimentos mais remotos, tais como a criação do Diretório dos Índios², se intensificaram

¹ O termo indigenismo será abordado nesse trabalho segundo a definição de Lima (1995). Para o autor, “[...] pode-se considerar indigenismo o conjunto de ideias (e ideais, aquelas elevadas à qualidade de metas a serem atingidas em termos práticos) relativas à inserção de povos indígenas em sociedade subsumidas a Estados nacionais [...]. A expressão política indigenista designará as medidas práticas formuladas por distintos poderes estatizados, direta ou indiretamente incidentes sobre os povos indígenas” (p. 14-15). Repetto (2008) afirma ainda que, essas ideias de indigenismo e políticas indigenistas não podem restringir-se apenas aos aparelhos formais do estado, mas que, principalmente na figura da Igreja Católica já se faziam presente na realidade das comunidades

no período republicano com a criação de um órgão público específico para tratar da questão indígena, o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) em 1910, passando mais tarde, em 1967 essa delegação para a Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

A Lei nº 6.001 de 1973, o Estatuto do Índio, pode ser considerada o ápice das políticas indigenistas oficiais, pois visava à regulamentação da legislação indigenista existente no Brasil. No entanto, Macena (2008) destaca que apesar dessa legislação indigenista visar a proteção das minorias, não os tratava a partir de suas especificidades.

Ramos (1999, p. 13), ao fazer uma análise dos projetos indigenistas desenvolvidos no país e de que modo os índios percebem essa realidade afirma que:

[...] como os índios não são peças inertes no palco interétnico, nestes tempos de exclusão, organizam-se, clamam por visibilidade projetam-se na cena nacional e internacional e surpreendem observadores com sua ousadia, gestada na dura experiência de conviver com inúmeras contradições inerentes à situação interétnica. Como tantos outros povos subjulgados neste fim de milênio, os índios brasileiros descobriram o quanto rende política e etnicamente recorrer a arenas supranacionais quanto o Estado nacional desrespeita seus direitos.

A autora observa que, dentro desse cenário, os índios de todo o país tem se organizado e contestado de diversas maneiras essas práticas indigenistas que afetam diretamente suas vidas.

A construção das rodovias como a BR 230 ou Transamazônica, obra tida como faraônica pelo governo da época, a BR 174 que liga Manaus/ AM, Boa Vista/ RR e Caracas no país vizinho Venezuela e a BR 210 ou Perimetral Norte, foram um ponto marcante na vida dos índios da região norte. A rodovia Transamazônica, por exemplo, representou uma migração intensa e desenfreada ao longo de todo o seu traçado, e dessa forma, muitas das terras dos índios foram invadidas pelos novos colonos.

A BR 174 é outro exemplo de desrespeito com as populações indígenas locais. Isso porque a abertura da rodovia cortou ao meio uma área habitada pela etnia indígena Waimiri-Atroari, localizados entre os estados do Amazonas e Roraima, dificultando mais ainda suas condições de sobrevivência e não houve por parte do governo qualquer preocupação em amenizar o sofrimento desses índios.

indígenas desde o período dos aldeamentos e com a criação de escolas e internatos, que caracterizavam uma prática oficial.

² Macena (2008) enfatiza que o Diretório dos Índios, instituído pelo Marquês de Pombal em 07 de julho de 1755, já visava essa integração indígena ao estado português principalmente em relação à mão de obra indígena.

Conforme o 1º Relatório Estadual do Comitê da Verdade, as estimativas demográficas do povo Waimiri-Atroari entre as décadas de 1960 e 1970 indicam que mais de 2.000 pessoas morreram durante a construção da BR-174, em sua grande maioria assassinada. Além dos índios sobreviventes, certamente elementos do Comando Militar da Amazônia e da FUNAI também sabem os detalhes desta tragédia humana.

Destacamos ainda a construção da BR 210 ou Perimetral Norte, que atingiu diretamente a etnia Yanomami e além de impor um contato direto entre os trabalhadores da obra e os índios, fato este responsável por a quase extinção da etnia através das doenças trazidas por esse contato, proporcionou ainda a descoberta de ricas reservas minerais em terras habitadas pelos Yanomami, o que veio a intensificar uma maciça invasão em seus territórios.

Diante da situação de total descaso do governo federal em relação às péssimas condições de vida que as populações indígenas vinham enfrentando, na década de 1970 também se intensifica a formação de uma consciência política dos povos indígenas no país e, a partir daí vai se ramificado para o então Território Federal de Roraima.

E, parte da Igreja Católica, tem se mostrado muito atuante no sentido de despertar e instigar nos povos indígenas locais da necessidade de lutar pelos seus direitos, buscando novas formas de resistência e assim fortalecendo um movimento político organizado.

Através de várias denúncias na imprensa sobre as péssimas condições de vida a que os povos indígenas de todo o país estavam sendo submetidos, parte da igreja vem desempenhando um papel de “porta voz” desses povos no sentido de lutar pelos seus direitos que desde muito tempo vem sendo desrespeitados.

No caso específico do estado de Roraima, podemos destacar um intenso trabalho da Diocese local, através de vários documentos, tais como cartas pastorais e ofícios enviados as autoridades governamentais, denunciando e cobrando soluções perante o total estado de marginalização em que os índios locais estavam imersos.

A Diocese local também desenvolveu juntos as comunidades indígenas vários projetos de auto sustentação, tais como o “Projeto do Gado” e o “Projeto Cantina”, com o objetivo de proporcionar uma vida mais digna ou até mesmo tentar coibir a invasão de seus territórios por não índios.

Esses povos, incentivados e auxiliados por uma parte da Igreja Católica, denominada de ala progressista, que atuava em Roraima, perceberam a necessidade de unirem forças na luta em defesa de seus direitos, principalmente no que se refere à posse da terra em que habitam direito este que conforme ressalta Ribeiro (1996, p. 218), embora amparado por copiosa legislação desde o período colonial, “jamais se pode impor de fato. Ainda hoje continua impreciso, dando lugar a perturbações de toda ordem, sob os mais variados pretextos ou mesmo sem eles”, a fim de atender os interesses de uma elite nacional.

Nessa perspectiva, parte da Igreja Católica no país e em Roraima, imbuída por uma nova prática pastoral e influenciada pela leitura da “Teologia da Libertação”, fundamentação teórica dessa nova realidade, visava não apenas a evangelização em si, mas uma prática real e efetiva em favor de melhores condições de vida para as minorias. Os povos indígenas locais seriam assim os maiores representantes desse grupo social minoritário vislumbrado pela igreja Católica de Roraima.

As assembleias indígenas, realizadas na década de 1970, e consideradas o marco fundador do movimento indígena em todo o país, possibilitaram a formação de uma identidade indígena entre os índios de diversas etnias, reafirmada como uma nova estratégia de reivindicação de seus direitos frente ao estado nacional.

Além disso, essas assembleias proporcionaram um espaço amplo de debates e, seja no âmbito nacional ou local, se constituíram como formas fundamentais em que se consolidou a organização política dos índios em todo o país.

Grande tem sido os esforços de pesquisadores e antropólogos que têm se debruçado sobre essa temática dos quais destaco aqui os trabalhos de Carvalho (1983) e Athias (2007) que tratam sobre as identidades coletiva e etno-cultural no contexto das assembleias indígenas e Cucho (2002), Barth (1998), Cardoso de Oliveira (2006) e Carneiro da Cunha (2009) que dentre outros, se propuseram ao estudo dos conceitos de cultura, identidade, identidade étnica e etnicidade, tão importantes para a compreensão da temática de estudo em questão.

Dito isso, o objetivo central que norteou essa pesquisa constitui fazer uma análise sobre como se deu a formação e o fortalecimento da mais importante organização indígena não apenas de Roraima, mais de todo o país, o Conselho Indígena do Território de Roraima (CINTER), hoje Conselho Indígena de Roraima (CIR), com o auxílio institucional e metodológico da ala progressista da Igreja Católica, no período de 1975 à 19996.

O recorte temporal a ser analisado engloba o período de atuação em que o Bispo Dom Algo Mongiano esteve à frente dos trabalhos da Diocese de Roraima, como representante da Ordem da Consolata em Roraima. Cabe ressaltar que, os missionários da Consolata se tornaram figuras centrais na consolidação do mais representativo movimento indígena de Roraima, o CIR, pois, atuaram de forma expressiva no que se refere a defesa da causa indígena no estado.

Nesse período, várias cartas pastorais foram redigidas a fim de informar e solicitar o apoio da sociedade roraimense em favor dos povos indígenas locais, bem como o desenvolvimento de projetos de auto sustentação nas comunidades indígenas, objetivando conscientizar os índios da necessidade de acautelar-se da dependência dos grandes fazendeiros locais, para assim, gerirem por conta própria as formas de subsistência em suas comunidades.

É importante destacar que o recorte temporal analisado nessa pesquisa engloba dois marcos históricos no processo de consolidação do movimento indígena em Roraima, 1977 quando ocorre a I Assembleia Indígena de Roraima com a participação direta de membros do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e 1987 com a formalização e consolidação do Conselho Indígena do Território Federal de Roraima (CINTER), que mais tarde se transformou no Conselho Indígena de Roraima (CIR), vindo a ser “[...] a mais atuante organização indígena de Roraima, apresentando-se como a mais aguerrida organização indígena de Roraima no quesito demarcação em área contínua na área Raposa Serra do Sol” (ARAÚJO, 2001, p. 9).

Dessa maneira, através da leitura de vários textos referentes às relações de convívio entre índios e não índios, principalmente na figura do Estado nacional, é perceptível um intenso conflito e uma tentativa de dominação das populações indígenas por parte do estado, pois existe muito interesse em jogo, não apenas de políticos influentes no Congresso Nacional, como também dos grandes empresários locais do setor agrário.

A pesquisa foi baseada na análise de um corpo documental, dos quais destaco algumas atas do CINTER/ CIR e várias cartas pastorais redigidas pela Diocese de Roraima que visavam denunciar as péssimas condições de vidas dos povos indígenas locais e cobrar soluções efetivas das autoridades competentes.

Os documentos, “Sobre a Realidade Indígena de Roraima” redigido em 21/07/1978 pela então Prelazia de Roraima, tido como a nova diretriz da Igreja em Roraima em relação ao tratamento para com as comunidades dos indígenas no estado e o documento nacional da CNBB, “Y-Juca-Pirama o índio. Aquele que deve morrer”, também foram analisados, o que possibilitou uma maior compreensão da temática em nível nacional, na medida em que apresenta informações detalhadas sobre a situação dos povos indígenas de todo o país.

É importante destacar ainda que a análise da documentação foi realizada de forma crítica e problematizada, pois, conforme Bacellar (2008, p. 63) “documento algum é neutro, e sempre carrega consigo a opinião da pessoa e/ ou órgão que o escreveu”. Ele nos alerta ainda para a necessidade do historiador perceber que algumas imprecisões nos documentos, muitas vezes querem demonstrar os interesses de quem os escreveu. “[...] o historiador não pode se submeter a sua fonte, julgar que o documento é a verdade [...]” (BACELLAR, 2008, p. 65).

Destarte, através da interação das diversas fontes disponíveis, foi possível construir a análise historiográfica a que se propôs essa pesquisa e, nessa lógica, o trabalho em questão está dividido em três capítulos que se complementam entre si.

No primeiro capítulo, intitulado “*O projeto de desenvolvimento econômico dos militares para a Amazônia*”, apresenta uma análise da abertura das rodovias BR 230 ou Transamazônica, que ficou conhecida dessa forma por cortar o país na transversal de leste a oeste, da rodovia BR 174, que liga a cidade de Manaus/ AM à Boa Vista/ RR, chegando até a capital Caracas do país vizinho da Venezuela e a rodovia BR 230 ou Perimetral Norte, que além de trazer consigo um intenso fluxo migratório para a região, ainda abriu caminho para a atividade de mineração em áreas indígenas, principalmente em terras habitadas pela etnia Yanomami.

Ainda no primeiro capítulo, apresento também uma síntese da política indigenista oficial, principalmente representada pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), procurando mostrar os reais interesses que lhe cabia proteger. Vale ressaltar, no entanto, que não é meu objetivo com a pesquisa fazer um histórico detalhado da abertura dessas rodovias, e sim, mostrar o impacto que esse tão almejado desenvolvimento para a região representou na vida das várias comunidades indígenas que já habitavam a região amazônica no período em questão e mostrar de que forma o governo se posicionou diante dessa situação de degradação nas condições de vida das comunidades indígenas, principalmente no estado de Roraima.

No segundo capítulo, que carrega consigo o título, ***“Igreja Católica: Um novo projeto de resistência na Amazônia, em especial em Roraima”***, exponho uma análise das mudanças que se processaram com maior intensidade a partir da década de 1970 no cerne da Igreja Católica em nível nacional, influenciando diretamente o pensamento da Igreja Católica que atuava em Roraima, fazendo assim a opção pela causa indígena tão marginalizada no período pelo restante da sociedade nacional.

Por fim, o terceiro capítulo, ***“A Igreja Católica na consolidação do movimento indígena em Roraima”***, apresenta uma análise sobre a formação do movimento indígena em Roraima entre os anos de 1975 a 1996, quando a Igreja Católica local passa a atuar de forma mais pontal entre as comunidades indígenas, oferecendo apoio institucional e metodológico as Assembleias Indígenas, que mais tarde consolidaram o CINTER – Conselho Indígena do Território Federal de Roraima, posteriormente transformado em CIR – Conselho Indígena de Roraima.

CAPÍTULO 1 –

O PROJETO DE DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO DOS MILITARES PARA A AMAZÔNIA

A década de 1970 é marcada por um agravamento nas condições de vida das populações indígenas na região amazônica, em especial do estado de Roraima, na medida em que os projetos de desenvolvimento para a região norte foram pensados sem nenhuma preocupação com os povos indígenas que já habitavam a terra, ultrapassando de forma arbitrária os limites de seus territórios.

A construção das grandes rodovias precursoras como a BR 230 – Transamazônica, BR – 174 e a BR 210 – Perimetral Norte, foram palco de um intenso enredo de migrações para a Amazônia, isso é claro, sem levar em consideração os sérios impactos ambientais que esse feito acarretaria para a região. Vieira (2007) destaca que esses projetos afetaram diretamente as populações indígenas do norte do Brasil e conseqüentemente de Roraima.

A abertura da Transamazônica em 1970 afetou em torno de 29 etnias indígenas em toda a extensão do traçado do projeto e reduziu à um terço os povos Parakanã e Araras, o traçado da BR 174 que liga Manaus, Boa Vista e Caracas, capital do país vizinho Venezuela que cortou ao meio o território dos índios Waimiri-Atroari e a construção da Perimetral Norte que estabeleceu um contato direto e permanente entre os operários e os índios da etnia Yanomami, o que causou vários surtos de epidemias e conseqüentemente uma queda na demografia inclusive de outras etnias.

Segundo Santos (2004) a intervenção na Amazônia pelos governos militares após 1964 tem sido considerada como iniciada com a construção da rodovia BR 230 ou Transamazônica, em 1970, após visita do então presidente, o General do Exército Emílio Garrastazu Médici, ao Nordeste para verificar os efeitos da terrível seca daquele ano.

Souza (2014) acrescenta que o projeto de construção da Transamazônica começava sob a marca da derrubada de uma gigantesca árvore amazônica e de um general-presidente anunciando que guiaria o povo nordestino da seca que atravessavam, rumo à uma terra que possuía fartura de água e comida, nos supostos “vazios” da Amazônia que, na verdade, já estavam habitados por populações tradicionais, como os índios e ribeirinhos. “A

Transamazônica simbolizava a grandiosidade do momento, uma estrada que metaforizava a caminhada do país rumo a glória nacional” (SOUZA, 2014, p. 11)

Na análise do autor essa não era a exclusiva intenção do governo federal com a construção da rodovia e que, paralelamente a isso, havia uma grande preocupação dos militares em ocupar a Amazônia, região estrategicamente importante, sobretudo depois da descoberta de riquíssimas províncias minerais em seu subsolo, pois temia perder parte do território para incursões de estrangeiros.

A construção da rodovia se deu entre os anos de 1970 e 1972 e foi concomitantemente com um grande incentivo de ocupação ao longo de toda a extensão da BR 230 por parte do governo federal que, segundo Dodde (2012), se deu de forma bastante peculiar com a implantação de um modelo fundiário pré-estabelecido.

Conforme Dodde (2012) foi elaborado para a ocupação ao longo da Transamazônica, um sistema formado por três núcleos com diferentes funções e complementares entre si: rurópolis, agrópolis e agrovilas. Dodde (2012, p. 44-45) esclarece que,

as agrovilas eram as unidades urbanas de menor área, formadas por 48 ou 64 casas em lotes de 25 por 120 metros, financiadas em 23 anos. [...] As agrópolis foram pensadas para ser um pequeno centro urbano agroindustrial e administrativo com o objetivo de apoiar a integração social no meio rural. Integrava um conjunto de cerca de 20 agrovilas. [...] A rurópolis integrava, ainda, esses espaços, aproximando os colonos do mercado produtor de consumo, bem como das representações do poder público.

Dodde (2012, p. 61) afirma ainda que, “a profunda transformação realizada pela implantação da rodovia, caracterizada principalmente pelo abrupto crescimento populacional, afetou diretamente etnias como os Arara, os Parakanã, os Kaiapó, os Juruna e tantas outras”. Ela ressalta ainda que na época da abertura da Transamazônica não havia legislação que levasse em consideração o levantamento de impactos antes da construção de qualquer empreendimento desse porte.

Ainda segundo Dodde (2012, p. 44), “visando estimular a ocupação no entorno da Transamazônica (BR-230), em 1971 foram iniciadas as desapropriações (64.000 km² no total) ao longo da rodovia, entre Altamira e Itaituba, através de decreto governamental”.



FIGURA 1: Mapa da Transamazônica – Cortando o Brasil na Transversal, da Paraíba ao Amazonas³.

O Decreto 1.164/7, em seu art. 1º declara:

Indispensáveis à segurança e ao desenvolvimento nacionais, na região da Amazônia Legal, definida no artigo 2º da Lei nº 5.173, de 27 de outubro de 1966, as terras devolutas situadas na faixa de cem (100) quilômetros de largura, em cada lado do eixo das seguintes rodovias, já construídas, em construção ou projeto e no inciso I, cita a Transamazônica, no trecho estreito entre Altamira - Itaituba - Humaitá, na extensão aproximada de 2.300 quilômetros⁴.

Para Souza (2014), essa desapropriação já tinha um fim estabelecido. Conforme o autor, a exploração do solo voltado à agricultura e criação de animais até as futuras áreas com potencial de exploração de minério já estavam pré-estabelecidas de forma que começavam a atrair investimentos nacionais e internacionais na área, a exemplo do que pode ser observado na BR 174. O mapa acima pode nos fornecer uma visão da dimensão desse projeto.

Na visão de Souza (2014, p. 5),

[...] todo o enredo da construção e colonização parecia cenas de filmes de aventura, no interior da Amazônia, dotado de um certo surrealismo que faz todo o debate sobre a história da construção da Transamazônica e as memórias da ditadura civil-militar que ela carrega, parecerem uma lenda. [...], A estrada cresceu, originou

³ Disponível em: <<http://the-rioblog.blogspot.com/2012/03/historia-da-transamazonica-o-sonho.html#ixzz2wXRR7KaG>> Acessado em 23/01/2016 às 19:39.

⁴ Disponível em: <<http://presrepublica.jusbrasil.com.br/legislacao/109176/decreto-lei-1164-71>> Acessado em 23/01/2016 às 20:28.

agrovilas de agricultores e municípios, iniciados pelo governo federal e desenvolvidos pelos próprios migrantes.

Nessa mesma lógica, Brighenti (2014) em um estudo recente realizado sobre os impactos ambientais nas terras indígenas é taxativo ao assegurar que ainda nos dias atuais, quando se trata de obras licenciadas pelos órgãos ambientais estaduais, estes raramente consideram as comunidades indígenas como potenciais impactadas, mas, ao contrário, elas são praticamente ignoradas.

Pelas palavras do autor, fica evidente que, o que de fato não foi levado em consideração é que a região já estava sim habitada. Muitas etnias indígenas já viviam no local e sobreviviam da terra que habitavam. Não houve qualquer preocupação por parte do governo com os índios que no sentido de minimizar os danos que esse contato abrupto causaria a essas comunidades, pois, muitos deles até esse momento se quer haviam mantido contato com não índios.

Desse modo, por não contemplar as populações indígenas que já habitavam a região, um dos principais problemas que a implantação desse sistema de “povoamento” na extensão da BR-230 acarretou foi, o contato direto e permanente entre muitas etnias indígenas e não índios.

Ainda durante a abertura da BR-230 a existência de etnias indígenas na área que seria cortada pela rodovia igualmente foi ignorada notadamente através do bordão do Presidente da época, o General Emílio Garrastazu Médici que governou o país dos anos de 1969 a 1974 de que, “havia terra sem homens a ser povoada por homens sem terra”, o que justificou um acelerado e desenfreado processo de migração para a Amazônia.

Percebe-se com isso, que as várias populações indígenas que habitavam o local não foram e, como hoje ainda não são, levadas em consideração e foram brutalmente afetadas pela implantação de uma rodovia no meio de seus territórios.

Nessa perspectiva, Souza (2014) é categórico ao afirmar que, a Transamazônica, um dos maiores empreendimentos da ditadura, se constituiu em pesadelo para muitas populações amazônicas tradicionais, como os povos indígenas e os ribeirinhos. Isso porque, foram intensos os conflitos e crescentes os temores entre os diferentes sujeitos envolvidos, alguns dos quais lutam até hoje por reparações pelos danos sofridos com a construção da rodovia.

Cabe salientar que, em sua grande maioria, esses processos de colonização agrícola ao longo das rodovias, em especial da Transamazônica, resultou em um verdadeiro fracasso do ponto de vista socioambiental, pois, foram feitos sem um levantamento das condições ecológicas necessárias. Outro fator negativo desse crescimento abrupto para a região amazônica foi o intenso desmatamento para a criação de gado, que além de outros problemas ocasionou sérios e violentos conflitos entre os povos indígenas da região e os posseiros.

Nessa perspectiva, para que possamos compreender com maior intensidade a formação e o fortalecimento de um movimento indígena em Roraima, é sem dúvida necessário que se relacione com o cenário político nacional. Nesse período, em especial a partir de 1968⁵, foram elaborados vários projetos de desenvolvimento econômico e político dos governos militares para a região Amazônica, principalmente para a região Norte, com o objetivo de “ocupar os espaços vazios⁶” da região.

Percebemos nesse sentido, uma total desvalorização e desvinculação das comunidades indígenas que já habitavam a região do restante da sociedade nacional. Essa situação, intensificada a partir dos anos de 1970 configurou Roraima como um espaço de fronteira clássica com graves disputas pela posse da terra.

Esses projetos empreendidos pelos governos militares que visavam acima de tudo o pleno desenvolvimento econômico da região amazônica e sua ligação via terrestre ao restante do país faziam parte do Plano de Integração Nacional (PNI), instituído pelo Decreto-lei nº 1.106 em 16 de junho de 1970. Em síntese, o Decreto-Lei nos diz que:

Art. 1º É criado o Programa de Integração Nacional, com dotação de recursos [...], a serem constituídos nos exercícios financeiros de 1971 a 1974, inclusive, com a

⁵ O ano de 1968, conhecido na história como "o ano que não acabou", ficou marcado no Brasil como um momento de grande contestação da política e dos costumes. Por outro lado, a "linha dura" providenciava instrumentos mais sofisticados e planejava ações mais rigorosas contra a oposição. E é nessa lógica que em 13 de dezembro de 1968, é baixado o Ato Institucional nº 5 (AI-5) durante o governo do general Costa e Silva, foi considerado a expressão mais acabada da ditadura militar brasileira (1964-1985). O AI-5 vigorou até dezembro de 1978 e produziu um elenco de ações arbitrárias de efeitos duradouros. Definiu o momento mais duro do regime, dando poder de exceção aos governantes para punir arbitrariamente os que fossem considerados inimigos do regime. O AI-5 não só se impunha como um instrumento de intolerância em um momento de intensa polarização ideológica, como referendava uma concepção de modelo econômico em que o crescimento seria feito com "sangue, suor e lágrimas". Disponível em: <<https://cpdoc.fgv.br/producao/dossies/FatosImagens/AI5>> Acessado em: 01/03/2016 às 11:29.

⁶ Conforme Vieira (2007) a política de ocupação dos “espaços vazios” da Amazônia não é recente e não foi idealizada pelos militares em 1964, mas remota ao projeto político de Marquês de Pombal que chegou a nomear seu irmão Xavier Mendonça Furtado (1751 – 1759) para o governo das Províncias do Maranhão e Grão-Pará. Depois de Pombal, outro governante que manifestou uma preocupação nesse sentido, em especial com o desenvolvimento econômico da região foi Getúlio Vargas que, como o mesmo discurso da segurança nacional e da defesa das áreas de fronteira, criou os Territórios Federais que passaram a ser administrados diretamente pelo próprio Executivo Federal.

finalidade específica de financiar o plano de obras de infraestrutura, [...] e promover sua mais rápida integração à economia nacional;

Art. 2º A primeira etapa do Programa de Integração Nacional será constituída pela construção imediata das rodovias Transamazônica e Cuiabá-Santarém;

§ 1º Será reservada, para colonização e reforma agrária, faixa de terra de até dez quilômetros à esquerda e à direita das novas rodovias para, com os recursos do Programa de Integração Nacional, se executar a ocupação da terra e adequada e produtiva exploração econômica;

§ 2º Inclui-se também na primeira etapa do Programa de Integração Nacional a primeira fase do plano de irrigação do Nordeste [...] integrar a estratégia de ocupação econômica da Amazônia e a estratégia de desenvolvimento do Nordeste [...].⁷

Ao analisarmos a síntese do decreto, evidencia-se a preocupação do governo que naquele momento era, além de abrir caminho para o desenvolvimento econômico da região, também se fazia necessário o “povoamento” do local como mecanismo de segurança para evitar a invasão das fronteiras, pois era tido como uma região desabitada e com grande poder de produção e exploração econômica.

Na concepção do governo, o que de fato faltava, eram pessoas pra cultivar a terra. E é nessa linha de pensamento que foram empreendidos também vários projetos de colonização com o objetivo de ocupar o “vazio demográfico” desse território, que na verdade já estava habitado por diversas etnias indígenas e por ribeirinhos.

Podemos observar também uma relação entre a proposta de integrar a ocupação da Amazônia com o pleno desenvolvimento do nordeste no sentido de reorientar os fluxos migratórios desta mesma região. Essa relação significa basicamente deslocar os migrantes nordestinos, que constituíam fluxo migratório intenso à época, para as terras a serem colonizadas na Amazônia, fator este, diretamente relacionado com a intensa seca⁸ que atingiu o nordeste na década de 1970, deixando a região em um estado crítico.

Diante desse quadro desfavorável para os povos indígenas da Amazônia, e em especial de Roraima, exporemos abaixo acerca da realidade a que os índios estavam sendo submetidos devido aos conflitos causados pela invasão de suas terras pelos novos colonos.

⁷ Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/1965-1988/De11106.htm> Acessado em 17/01/2016 às 22:56.

⁸ A seca de 1970 atingiu uma população ativa de 500 mil pessoas, alcançando outros dois milhões de indivíduos. O fenômeno climático afetou 8 (oito) estados, correspondendo a um total de 605 municípios, o que equivale a 62% da área do Polígono das Secas. (SUDENE, 1979, p. 44).

1.1 - O Estado de Roraima e as Populações Indígenas: Um Breve Histórico

O estado de Roraima, em comparação aos demais estados da federação, tem suas peculiaridades. É, por exemplo, o estado de maior população indígena proporcionalmente ao número de habitantes, abrigando em torno de 47.847 índios⁹, distribuídos entre dez municípios do estado. Além do mais, Roraima possui uma das maiores reservas minerais do país e constitui ainda uma fronteira tríplice entre Brasil, Guiana e Venezuela, apresentando 964 Km de fronteira com a Guiana e 958 Km com a Venezuela.

Conforme Barbosa (1993), a situação de abandono do poder central na região do rio Branco permaneceu até o início da década de 1940 quando, o então presidente Getúlio Vargas, tomou várias medidas com o intuito de articular planos para as áreas fronteiriças da Amazônia.

Assim, através do Decreto-Lei nº 5.812 de 13 de setembro de 1943 “[...] impulsionado por um forte nacionalismo, Getúlio Vargas determinou a criação do Território Federal do Rio Branco, hoje Roraima, com a finalidade de ocupar esse local estratégico na fronteira norte” (BARBOSA, 1993, p. 142).

O decreto em seus artigos 1º e 2º estabelece o seguinte:

Art. 1º São criados, com partes desmembradas dos Estados do Pará, do Amazonas, de Mato Grosso, do Paraná e de Santa Catarina, os Territórios Federais do Amapá, do Rio Branco, do Guaporé, de Ponta Porã e do Iguassú;

Art. 2º Passam para o Domínio da União os bens que, pertencendo aos Estados ou Municípios na forma da Constituição e das leis em vigor, se acham situados nos Territórios delimitados no artigo precedente¹⁰.

Para Becker (2001), a manipulação do território pela apropriação de terras dos estados foi um elemento fundamental da estratégia do governo federal, que criou por decreto territórios sobre os quais exercia jurisdição absoluta e/ou direito de propriedade. O primeiro grande território criado foi a Amazônia Legal, superposta à região Norte. A autora ressalta

⁹ Constam na contagem do Censo os municípios de Boa Vista, Alto Alegre, Uiramutã, Pacaraima, Normandia, Amajari, Bonfim, Cantá, Iracema e Rorainópolis, sendo a capital Boa Vista a possuir o maior contingente, em torno de 8.550 habitantes indígenas. Proporcionalmente ao contingente populacional, o município de Uiramutã aparece em primeiro lugar, com um total de 88,1 % da população composta por indígenas. Censo Populacional 2010. Disponível em <<http://indigenas.ibge.gov.br/graficos-e-tabelas-2.html>>, acessado em 16/01/2016 às 20:57.

¹⁰ Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/1937-1946/De15812.htm> Acessado em 17/01/2016 às 18:56.

ainda que, foi através dessa estratégia, que o governo federal passou a controlar a distribuição de terras, adquirindo grande poder de barganha.

O avanço do capitalismo na segunda metade do século XIX, com a valorização de matérias-primas como a borracha, ainda segundo Becker (2001), intensificou o interesse pela região amazônica, tornando-a uma clássica fronteira de recursos e de acumulação de capital.

Na análise de Becker (2001), sua integração foi considerada prioridade máxima pelos governos militares que, além das razões de acumulação e legitimação territorial, visava também, promover o equilíbrio geopolítico interno e externo, oferecendo uma solução completa para os problemas de tensão social na periferia e para o crescimento no Centro, servindo para incrementar a predominância do Brasil na América do Sul.

Freitas (2001) acrescenta ainda que a criação dos Territórios Federais foi uma ação governamental do binômio “Ordem e Progresso”, traduzida para desenvolvimento e integração sobre a égide da Doutrina de Segurança Nacional (DSN).

O município de Boa Vista e parte do município de Moura, posteriormente chamado de Catrimani, que inclusive não chegou a ser implantado, e que antes faziam parte do estado do Amazonas, a partir de então se tornam municípios do território Federal do Rio Branco, hoje Roraima.

É preciso salientar, que a preocupação com a criação de Roraima está diretamente ligada à implementação da lei de segurança nacional. Sobre a DSN, Alves (1989, p. 33) nos esclarece que:

com o advento da guerra fria, elementos da teoria total e do confronto inevitável das duas superpotências incorporam-se à ideologia da segurança nacional na América Latina. A forma específica por ela assumida na região enfatiza a “segurança interna” em face da ameaça da ação direta do comunismo. [...] os latino-americanos, preocupados com o crescimento de movimentos sociais da classe trabalhadora, enfatizaram a ameaça da subversão interna e da guerra revolucionária.

A DSN à moda brasileira, ainda segundo a autora, está diretamente ligada à segurança interna e oposição, a geopolítica e ao desenvolvimento da economia do país. “Além disso, a ideologia latino-americana de segurança nacional, especialmente em sua variante brasileira, voltava-se especificamente para a ligação entre desenvolvimento econômico e segurança interna e externa” (ALVES, 1989, p. 33).

Becker (2001) nos elucida que a geopolítica, no caso da região amazônica, sempre esteve associada a interesses econômicos, via de regra, mal sucedidos na sua implementação, não conseguindo estabelecer uma base econômica e populacional estável, capaz de assegurar a soberania sobre a área.

Segundo Montagna (1986) a DSN, baseada na DSN americana, foi nacionalizada pela linha troglodita do exército e a oposição consentida, foi vigiada, controlada, tripudiada, sem a menor possibilidade de contestar ou mesmo criticar o que se processava no período, podendo apenas muito raramente e timidamente esboçar anseios por uma longínqua normalidade ou redemocratização.

Ele segue afirmando que a oposição, “[...] funcionava apenas como uma válvula de escape para o excesso de pressão [...]” (MONTAGNA, 1986, p. 35), somando-se a isso, uma total despoltização da população.

A DSN e Desenvolvimento, na análise de Souza (2008), priorizou a região Amazônica e desenvolveu no Território Federal de Roraima, uma política forte de investimentos federais imprescindíveis para conseguir num curto espaço de tempo tirá-lo do isolamento, dar uma infraestrutura a cidade de Boa Vista e montar uma rede comunicação interna ligando todas as localidades a capital e esta, ao resto do país. E é nesse sentido que Becker (2001, p. 139) assevera que,

[...] foi a implantação concreta das rodovias que alterou profundamente o padrão da circulação e do povoamento regional. As conexões fluviais perpendiculares à calha do Rio Amazonas, foram, em grande parte, substituídas por conexões transversais das estradas que cortaram os vales dos grandes afluentes e a floresta.

Aos poucos, ressalta ainda a autora, a Amazônia, foi se tornando uma floresta urbanizada com 61% da população em 1996 vivendo em núcleos urbanos e apresentando ritmo de crescimento superior ao das demais regiões do país a partir de 1970.

Diante dessa situação, Barbosa (1993) afirma que, uma das principais medidas encontradas pelo governo federal na tentativa de ocupar a área foram os projetos de assentamento dirigido que visavam atrair colonos civis para a região com o objetivo de suprir o estado principalmente com alimentos para assim baratear o custo de vida na capital de Boa Vista, muito elevado no período.

Até esse momento, o estado encontrava-se isolado economicamente dos demais estados da federação, pois, sua única via de acesso era o então rio Branco, navegável apenas três meses ao ano.

Essa iniciativa por parte do governo federal, desconsiderando as populações indígenas que já habitavam a região, veio a acarretar em uma ocupação desenfreada em seus territórios, ocasionando sérios problemas aos índios da região.

Um ponto desfavorável às populações indígenas era a pecuária, fortemente adotada pelos colonos¹¹ que aqui chegavam. O gado, geralmente criado solto pelos pastos, invadia não só as roças dos índios como também suas casas, destruindo tudo o que houvesse pela frente, intensificando os conflitos principalmente entre fazendeiros e índios em virtude da crescente ocupação do território por colonos civis, incentivadas pelas campanhas de ocupação civil do território.

Ribeiro (1996) acrescenta que, as fazendas de criação de gado, pelo crescimento natural de seus rebanhos, exigem campos cada vez mais extensos, avançando sobre as terras dos índios, à medida que nelas se esbarram. Isso porque não se tratava de ocupar espaços desabitados, mas sim de expulsar seus antigos ocupantes.

Os cercamentos construídos ao longo das novas propriedades com o objetivo de demarcar a área destinada ao colono, também representava um empecilho aos índios, pois impedia seu livre acesso aos lagos onde pescavam e até mesmo às suas comunidades e as suas roças destinadas para a subsistência de seus habitantes.

Conforme Thompson (1998) os cercamentos dos campos foram um longo processo que teve início em fins do século XV e estendeu-se até o XVIII. Em 1549, ocorreram revoltas em várias regiões da Inglaterra por causa dos cercamentos.

Ainda conforme o autor, os cercamentos representavam uma perda muito grande para a comunidade. Isso porque, por causa deles, as pessoas eram obrigadas a pagar pela terra que

¹¹ Conforme Vieira (2007) a formação de novas fazendas foi intensa nesse século, sendo a pecuária um problema para as populações indígenas locais desde a década de 1920. As fazendas nacionais de São Bento e São José, por exemplo, estava nas mãos de 150 fazendeiros, que não tinham ideia de seus limites ou mesmo de seu valor, como no caso do grande empresário e aviador de Manaus/ AM Joaquim Gonçalves de Araújo que possuía uma imensa fortuna em gado, o que representava na época 20% de todo o gado da região. Vieira (2007) acrescenta ainda que a pecuária levada adiante pelos colonos teve como primeira consequência à disputa pela própria mão de obra indígena entre os primeiros fazendeiros. As terras indígenas passaram então a ser alvo de cobiça dando origem aos grandes latifúndios em Roraima, visto que a pecuária dava finalmente uma base econômica de sustentação para a região, ocupando cada vez mais as terras indígenas pela violência e escravidão.

viviam e que dela tiravam o seu sustento e já não se encontravam mais terras disponíveis para se lavrar.

Os cercamentos seriam responsáveis ainda pela expulsão da agricultura da região que antes fornecia todo tipo de gêneros. Thompson (1998) enfatiza ainda que, onde antes mais de quarenta pessoas encontravam do que viver agora apenas um homem com seus rebanhos detinha tudo só para si.

Dito isso, podemos cotar os Yanomani como sendo uma das etnias da região que foi, e continua sendo até hoje um exemplo vivo de como essa ocupação desenfreada foi maléfica as populações indígenas locais. Eusebi (1991, p. 33) é categórico quando se refere ao assunto ao afirmar que, “em etapas sucessivas, os Yanomami – como sempre ocorreu na história dos povos indígenas – foram submetidos a um violento processo de expropriação de suas terras e de sua cultura, aliado a devastação do ambiente ao redor”.

Percebemos nas palavras do autor que, as terras ocupadas por essa etnia indígena também foram alvo de intensas e maciças invasões, principalmente a partir do ano de 1975, com a descoberta de urânio em grande escala em seus territórios, causando um verdadeiro genocídio de parte da população Yanomami.

Dentro desse panorama extremamente desfavorável as populações indígenas locais, Vieira (2007, p. 137) nos diz que,

[...] as populações indígenas do Rio Branco reagiram à sua maneira à tomada de suas terras. Muitos, sem outra alternativa, encontraram como solução a mudança para países fronteiriços, como a República da Guiana, à época Guiana Inglesa, e Venezuela; outros [...] passaram a trabalhar em fazendas de não-índios, [...]; outros ainda mudaram-se para áreas dentro da própria região, como a região das serras. Essas “fugas” foram possíveis enquanto se encontravam áreas do lavrado e das serras que ainda não haviam sido invadidas. Quando completada toda a invasão, principalmente depois da forte migração no final da década de 1970 e 80, esta última solução não foi mais possível.

Nesse panorama de intenso conflito entre índios e não índios, Ribeiro (1996) ressalta que o problema indígena não pode ser compreendido fora dos quadros da sociedade brasileira capitalista, mesmo porque só existe onde e quando índios e não índios entram em contato, representando assim um sério problema de interação entre as populações indígenas e o restante da sociedade nacional.

1.2 - A Construção da BR 174: A Marca da Destruição Entre os Waimiri-Atroari

A ligação entre Roraima e o restante do país era muito precária até a década de 1970, podendo ser realizado até esse momento apenas por via fluvial, como já apontado, somente até o município de Caracaraí e de modo bastante debilitado, sendo ainda interrompido no período de baixas vazões no Rio Branco.

Nesses períodos, o acesso ao estado era realizado apenas por via aérea, o que dificultava ainda mais o acesso a Roraima, colocando-o em uma situação muitas vezes de total isolamento do restante do país, gerando assim uma situação de estagnação ao desenvolvimento da economia local.

A rodovia BR 174 começou a ser construída na década de 1970. No entanto, foi um processo lento, sendo inaugurada apenas no ano de 1977 e sua pavimentação total só foi finalizada em 1997.



Figura 2: BR 174 – Boa Vista/ RR – Manaus/ AM – Caracas/ VE¹²

Segundo Pinheiro e Rodrigues (2011), o discurso político para a abertura dessa rodovia foi à possibilidade de escoar produtos da Zona Franca de Manaus/ AM para os mercados dos países vizinhos e demais países do Hemisfério Norte, além de permitir a ligação entre Manaus/ AM, Boa Vista/ RR e Caracas, capital do país vizinho Venezuela, projeto este que até os dias atuais não se consolidou.

Embora a rodovia BR-174 seja hoje a principal ligação entre Manaus/ AM e Boa Vista/ RR e ao eixo sul do país, sua construção cortou ao meio uma área tradicionalmente habitada pelos índios da etnia Waimiri-Atroari¹³ no sul do estado de Roraima e norte do estado do Amazonas.

A trajetória dessa população indígena, assim como de tantas outras, é marcada por violentas e maciças invasões aos seus territórios que diminuíram significativamente o seu número populacional, chegando, conforme Baines (1993) a um ponto baixo de 332 índios em 1983, ou seja, a quase que total extinção.

Conforme o 1º Relatório do Comitê Estadual da Verdade (2012), os documentos do início da sua construção comprovam que o principal objetivo do governo militar de fato era outro, ou seja, o acesso às minas de Pitinga no estado do Amazonas, seguidos de interesses em fontes de energia e ocupação de uma área considerada pelo governo e empresários como um “vazio demográfico”.

Ainda conforme o relatório, os interesses mineralógicos no território Waimiri-Atroari já vinham se manifestando desde 1944, quando naquele ano, os Wamiri-Atroari chacinaram uma expedição de pesquisa norte-americana que penetrou pelo Rio Alalaú até a Cachoeira Criminosa sob o comando dos militares norte-americanos. Já durante a construção da BR-174, empresas de mineração solicitavam e conseguiram dos órgãos competentes alvarás que autorizavam a mineração em terras Wamiri-Atroari.

Também na década de 1970, soma-se a construção da BR 174, que por si só já trouxe graves problemas ao povo Waimiri-Atroari, a “[...] implantação da mina de estanho de

¹² Disponível em: <<http://www2.transportes.gov.br/bit/02-rodo/3-loc-rodo/loc-rodo/174.htm>> Acessado em 19/01/2016 às 8:57.

¹³ Na definição de Baines (1993), os Waimiri-Atroari pertencem ao grupo indígena da família linguística Carib, que se autodenominam kiinja (gente). Estes habitam uma região de floresta tropical no norte do Amazonas e ao sul de Roraima, nas bacias dos rios Alalaú, Camanaú, Curiauá e o igarapé Santo Antônio do Abonari.

Pitinga, do Grupo Paranapanema, a construção da hidrelétrica de Balbina pela Eletronorte, e colonização através de projetos pecuários nos limites da área”¹⁴ (BAINES, 1993, p. 2-3).

Nesse sentido, o autor afirma ainda que para a abertura da BR-174, foi organizada uma operação de "pacificação" e recolocação dos Waimiri-Atroari pela FUNAI, dirigidas pela Frente de Atração Waimiri-Atroari (FAWA) cujas consequências dominam a vida desses índios até os dias de hoje. No exame de Baines (1993, p. 3),

as mudanças abruptas e violentas impostas pela FAWA submeteram os Waimiri-Atroari a um estilo de vida totalmente alheio à sua vida anterior, seguindo o regime de trabalho e modelo social dos funcionários da FUNAI. Com a população drasticamente dizimada por epidemias que desestruturaram a rede de aldeias, os sobreviventes foram submetidos a campos de ressocialização forçada (os aldeamentos da FAWA), onde a única opção que tinham era de internalizar as regras do jogo do indigenismo oficial norteado por um modelo de desenvolvimento econômico regional, adotando, assim, o modelo de "índio civilizado" e "índio brasileiro" da FUNAI.

Baines (1993) segue esclarecendo que os projetos da FAWA, sob uma administração governamental-empresarial dirige uma política indigenista que, além de impor a obediência, destruindo toda a capacidade para autodeterminação, previsão e preparação para o futuro dos índios, remodelavam de maneira violenta, a sociedade indígena, censurando os costumes dos Waimiri-Atroari e substituindo-os por comportamentos tradicionais ensinados, conforme os padrões dos servidores da FUNAI, de como deveria ser o "índio".

1.3 - A BR 210 – Perimetral Norte: Os Yanomami em Perigo

A BR-210 – Perimetral Norte chegou ao território Yanomami¹⁵ em 1973. No entanto, as obras da construção da BR 210 se estenderam até 1976, atingindo diretamente as áreas

¹⁴ O folheto “*Balbina: Catástrofe e Destruição da Amazônia*” (Manaus, 1987), redigido pelo Movimento de Apoio a Resistência Waimiri-Atroari, nos traz um pouco mais sobre a dimensão da tragédia que a construção da Hidrelétrica de Balbina causou ao povo Waimiri-Atroari.

¹⁵ Neuza Romero Barazal doutora em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP, em sua obra “*Yanomami: Um Povo que Luta pelos Direitos Humanos*”, reúne dados importantes para uma maior compreensão da situação das populações indígenas da etnia Yanomami no Brasil, sendo esta considerada a mais numerosa tribo indígena de floresta.

habitadas pelos Yanomami que na época praticamente não possuíam contato com o restante da sociedade nacional.



Figura 3: BR 210 – Perimetral Norte¹⁶

Os Yanomami estabelecem-se nas terras que compõe o Sistema Parima, uma região fronteiriça entre Brasil e Venezuela inserida entre as nascentes dos rios Orinoco, Negro e Branco, até o Vale do rio Catrimani. “A extensão do território brasileiro ocupado por essa população indígena é de aproximadamente 94.000 Km²” (EUSEBI, 1991, p. 18), conforme nos mostra o mapa acima.

Segundo Vieira (2007), a construção da Perimetral Norte, só em Roraima cruzando a BR 174, possui 4.000 Km passando ao norte do município de Caracaraí/ RR e avançando para a divisa com a Venezuela nas terras dos Yanomami, estabeleceu um contato permanente entre os operários da construção e os índios, desencadeando surtos epidêmicos e em consequência disso uma significativa baixa demográfica inclusive entre outras etnias indígenas.

Eusebi (1991, p. 34) destaca ainda que a construção da Perimetral Norte, entre os anos de 1974 à 1976 abriu caminho às empresas de mineração. “Em 1975, o Projeto Radam-Brasil aerofotometria revelou a existência no território Yanomami de minérios preciosos e estratégicos; ouro, urânio, cassiterita (componente do estanho, utilizado pela indústria aeronáutica e na confecção de latas para bebidas)”, o que acarretou uma maciça e desastrosa invasão aos territórios Yanomami.

¹⁶ Disponível em: <<http://blogs.estadao.com.br/marcelo-rubens-paiva/files/2014/03/Perimetral-norte1.png>> Acessado em 10/07/ 2015 às 21:40.

A grande repercussão dada à propaganda na época sobre o potencial mineral do território Yanomami, despertou em boa parte da população brasileira o tão sonhado mito do “El Dorado” e desencadeou um movimento progressivo de invasão garimpeira a suas terras, que acabou agravando-se no final dos anos 1980. A partir de 1987 uma verdadeira corrida do ouro atraiu pessoas de várias partes do país para essa região, pois, representava para muitos a tão sonhada oportunidade de melhores condições de vida.

Além disso, esse contato abrupto com não índios acarretou as populações indígenas sérios problemas de saúde. Doenças tais como sarampo, tuberculose, pneumonia, malária além de graves problemas de desnutrição, que até então eram desconhecidas entre eles se proliferaram rapidamente causando um verdadeiro genocídio entre os Yanomami haja vista a grande mortalidade que essas doenças ocasionaram.

Moreira (1991, p. 164), em um belo documentário sobre o extermínio dos Yanomami no auge da atividade de garimpagem em terras Yanomami nos relata que, “quando a febre do ouro começou a sacudir o Território de Roraima, em 1987, a malária nas aldeias indígenas e o mercúrio nos rios não foram a única contaminação que varreram a região”.

A autora relata ainda sobre a grande corrupção que tomou conta do governo que, através de decretos presidenciais ou mesmo revogando leis para que as terras indígenas que estavam interditadas pudessem ser invadidas por garimpeiros sem o menor pudor.

A instalação de balsas de mineração no leito do rio Urariquera, considerado o coração das terras Yanomami, por oficiais do Exército e da Aeronáutica, conforme Moreira (1991) é um exemplo de um tormentoso arranjo do governo federal com aparato policial para sacramentar a presença de garimpeiros na selva, inclusive com o destacamento de homens para trabalharem nessas balsas.

Outro exemplo da corrupção do governo eram os mecanismos que estes encontravam para burlar as leis que davam a posse da terra para os Yanomami, como no caso da portaria nº 160 de 13/09/1988. Essa portaria anunciava que os Yanomami seriam beneficiados com uma área de mais de 8 milhões de hectares. O que a FUNAI apenas esqueceu-se de esclarecer foi o fato de que a portaria nº 160 representava uma redução em 13% do território já garantido aos Yanomami pela portaria nº 1817/ E de 08/01/ 1985¹⁷.

¹⁷ Conforme Moreira (1991) a portaria nº 160 de 13/09/1988 delimitava uma área de mais de 8.216.925 ha para uso exclusivo das populações Yanomami. No entanto, esta portaria vinha em desconformidade com a de nº 1817/ E de

Diante dessas manobras, torna-se evidente a trama em que o governo federal estava inserido no sentido de, através da assinatura de portarias que anulavam outras que já garantiam o direito da posse da terra aos índios Yanomami, assegurava a presença de empresas de mineração na região.

Eusebi (1991, p. 33) destaca ainda que, na incontrolável corrida ao ouro e aos outros minérios do subsolo amazônico, os Yanomami são vítimas para o sacrifício. “Dia após dia são violentados em sua cultura milenar, manipulados pelo estado e viciados pelos invasores. É o avanço irreversível de um inserto ‘desenvolvimento econômico’, sinônimo de morte e extermínio”, ou seja, um desenvolvimento desigual que para alguns representa a destruição para outros.

Até aqui, procuramos mostrar as principais dificuldades enfrentadas pelas populações indígenas do extremo norte do país em nome do progresso e desenvolvimento econômico da região. Cabe ressaltar que esse primeiro capítulo desse trabalho apresenta apenas uma parte dos problemas que as populações indígenas vinham enfrentando e continuam a enfrentar, pois não caberia aqui enunciar a todos.

Essas situações deixam muito claro que o progresso e desenvolvimento econômico que o governo tanto buscava para a região norte, não atenderiam a todos, representando assim um desenvolvimento desigual, injusto e sem escrúpulos que visava apenas atender os interesses imediatos do grande capital. Exemplo dessa afirmação são os garimpos ilegais que continuam presentes nas terras Yanomami até os dias atuais.

1.4 - E a FUNAI? Protetora ou Opressora?

Segundo Matos (1987), desde tempos coloniais até a proclamação da República no ano de 1889, a incorporação do índio à sociedade brasileira era uma tarefa de responsabilidade quase que total da Igreja, principalmente através das missões religiosas. Até

08/01/1985, que já garantia uma área de 9.419.108 h/ a na perspectiva da criação de um “Parque Indígena Yanomami”.

esse momento na história brasileira, foram raros os momentos em que o Estado¹⁸ de fato interveio nos conflitos entre índios e o restante da sociedade nacional, seja qual fosse o motivo.

No entanto, embalados por todos os acontecimentos e com as grandes transformações políticas e econômicas que se processavam no período, o Estado se vê obrigado a assumir a tarefa de integrar o índio ao restante da sociedade nacional que, até esse momento, era considerado a margem da sociedade brasileira.

Borges (2003) afirma que as tensões do momento exigiam uma nova forma de se pensar e tratar à questão indígena no Brasil, procurando adequá-la a lógica de cidadania burguesa que vinha se fortalecendo no país desde o fim da escravidão e que se intensifica com proclamação da república. Era preciso pensar uma maneira de, além de integrar o índio às relações de produção capitalista, liberar suas terras para as frentes capitalistas.

Assim, em 1910, o decreto nº 8.072¹⁹, de 20 de junho do mesmo ano, instituía a criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais, que mais tarde em 1967, passa a se chamar Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Nesse momento, o Estado passa a ser o tutor legal das várias populações indígenas do país, cabendo-lhe, além de outras responsabilidades, a proteção da integridade cultural e física do índio.

Conforme o decreto, em seu artigo 1º, estabelece que:

O Serviço de Protecção aos Indios e Localização dos Trabalhadores Nacionaes, creado no Ministerio da Agricultura, Industria e Commercio, tem por fim:

- a) prestar assistencia aos indios do Brazil, quer vivam aldeiados, reunidos em tribus, em estado nomade ou promiscuamente com civilizados;
- b) estabelecer em zonas ferteis, dotadas de condições de saubridade, de mananciaes ou cursos de agua e meios faceis e regulares de communicacão, centros agricolas, constituídos por trabalhadores nacionaes que satisfaçam as exigencias do presente regulamento²⁰.

No que se refere à proteção dos índios, o decreto estabelece que:

Art. 2º A assistencia de que trata o art. 1º terá por objecto:

- 1º, velar pelos direitos que as leis vigentes conferem aos indios e por outros que lhes sejam outorgados;

¹⁸ Macena (2008) nos traz um histórico mais detalhado sobre as políticas indigenistas oficiais e como estas incidem sobre os povos indígenas no país desde os tempos coloniais. A antropóloga Alcida Rita Ramos, também tem vários artigos escritos sobre a temática dos quais indico alguns que constam na referência desse trabalho.

¹⁹ O decreto está de acordo com a escrita original da época.

²⁰ Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1910-1919/decreto-8072-20-junho-1910-504520-publicacaoriginal-58095-pe.html>> Acessado em 01/02/2016 às 23:06.

2º, garantir a efectividade da posse dos territorios occupados por indios e, conjunctamente, do que nelles se contiver, entrando em accôrdo com os governos locaes, sempre que fôr necessário [...];

4º, fazer respeitar a organização interna das diversas tribus, sua independencia, seus habitos e instituições, não intervindo para alteral-os, sinão com brandura e consultando sempre a vontade dos respectivos chefes [...].

O Estado seria então, uma espécie de mediador entre os povos indígenas e o restante da sociedade nacional a fim de amenizar os intensos e violentos conflitos que sempre fizeram parte da história do país, principalmente em relação à posse da terra.

Cabia ao Estado, assegurar o respeito aos direitos dos índios, garantir os interesses da sociedade nacional, que se encontrava em pleno desenvolvimento econômico e reconhecer o direito à autodeterminação dos povos indígenas do país.

Em síntese, percebemos que o decreto procurava garantir a efetiva posse da terra que os povos indígenas habitavam. Porém, ao longo dos tempos esse direito garantido por lei, nunca foi de fato respeitado.

Os índios sempre foram vistos como um entrave ao progresso e desenvolvimento econômico do país e sempre que é conveniente ao governo, suas terras são entregues nas mãos dos grandes empresários para serem usurpadas de forma inescrupulosa, tudo em nome do “progresso” e do desenvolvimento da nação, não apenas na região norte, com grande poder de mineração, mas em todos os lugares em que essas terras possam interessar ao grande capital.

Na visão de Athias (2007, p. 31),

a política indigenista oficial aplicada depois da criação do SPI em 1910, nunca enfocou de fato a diversidade dos índios do Brasil. O índio sempre foi considerado uma categoria genérica devendo ser integrado à sociedade nacional. E o próprio órgão oficial colabora na difusão dessa imagem do índio genérico. Tal integração pressupõe, desde o começo, que uma só política de aproximação e atração é utilizada para todos os grupos indígenas em qualquer grau de contato com a sociedade nacional.

Mesmo com essa visão distorcida e limitada incapaz de perceber as especificidades de cada etnia indígena, a partir desse momento, o estado seria o tutor legal dos povos indígenas de todo o Brasil.

Ribeiro (1996, p. 158) afirma que “até então, o índio fora tido, por toda a legislação como uma espécie de matéria bruta para a cristianização compulsória e só era admitido enquanto um futuro não índio”. Nesse sentido, percebe-se que o real interesse do governo, não

era tratar o índio levando em consideração as suas especificidades e a sua cultura milenar, mas o que interessava de fato era a “integração” do índio a um contexto específico do restante da sociedade nacional, mesmo as custas da destruição de sua cultura.

Em 1967 ocorre a extinção do SPI e a criação da FUNAI através do decreto lei nº 5371 de 05/12/1967²¹, que em seu artigo 1º estabelece:

Fica o Governo Federal autorizado a instituir uma fundação, com patrimônio próprio e personalidade jurídica de direito privado, nos termos da lei civil, denominada "Fundação Nacional do Índio", com as seguintes finalidades:

[...]

- a) respeito à pessoa do índio e as instituições e comunidades tribais;
- b) garantia à posse permanente das terras que habitam e ao usufruto exclusivo dos recursos naturais e de todas as utilidades nela existentes;
- c) preservação do equilíbrio biológico e cultural do índio, no seu contacto com a sociedade nacional;
- d) resguardo à aculturação espontânea do índio, de forma a que sua evolução sócio-econômica se processe a salvo de mudanças bruscas;

[...]

Entretanto, conforme o Relatório Figueiredo²² (1967, p. 2-3), o SPI não cumpriu com o seu papel, mas, ao contrário, acarretou diversos malefícios os povos indígenas do país.

O índio, razão de ser do SPI, tornou-se vítima de verdadeiros celerados, que lhe impuseram um verdadeiro regime de escravidão, e lhe negaram um mínimo de condições de vida compatível com a dignidade humana.

É espantoso que exista na estrutura administrativa do País repartição que haja descido a tão baixos padrões de decência. E que haja funcionários públicos, cuja bestialidade tenha atingido tais requintes de perversidade. Venderam-se crianças para servir aos instintos de indivíduos desumanos. Torturas contra crianças e adultos, em monstruosos e lentos suplícios, a título de ministrar justiça.

[...]

Os espancamentos, independente de idade ou sexo, participavam de rotina e só chamavam a atenção quando, aplicados de modo exagerado, ocasionavam a invalidez ou morte.

[...]

Sem ironia pode-se afirmar que os castigos de trabalho forçado e de prisão em cárcere privado representavam a humanização das relações Índio – SPI.

Isso porque, de maneira geral, não se respeitava o indígena como pessoa humana, servindo homens e mulheres, como animais de carga, cujo trabalho deve reverter ao funcionário. No caso da mulher, torna-se mais revoltante porque as condições eram mais desumanas.

²¹ Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/1950-1969/L5371.htm> Acessado em 14/10/2015 às 17:23.

²² O Relatório Figueiredo, um conjunto documental de 30 volumes que reúne mais de sete mil páginas, é um documento oficial produzido pelo Estado brasileiro entre novembro de 1967 e março de 1968. Ele é resultado de uma Comissão de Investigação do Ministério do Interior (CIMI), que foi presidida pelo procurador federal Jader de Figueiredo Correia, daí se chamar “*Relatório Figueiredo*”. É um dos principais documentos sobre as violações de direitos indígenas no Brasil tanto em relação aos direitos humanos quanto às usurpações patrimoniais e territoriais. Foi uma Comissão de Investigação constituída pela portaria nº 239/67 para apurar irregularidades no Serviço de Proteção aos Índios – SPI, apontadas pela Comissão Parlamentar de Inquérito. Após tomar conhecimento das graves denúncias feitas pelo então Chefe Civil da Presidência da casa da República, o Ministro do Interior General Albuquerque Lima, achou-se por bem “[...] constituir uma Comissão de Inquérito, para cumprir o que preceitua a Lei e punir os culpados” (Relatório Figueiredo, 1967, p. 445).

Matos (1987) nos afirma ainda que a FUNAI não conseguiu ter autonomia política e financeira necessárias para executar suas tarefas protecionistas junto aos índios. Isso porque, disputava interesses econômicos bastante contraditórios aos interesses indígenas, principalmente em relação à posse da terra.

Para Athias (2007) a relação dos grupos étnicos com seus territórios, está diretamente ligada às suas identidades étnicas e ao exercício de sua cidadania plena. Isso porque, muito mais do que um simples local de moradia, a terra para esses grupos representa um elemento de ligação direta com o seu passado, com os seus ancestrais bem como a visão de seu futuro. Seu território abrange locais míticos, sagrados e cemitérios o que faz uma ligação direta com suas origens e conseqüentemente é o espelho de sua identidade com membro de um determinado grupo.

Carneiro da Cunha (2009) nos esclarece que, embora as terras indígenas e o usufruto exclusivo de seus recursos pelos índios já gozasse de proteção constitucional nesse período, isso não foi suficiente para garantir o cumprimento da lei. Isso porque, o próprio governo, através da legislação indigenista oficial conduzia embargos sobre essas terras indígenas, propondo a emancipação dos índios ditos “aculturados”, quando o que de fato buscava-se emancipar eram suas terras que seriam postas no mercado, abrindo espaço para as empresas estrangeiras que nutriam grandes interesses nessas terras, muito ricas em recursos naturais.

A autora em seus diversos estudos sobre política indigenista ajuíza a etnicidade como uma forma de organização política, compreendendo a noção de “cultura” como sendo algo em constante mutação que associada a afirmação étnica torna-se uma importante forma de protesto político, contrapondo a ideia de que os índios chegariam a um nível máximo de integração a uma cultura nacional que extingiria suas culturas originais.

A cultura original de um grupo étnico, na diáspora ou em situações de intenso contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função, essencial e que se acresce às outras, [...]. A cultura tende ao mesmo tempo a se acentuar, tornando-se mais visível, e a se simplificar e enrijecer, reduzindo-se a um número menor de traços que se tornam diacríticos (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 237).

Conforme o decreto de criação da FUNAI, o órgão ficava responsável por garantir a posse permanente das terras habitadas pelos índios e assegurar que os recursos naturais que nela existissem fosse utilizados apenas por eles com o objetivo de garantir a sua autossustentação e sobrevivência.

Cabe ressaltar que, a FUNAI também estava a serviço do governo para pacificar e, caso fosse necessário, transferir as populações indígenas de seus locais de origem para outros locais, para que suas terras pudessem ser utilizadas na construção de rodovias, hidrelétricas entre outros projetos do governo, o que ressalta uma posição bastante ambígua do órgão a qual ficava designada a proteção dos índios do país.

Ao discutir os novos rumos que a Constituinte de 1988 deu as questões indígenas no país, Ramos (2002) observa que é de se impressionar a quantidade de proposições que visam alterar e a até mesmo regulamentar o capítulo dos índios da Constituição Federal, com o objetivo expresso de usurpar os direitos indígenas.

Dentre outras, a autora cita o Projeto de Lei 2.057 de 1991 que visa instituir o estatuto das Sociedades Indígenas, com o objetivo de adequar à Lei 6.001 o Estatuto do Índio e a Proposta de Emenda Constitucional (PEC) 38/ 1999, de autoria do ex-senador Mozarildo Cavalcanti (PFL/ RR), que limita em 30% a área de cada unidade da federação passível de ser reconhecida como terra indígena ou unidade de conservação. Prevê ainda que a homologação das terras seja feita pelo Senado Federal.

Sobre esses projetos de lei Ramos (2002, p. 37) afirma que,

[...] o que se vê é uma enorme contradição entre um discurso padrão de garantia dos direitos indígenas e indicativos claros do não-reconhecimento desse direitos, além de uma forte dose de preconceito, evidenciada em menções que estabelecem uma ordem de prioridade na qual os povos indígenas estão em posição hierárquica inferior, tendo seus interesses secundarizados em detrimento de outros.

A autora ressalta ainda que poucos são os parlamentares que de fato dominam a temática, podendo se contrapor a argumentos negativos em relação a questão indígena no Brasil.

Cabe, nesse sentido, citar também a Proposta de Emenda Constitucionais nº 215, que propõe dentre outras coisas, que as demarcações de terras indígenas, a titulação das terras quilombolas e a criação de unidades de conservação ambiental passem a ser de responsabilidade do Congresso Nacional (senadores e deputados) e não mais do poder Executivo como é atualmente.

Proposta no ano de 2000, pelo então deputado federal pelo PR-RR, Almir Morais de Sá, essa proposta que pretende modificar os artigos 49 e 231 da Constituição Federal representa uma grave ameaça aos povos indígenas, podendo significar o fim da demarcação de suas terras no Brasil.

Para o CIMI (2015), os deputados almejam com essa manobra, além de decidir sobre demarcação de terras indígenas, ter o poder de decidir a titulação das terras quilombolas e a criação de unidades de conservação, dentre estes, parques, reservas florestais e estações ecológicas. O CIMI (2015, p. 6) esclarece ainda que,

passar a responsabilidade da demarcação das terras aos deputados seria o mesmo que dizer que os indígenas não possuem o direito originário. Porque os deputados iriam fazer negociações em cada demarcação, dizer se uma terra pode ou não ser demarcada. Todos sabemos que direitos não se negociam, se cumprem.

O órgão oficial da Igreja Católica em defesa da causa indígena no país é enfático em afirmar ainda que, todo esse interesse dos deputados em decidir sobre a demarcação das terras indígenas não se trata de boa vontade ou para com os povos indígenas, mas, ao contrário, eles pretendem rever as terras já demarcadas, por acreditarem que os índios já possuem muita terra, e que está na hora de frear as demarcações ainda pendentes de decisão do governo.

É de sua importância ressaltar que na década de 1970, período de intensa intervenção dos projetos militares, não só na Amazônia, mas em todo o país, a ala progressista da Igreja Católica, através do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) foi sem dúvida o segmento da sociedade civil que deu maior apoio institucional à organização do movimento indígena, denunciando e atuando de forma pontual em defesa da causa indígena no país, principalmente em relação à demarcação de suas terras.

Matos (1987) ressalta que, essa participação da Igreja em defesa dos direitos humanos está diretamente ligada às novas diretrizes político-sociais assumidas pela instituição, não só no Brasil, mas em toda a América Latina, a partir das Conferências Episcopais Latino Americanas, realizadas em Medellín no ano de 1968, com base no II Concílio Vaticano, realizado no período de 1962 a 1965, que será tratado mais detalhadamente no segundo capítulo desse trabalho.

Nos últimos anos, conforme Ramos (2002), poucas propostas de interesses dos índios foram aprovadas, sendo a mais importante delas a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT)²³, que estabelece no Brasil as diretrizes internacionais de garantia dos direitos dos povos indígenas à terra e aos seus recursos naturais, a não

²³ A Convenção nº 169, sobre povos indígenas e tribais, adotada na 76ª Conferência Internacional do Trabalho em 1989, constitui o primeiro instrumento internacional vinculante que trata especificamente dos direitos dos povos indígenas e tribais. Ela aplica-se a povos em países independentes que são considerados indígenas pelo fato de seus habitantes descenderem de povos da mesma região geográfica que viviam no país na época da conquista ou no período da colonização e de conservarem suas próprias instituições sociais, econômicas, culturais e políticas. Aplica-se, também, a povos tribais cujas condições sociais, culturais e econômicas os distinguem de outros segmentos da população nacional (OIT, 2011, p. 8-9).

discriminação e a viverem e desenvolverem de maneira diferenciada e conforme os seus costumes.

Assim, as políticas indigenistas oficiais, orientadas principalmente pela FUNAI se mostravam totalmente comprometidas com as políticas de desenvolvimento econômico do regime militar²⁴ e que pouco ou nada faziam para resolver os conflitos que envolviam índios e não índios pela situação do contato e pelos próprios conflitos referentes à posse da terra.

Nessa mesma lógica, Dussel (1982, p. 296) é enfático ao afirmar que,

a FUNAI, na realidade, com sua política de “integração” do índio à “civilização” está aniquilando as diferentes etnias na selva amazônica. As grandes estradas [...] trazem gravíssimos problemas às comunidades indígenas, que, além de desaparecer em parte pelas enfermidades, são exploradas desde a prostituição e péssimos salários, até o afastamento de suas terras [...].

Na análise de Ramos (1998, p. 2) “[...] o discurso fundador do indigenismo oficial moderno justifica-se a si próprio justamente nessa equação agonística do estado protetor contra o civil predador”. Diante dessa afirmativa, a autora se questiona ainda de que forma seria o Estado o legítimo defensor dos direitos indígenas, se é ele mesmo que cria essa relação conflituosa ao permitir que se abram estradas no meio de territórios ocupados por populações indígenas e até mesmo promove a colonização branca em áreas indígenas.

Na década de 1970, quando se intensifica a abertura de rodovias em plenos territórios indígenas, fica evidente que a FUNAI estava de fato comprometida com os projetos de desenvolvimento econômico do governo federal.

Para Matos (1987), ao assumir a tarefa de pacificação entre os índios para que essas estradas pudessem ser construídas em meio a territórios habitados por várias etnias, a desocupação e demarcação dessas terras foram totalmente orientadas pelos projetos econômicos governamentais, pois dependia diretamente do seu valor territorial para atender

²⁴ Os trabalhos desenvolvidos pelos professores Dr. Jaci Guilherme Vieira e Dra. Maria Helena Ortolan Matos, sobre a temática nos levam a crer que, não apenas em Roraima, mas, em todo o país, tanto a política indigenista oficial da FUNAI como também a de outras instituições, de maneira geral, estavam mais voltadas para outros interesses que não a dos povos indígenas. A antropóloga Alcida Rita Ramos, em relação a essa questão é categórica ao afirmar que o estado, principalmente representado pela FUNAI, a quem caberia à defesa e proteção dos índios, torna-se a maior geradora de conflitos na medida em que, permite abrir estradas no meio de territórios onde habitam várias etnias indígenas e promove, ou simplesmente nada faz, para impedir a colonização branca em áreas indígenas. Dom Aldo Mongiano também enfatiza essa questão ao afirmar em seu livro *“Roraima entre profecia e martírio”* que, “[...] os índios não sabiam a quem se dirigir quando sofriam essas injustiças, visto que a FUNAI, as autoridades e a Polícia não os defendiam” (p. 38).

aos interesses desenvolvimentistas do capital nacional e internacional que seria investido nessas obras faraônicas, analisadas nesse primeiro capítulo desse trabalho.

Diante desse panorama desfavorável aos povos indígenas de Roraima, a Igreja Católica teve sua maneira de atuação totalmente alterada a partir do momento em que percebe um intenso conflito entre índios e fazendeiros, e passa a atuar em favor dos direitos dos índios, rompendo com as elites locais e atuando de forma efetiva para melhorar as péssimas condições de vida à que eles estavam sendo submetidos.

Essa nova forma de evangelização entre os povos indígenas locais proporcionou a aproximação das várias lideranças indígenas de Roraima, que se identificaram pelos problemas semelhantes que vinham enfrentando em suas comunidades, o que contribuiu para a consolidação do Conselho Indígena de Roraima (CIR), símbolo de união e luta dos povos indígenas do estado de Roraima.

CAPÍTULO 2 –

IGREJA CATÓLICA: UM NOVO PROJETO DE RESISTÊNCIA NA AMAZÔNIA E EM ESPECIAL EM RORAIMA

Na primeira metade da década de 1960, a Igreja Católica brasileira, embalada pelo período conturbado pelo qual o país atravessava, viveu momentos de tensão e um novo rumo histórico se fazia necessário em sua trajetória. O período carrega consigo a marca do autoritarismo e principalmente o desrespeito aos direitos humanos. Nesse momento, mudanças se anunciavam, pois os tempos já não eram os mesmos.

Em 1964 vivia-se o início da Ditadura Militar no Brasil, o que veio a modificar o arcabouço de comunicação do país, com a censura imposta pelo governo aos canais de comunicação e a produção intelectual e cultural, com o intuito de mascarar a real situação política e social na qual o país estava mergulhado.

A repressão, endossada agora pela tomada de poder por partes dos governos militares, já se fazia de forma escancarada e requeria de forma urgente uma mudança na atuação da Igreja Católica, assim como de outros setores da sociedade nacional.

É importante destacar, contudo, que as autoridades do alto escalão e de forte influência dentro da Igreja Católica deram total apoio ao golpe de 1964 que culminou com a intervenção militar na política, uma vez que, naquele momento acreditavam que o governo do presidente deposto João Goulart, representava uma ameaça à ordem social vigente por causa de suas inclinações supostamente reformistas.

Nessa lógica, Lanza (2008, p. 2) assevera que,

uma parte da hierarquia da Igreja Católica apoiou o Golpe de Estado em 31.03.1964, também chamado pelos militares, de “revolução de 1964”, contra o Presidente João Goulart (1961-1964), participou das Marchas da Família com Deus pela Liberdade, que foram amplamente noticiadas e tiveram grande impacto juntamente com a Campanha Anticomunista, expressando a conivência da maior parte do clero com a ordem política que se estabelecia.

Com o passar dos anos fica evidente que não havia intenção por parte dos militares de retornar o poder aos civis, o que culminou com o fortalecimento do regime. Os contornos repressivos do governo começaram a se esboçar por meio da censura da imprensa, prisões, torturas e assassinatos cometidos com todos aqueles que demonstrassem qualquer oposição,

amordaçando a sociedade e deixando-a sem possibilidade de qualquer tipo de reivindicação ou confrontação ao novo regime.

Na década de 1970, parte do clero da Igreja Católica insatisfeita com os desmandos do novo governo, passa a articular uma série de projetos de crítica, resistência ao regime militar e em defesa dos direitos humanos desenvolvidos e encabeçados pelo então cardeal Dom Paulo Evaristo Arns²⁵ em São Paulo, dentre os quais se podem destacar a Comissão Justiça e Paz e a equipe Clamor²⁶ do jornal *O São Paulo*, que culminou na publicação do mais consistente documento antitadadura produzido até hoje, o dossiê *Brasil Nunca Mais*, no qual os crimes da ditadura foram divulgados.

Conforme o *Brasil Nunca Mais*, (1985, p. xiii),

o projeto “BRASIL: NUNCA MAIS” procurou estudar a repressão militar-policial desencadeada nos 15 anos transcorridos entre a deposição de João Goulart e a posse de João Batista Figueiredo na Presidência da república, a partir de fonte documental produzida pelas próprias autoridades envolvidas na ação repressiva.

Como dito pela publicação, os documentos analisados na pesquisa eram documentos oficiais e elaborados pelas próprias Forças Armadas, o que demonstra a autenticidade das informações contidas na publicação.

Cabe citar ainda que, foi por iniciativa do cardeal Dom Paulo Evaristo Arns que em 1972 surgiu a Comissão Justiça e Paz de São Paulo, que nos anos de violenta repressão,

²⁵ Dom Frei Paulo Evaristo Arns nasceu no dia 14/09/1921 em Forquilha, Santa Catarina. Ordenado sacerdote em 1945, foi estudar na Sorbonne, em Paris. Formou-se em estudos brasileiros, latinos, gregos e literatura antiga. Foi bispo e arcebispo de São Paulo entre os anos 1960 e 1970. Destacou-se por sua luta política contra as torturas praticadas pela ditadura, para que documentos não fossem eliminados, e também a favor do voto, no movimento das Diretas Já. Sua atuação contra a repressão da ditadura ganhou destaque já em 1969, quando passou a defender seminaristas dominicanos presos por ajudarem militantes opositores. Três anos depois, como presidente da Regional Sul-1 da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), liderou a publicação de “*Testemunho de paz*”, documento com fortes críticas ao regime que ganhou ampla repercussão. Sua atuação pastoral foi voltada aos moradores da periferia, aos trabalhadores, à formação de comunidades eclesiais de base (CEB) nos bairros, principalmente os mais pobres e à defesa e promoção dos direitos da pessoa humana. Entre os anos de 1979 e 1985, coordenou com o pastor Jaime Wright, de forma clandestina, o “*Projeto Brasil: Nunca Mais*”, trabalho realizado em sigilo. Disponível em: <<http://memoriasdaditadura.org.br/biografias-da-resistencia/dom-paulo-evaristo-arns/>> Acessado em 14/10/2016 às 22:59.

²⁶ O Clamor foi criado no início de 1978 por iniciativa de um grupo de leigos cristãos preocupados em proporcionar proteção e assistência aos refugiados políticos dos países do Cone Sul – Argentina, Chile, Paraguai e Uruguai – não reconhecidos pelo Alto Comissariado das Nações Unidas ACNUR, vítimas de violações dos direitos humanos e vivendo no exílio em consequência das arbitrariedades do autoritarismo vigente nesses países, durante o período de 1970 a 1980, aproximadamente. *Clamor* não era a sigla do Comitê. Era o nome de seu boletim, que foi inspirado no Salmo 88.2: “Ó Senhor, Deus da minha salvação, diante de ti clamo, de dia e de noite. Chegue a minha oração perante a tua face inclina os teus ouvidos ao meu clamor”. Disponível em: <<http://memoriasdaditadura.org.br/igreja/>> Acessado em 14/10/2016 às 20:34.

ofereceu suporte as vítimas que recorriam com frequência à sede da Igreja de São Paulo à procura de sua ajuda e de seu auxílio.

Essa Comissão realizou um trabalho humanitário fornecendo assistência às vítimas de tortura e prisões políticas e na divulgação de denúncias públicas sobre as violações da ditadura militar, composta por um grupo de voluntários.

E foi durante o período de maior repressão policial (1972-1975) que os membros da Comissão de Justiça e Paz de São Paulo se dedicaram exclusivamente a prestar assistência material e jurídica às pessoas que tinham sido presas, torturadas ou que estavam desaparecidas por motivos políticos. Após este período, sua atuação se expandiu para outras áreas sociais.

No que tange a luta pela causa indígena no país na década de 1970, cabe destacar que a ala progressista da Igreja Católica teve papel fundamental na formação e consolidação do movimento pelo Brasil a fora. A criação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) em 1972 foi um marco nesse processo de luta, pois, seguramente o apoio dado na organização das primeiras assembleias entre os índios, consideradas o símbolo inicial da formação do movimento indígena no país, foi primordial na conscientização de um caráter de reivindicação mais politizado entre os índios de todo o Brasil, na busca incansável por seus direitos.

Contudo, Teixeira (2008) elucida que a criação do CIMI, enquanto instituição religiosa inserida no campo indigenista tem suas bases teóricas fincadas nas novas diretrizes eclesiais, como corrente renovadora da Igreja e legitimada pelo Concílio Vaticano II realizado no período de 1962 a 1965 e pelas Conferências Episcopais Latino Americanas de Medellín em 1968.

2.1 - A Opção Pelos Pobres e Pela Causa Indígena

Conforme Delgado e Passos (2013) a ação Católica ganha nova orientação a partir de 1950 sob influência do pensamento de Jacques Maritain, dos teólogos europeus como Lucab, Chenu, Cangar e do movimento de Economia e Humanismo do padre Lebret. Esse período é

marcado ainda pela nomeação do padre Hélder Câmara, mais tarde nomeado bispo de Pernambuco, como assistente nacional, que segundo os autores, favoreceu toda essa evolução e inserção dos militantes nessa nova realidade, o que marca o período pela busca no conhecimento da realidade e um maior compromisso social.

O pensamento do filósofo cristão de Jacques Maritain articula uma visão humanista da pessoa como cidadão digno de participar de um estado que buscava o bem comum para todos os cidadãos de uma determinada sociedade. Seu pensamento filosófico exerceu profunda influência no pensamento ocidental durante o século XX, refletindo sobre a situação da sociedade moderna, sua cultura, seus ideais, sua condição moral, política e religiosa.

Sua obra clássica “Humanismo Integral” não apenas teve grande impacto entre os católicos, como também se transformou no ponto de referência do pensamento político de inspiração cristã. Nessa obra, Maritain deu uma nova inspiração aos católicos, orientando o pensamento católico contra os totalitarismos e na aceitação da democracia como exigência ética do cristianismo.

Soares (2014) confirma esse pensamento ao frisar que a predominância do discurso político de Maritain estava diretamente ligada à defesa da democracia e no ataque direto aos regimes totalitários, que inibem a liberdade humana, vividos com intensidade nas décadas de 1930 e 1940.

Soares (2014) menciona “Ação Católica e Ação Política”, outra obra de Maritain que, segundo ele, também influenciou de forma bastante fulgente o pensamento católico brasileiro no país entre as décadas de 1950 e 1970. Nessa obra, Maritain defende que a Ação Católica não deveria preocupar-se somente com o espiritual, mas também com o social interligando não somente a Ação Católica, como também a atuação política dos homens.

Cabe destacar, entretanto, que as dimensões da influência do pensamento de Jacques Maritain somente foram sentidas pela hierarquia católica a partir do surgimento de movimentos contestatórios dentro da própria Igreja Católica, como a Ação Popular, no caso brasileiro e, mais tarde, com a Teologia da Libertação, fundamentada não só na leitura marxista da realidade, como também no “ideal histórico” de Maritain, o qual reforçava a dimensão histórica do homem.

Através dessa nova percepção do homem enquanto cidadão participativo e politicamente ativo dentro da sociedade, a parte da Igreja Católica passa a ter um contato mais

direto com a realidade do período, marcado por uma série de novos e efervescentes acontecimentos. “Portanto, começa a ocorrer uma mudança substantiva na Ação Católica. Mais do que ideias, conceitos e normas, foi-se definindo um novo tipo de relação com o mundo social, político cultural e artístico” (DELGADO; PASSOS, 2013, p. 102).

Destarte, no ano de 1952 temos a criação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), por Dom Helder Câmara. A CNBB, conforme esclarece Teixeira (2008), foi fundada no Palácio São Joaquim, Largo da Glória, no Rio de Janeiro, em uma reunião que começou no dia 14 de outubro de 1952 e se prolongou até o dia 17 do mesmo mês. “A CNBB estabeleceu, além do mais, um novo modelo de organização, que foi rapidamente imitado pelas ordens religiosas e, o que é mais importante para a evolução política dos católicos, pelos movimentos de ação católica” (ALVES, 1979, p. 67).

Sobre a criação da CNBB, Delgado e Passos (2013) afirmam que,

esse organismo oficial entra em cena, facilitando a comunicação do episcopado, coordenando as diversas atividades e tornando-se um canal de mediação entre as dioceses. O encaminhamento e a estratégia de ação dessa conferência fizeram com que se fosse tornando um organismo catalisador da Igreja no Brasil (p. 107).

A partir desse momento, uma série de acontecimentos marca a ação da Igreja Católica. Parte do clero da Igreja passa a atuar efetivamente no sentido de inserir-se de fato na realidade social e política do país.

Diante desse cenário de mudanças significativas na organização da Igreja Católica mundial, é digno de nota também a criação do Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM), em 1955, o que conforme Delgado e Passos (2013), permitiu uma maior articulação dos teólogos militantes das causas sociais e políticas do continente latino-americano.

Outro acontecimento marcante na Igreja Católica em nível mundial, e que reflete diretamente numa mudança de postura na Igreja no Brasil, foi a realização do Concílio Vaticano II²⁷ convocado pelo papa João XXIII em 1959 e realizado entre os anos de 1962-1965 em Roma e teve que como principal objetivo redefinir as diretrizes do cristianismo no mundo pós-segunda guerra.

²⁷ Sobre a realização do Concílio do Vaticano II, indico a obra “*A igreja do Brasil: de João XXIII a João Paulo II, de Medellín a Santo Domingo*”, de José Oscar Beozzo, que nos trás um histórico detalhado dos desdobramentos que antecederam a realização do Concílio, bem como testemunhos de vários personagens envolvidos diretamente nos acontecimentos.

Desse modo, podemos considerar o Concílio do Vaticano II como um dos maiores acontecimentos da Igreja Católica do século XX. As conclusões do Concílio, além de estabelecer um conjunto de novos princípios para a Igreja Católica mundial com relação à abertura para o mundo moderno e seus valores, proporcionou ainda uma nova dinâmica missionária mais comprometida com os problemas sociais do mundo atual.

Vieira (2007) acrescenta ainda que, essa nova tendência passou então a trabalhar em suas dioceses com a questão da justiça social e direitos humanos, o que incentivou boa parte da Igreja Católica a voltar-se para a maioria empobrecida. Nesse momento, boa parte da Igreja Católica, por influência do II Concílio do Vaticano, passa a se posicionar de forma a atender esses novos critérios impostos por essa renovação e,

[...] a quase totalidade dos bispos brasileiros, habitualmente isolados nas suas dioceses e de escassa formação teológica, entrou em contato com as modernas correntes do pensamento católico europeu e latino-americano, o que contribuiu para a profunda mudança do discurso político e da estrutura da Igreja no Brasil (ALVES, 1979, p. 56).

Isso porque, eram tempos difíceis, em que boa parte do mundo encontrava-se devastado pela destruição que a Segunda Grande Guerra foi capaz de fazer. O velho discurso da fé por si só já não se mostrava eficaz. Aceitar aquela situação de migalhas sociais baseado puro e simplesmente no campo espiritual da fé em Deus, já não se mostrava suficiente. Imperava agora uma real necessidade de mudança de postura, no sentido de uma atuação mais efetiva na busca por dignas condições de vida. Assim,

sob o impulso conciliar, os bispos brasileiros traçam o Plano de Pastoral de Conjunto de 1966-1970. Nas diversas regiões e dioceses do Brasil foram realizados cursos, conferências e seminários com o objetivo de divulgar uma nova mentalidade religiosa [...] e, ao mesmo tempo, atualizar o pensamento católico e implementar as reformas conciliares (DELGADO; PASSOS, 2013, p. 112).

Já no ano de 1968, foram realizadas as Conferências Episcopais Latino Americanas em Medellín na Colômbia, onde as questões já levantadas pelo II Concílio foram aprofundadas e colocadas dentro do contexto específico dos países latino-americanos.

Por influência dessa nova proposta, “a Igreja latino-americana, reunida na II Conferência Geral de seu Episcopado, situou no centro de sua atenção o homem deste continente, que vive um momento decisivo de seu processo histórico” (CONCLUSÕES DE MEDELLÍN, 1968).

Medellín colocou como prioridade da Igreja as questões político-sociais, unindo a fé à vida, retomando uma prática da Igreja nascente, de uma fé relacionada com a política que não apenas constata e diagnostica a realidade, como igualmente busca e quer transformá-la, no sentido de unir a fé a uma atuação efetiva na busca de melhores condições sociais. “Nossa missão pastoral é essencialmente um serviço de inspiração e de educação das consciências dos fiéis, para ajudar-lhes a perceber as exigências e responsabilidades de sua fé, em sua vida pessoal e social” (CONCLUSÕES DE MEDELLÍN, 1968).

Dentro dessa lógica,

é possível perceber os vários compassos nesta peregrinação para a realidade social, composta de pessoas marginalizadas e que não participam efetivamente do processo social. Alijada da capacidade de ser sujeito, grande parte da população latino-americana encontra no catolicismo um novo interlocutor. Uma grande ala do seu quadro hierárquico soube conviver com uma Igreja popular, respeitando seus valores, suas tradições, sua linguagem e suas expressões religiosas (DELGADO; PASSOS, 2013, p. 115).

Para Silva (2006), após a Segunda Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, entre outras deliberações, houve uma revitalização da concepção de caridade quando a crise econômica, política, social e ideológica tomava vulto na América Latina e o crescimento dos movimentos populares arregimentava um grande número de cristãos. Para a autora, esta situação gerou uma crise no interior da Igreja Católica Latino-Americana exigindo uma revisão de sua postura política frente o agravamento dos problemas sociais.

E é exatamente dessa nova proposta da Igreja Católica que surgem as Comunidades Cristãs de Base e as Pastorais Sociais²⁸ e que, associadas diretamente com uma prática política concreta visavam não apenas uma evangelização em si, como igualmente uma prática real e efetiva em favor de melhores condições de vida para as minorias menos favorecidas.

Ainda segundo Silva (2006), as Comunidades Eclesiais de Base e as Pastorais Sociais se consolidaram por todo o Brasil ao longo da década de 1970, devido aos incentivos de padres, leigos e religiosos das paróquias localizadas nos bairros da periferia. “Sua principal característica consiste em discutir os problemas sociais, valendo-se da leitura do Evangelho e

²⁸ O Setor Pastoral Social reúne sob sua articulação onze pastorais e três organismos. As Pastorais Sociais são as seguintes: Pastoral operária, Pastoral do Povo de Rua, Conselho Pastoral dos Pescadores, Pastoral dos Nômades, Pastoral da Mulher Marginalizada, Pastoral da Criança, Pastoral do Menor, Pastoral da Saúde, Serviço Pastoral dos Migrantes, Comissão Pastoral da Terra e Pastoral Carcerária. E os organismos são: IBRADES (Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Social), Cáritas Brasileiras e o CERIS (Centro de Estatísticas Religiosas e Investigações Sociais). Não é objetivo dessa dissertação fazer um levantamento específico do trabalho desenvolvido por cada Pastoral Social. Para um histórico mais detalhado sobre todas as ações sociais desenvolvidas, sugiro a leitura das “Cartilhas de Pastoral Social”, elaborada pelo Setor Pastoral Social da CNBB.

exigindo do poder público respostas referentes às questões efetivas do cotidiano dos cidadãos” (SILVA, 2006, p. 332).

A CNBB (2001) define ainda o trabalho de suas Pastorais Sociais como uma integração de atividades inerentes a fé e o compromisso social, a oração e a ação, a religião e a prática do dia a dia, a ética e a política, precisando superar as dicotomias entre “os que só rezam” e “os que só lutam”, “os que louvam e celebram” e “os que fazem política”.

Isso porque, a verdadeira fé desdobra-se naturalmente em compromisso diante dos pobres e a ação social é condição indispensável da vivência cristã. “O compromisso sócio-político não é um apêndice da fé. Ao contrário, faz parte inerente de suas exigências. A fé cristã tem, necessariamente, uma dimensão social” (CNBB, 2001, p. 9).

Partindo dessas novas diretrizes, houve uma mudança na postura e na prática de parte da Igreja Católica, que desde então passou a articular seus trabalhos pastorais as reais problemáticas sociais como, por exemplo, a questão da terra e as questões indígenas, operários e estudantis.

Os bispos e a CNBB romperam a censura imposta à palavra livre no Brasil (a partir de 1968) e anunciaram e denunciaram as violações sistemáticas aos direitos humanos, às torturas à insuficiência dos salários, à expropriação das terras. A Igreja se fez tribuna do povo (BOFF, 1981, p. 43).

A partir da década de 1970, a CNBB passou a redigir vários documentos denunciando os abusos do regime militar que violavam de forma escancarada os direitos humanos e sociais. Esse fato demonstrava claramente o momento de tensão que, nessa ocasião, se vivia entre a Igreja e o Estado.

Boa parte da Igreja Católica que, como já citado anteriormente, na ocasião do golpe militar em 1964 se mostrou a favor da tomada de poder pelos militares, agora se mostrava uma opositora ferrenha dos rumos que os militares tinham dado ao país, principalmente no descaso com o caos social que o país atravessava.

Tantos problemas de ordem econômica e social, na visão de Dussel (1982), havia criado uma infraestrutura que auxiliaria no desenvolvimento da futura renovação da Igreja no continente, através de uma nova abordagem dos problemas sociais e da própria teologia. Desse modo, a *Teologia da Libertação*, seria o produto dessa crise geral da igreja dentro do contexto social específico da América latina.

É de suma importância destacar, contudo, que a Igreja Católica no Brasil, não representava uma instituição homogênea. A partir de 1972, cresce uma tendência separatista dentro da Igreja, divididos de um lado por uma ala de religiosos ditos como progressistas, estudiosos e adeptos da *Teologia da Libertação*, bastante difundida pela América Latina, e de outro, uma ala mais conservadora que ainda se mostrava comprometida com o regime militar e resistente a essa nova proposta de evangelização e em defesa dos direitos humanos.

Por meio da leitura da *Teologia da Libertação*, fortemente influenciada por teorias marxistas, que se identificou com os sofrimentos e a problemática dos grupos socialmente marginalizados, essa ala dita progressista da Igreja Católica passou a atuar politicamente em nome de Deus, voltados para a organização de movimentos sociais que libertassem o povo da opressão imposta pelo capitalismo.

Para Lowy (2000, p. 57) esse novo modelo é denominado de *cristianismo da libertação*,

por ser este um conceito mais amplo que *teologia* ou *igreja* e incluir tanto a cultura religiosa e a rede social, quanto à fé e a prática. Dizer que se trata de um movimento social não significa necessariamente dizer que é um órgão *integrado e bem coordenado*, mas apenas que tem como outros movimentos semelhantes (feminismo, ecologia, etc.), uma certa capacidade de mobilizar as pessoas ao redor de objetivos comuns.

Segundo o autor, a *Teologia da Libertação* é o produto espiritual desse movimento social. Para ele,

o pleno reconhecimento da dignidade humana dos pobres e a missão histórica e religiosa que lhes foi atribuída pelo cristianismo da libertação é certamente uma das razões para o seu relativo sucesso – pelo menos em alguns países – em arregimentar o apoio das camadas mais pobres da sociedade (LOWY, 2000, 57-58).

A *Teologia da Libertação* serviria assim como o motor impulsionador na tomada de consciência da injusta realidade social em que os indivíduos estão inseridos para assim, tomarem a decisão de serem sujeitos ativos dentro de um processo que visa essa mudança de sua realidade social no plano terrestre e não apenas no plano espiritual. “Mas é preciso acrescentar imediatamente que, para a nova teologia, esses pobres são os agentes de sua própria libertação e o sujeito de sua própria história [...]” (LOWY, 2000, p. 59-60).

No entanto, “o cristianismo da libertação e a teologia da libertação influenciam apenas uma minoria das Igrejas latino-americanas, na maioria das quais a tendência predominante é

bastante conservadora e moderada” (LOWY, 2000, p. 64). Ele ressalta ainda que foi a partir daí que a Igreja latino-americana deixou de se apresentar como uma corporação homogênea.

Matos (1987) realça que a *Teologia da Libertação*, praticada por essa ala da igreja católica, colocou como uma condição fundamental a participação direta dos próprios oprimidos como agentes de sua libertação.

Portanto, parte da Igreja Católica e a *Teologia da Libertação*, seriam apenas mediadoras desse processo de transformação social em que os verdadeiros sujeitos históricos ativos devem ser os próprios homens oprimidos, os únicos capazes de lutar por sua liberdade e por uma realidade social mais justa.

Catão (1986) destaca ainda que a *Teologia da Libertação* seria uma resposta cristã madura à interpretação marxista na busca por respostas na doutrina cristã aos graves problemas sociais enfrentados principalmente na América Latina. "Por uma série de circunstâncias históricas, os cristãos foram obrigados a reconhecer, como no caso da América Latina, que a pobreza e a miséria dos indivíduos e da sociedade eram resultado de injustiça e da opressão” (CATÃO, 1986, p. 7).

Para o autor, a religião, que até esse momento da história, caminhava ao lado da aceitação do mundo tal qual como Deus o permite, passou para o lado da revolução, no sentido de superar a dominação para assim instaurar um mundo de justiça e paz, assim como Deus o quer.

É nessa conexão que a Igreja chama a atenção de seus fieis para a participação ativa no cenário político do país, pois, somente dessa maneira é possível buscar soluções concretas para as mazelas sociais vivenciadas e assim obter a paz entre os homens.

Esse aspecto fica evidente na reportagem publicada no dia 30/12/1977 pelo jornal *A Crítica*, destacando o empenho das Igrejas em conscientizar seus seguidores sobre uma participação política idônea, pois, somente desse fato decorre as mudanças necessárias para o bem estar coletivo.

A mensagem publicada em alusão ao Dia Mundial da Paz e assinada pela Igreja Católica e outras cinco denominações cristãs, lida pelo então presidente da CNBB Dom Aloísio Lorscheider é categórica ao afirmar que, a busca da paz não deve estar ligada apenas a satisfação de uma paz interior individualizada, mas, pelo contrário, “[...] ela deve ser, na

realidade, uma força positiva a serviço da paz social. Na medida em que nos abrimos à construção da paz no mundo, transformamo-nos em pacificadores. Em participantes e promotores da paz entre os homens” (A CRÍTICA, 1977, p. 6).

Igualmente são feitas duras críticas ao modelo econômico do país ao asseverar que, só pode haver garantia de paz social, onde as pessoas não passam fome e tenha um emprego estável com justa remuneração para todos. “É preciso tomar consciência dessa trágica realidade da fome, concentrada em determinadas regiões do nosso país, um dos maiores exportadores de alimentos do mundo” (A CRÍTICA, 1977, p. 7).

Com a abertura política em meados da década de 1980 também entra em cena novos atores sociais, tais como as mulheres, os negros, entre outros, dando assim uma nova configuração aos movimentos sociais que emergem com maior intensidade na década de 1990. Esses movimentos sociais buscam agora interesses de grupos peculiares e não mais de uma ampla coletividade, característica marcante de movimentos das décadas de 1960 e 1980.

Desse modo, no lugar do movimento social aguerrido de luta que se opunha a um estado ditatorial opressor vão se moldando “novos” movimentos fragmentados que visam interesses de grupos sociais específicos e que, de certa forma, desconsideram a luta de uma coletividade mais ampla.

É também nesse período que, a Teologia da Libertação passa por inúmeras dificuldades e severas críticas da ala mais conservadora da Igreja Católica, com alusiva censura ao pensamento marxista, base filosófica da teologia da libertação, como nos mostra a publicação da primeira Instrução da “Congregação para a Doutrina da Fé” (CDF), em 1984. Conforme texto do documento, a referia Instrução

[...] quer chamar a atenção dos pastores, dos teólogos e de todos os fiéis, para os desvios e perigos de desvio, prejudiciais à fé e à vida cristã, inerentes a certas formas da teologia da libertação que usam, de maneira insuficientemente crítica, conceitos assumidos de diversas correntes do pensamento marxista.

Esclarece ainda a Instrução que,

[...] uma teologia da libertação corretamente entendida constitui, pois, um convite aos teólogos a aprofundarem certos temas bíblicos essenciais, com o espírito atento às graves e urgentes questões que a atual aspiração pela libertação e os movimentos de libertação, eco mais ou menos fiel dessa aspiração, põem à Igreja. Não é possível esquecer, por um só instante, as situações de dramática miséria de onde brota a interpelação assim lançada aos teólogos.

No meu entender, ao repudiar a proposta do pensamento marxista como fundamentação teórica para a Teologia da Libertação, a “opção preferencial pelos pobres” citada pela Instrução, permanece apenas no campo espiritual e perde o sentido de prática efetiva de luta por um mundo melhor.

Assim como defendem Catão (1986), Lowy (2000) e tantos outros teóricos estudiosos do tema, a Teologia da Libertação deve agregar tanto a fé cristã como uma efetiva busca por melhores condições de vida e não apenas a aceitação do mundo tal qual ele está posto para a sociedade, acreditando ser esta a vontade de Deus.

Cabe ressaltar, todavia, que a avaliação da Teologia da Libertação em âmbito mundial, não foi dominada pela visão da CDF e foi a Teologia da Libertação, em especial na América Latina, que favoreceu e incentivou boa parte da Igreja Católica na percepção de um novo jeito de ser igreja, marcado pela participação ativa dos pobres e dos leigos que revelaram de forma viva a intrínseca ligação entre libertação social e salvação, assim como ensina o projeto de afirmação do reino de Deus.

Para Ricci (2006) Teologia da Libertação notadamente na década de 1970 estimulou a mobilização social e política, mas não auxiliou na formulação de um projeto de sociedade, fato este responsável por seu esgotamento na década de 1990. Para ele, a Teologia da Libertação apenas limitou-se à metodologia de organização e mobilização, valendo-se de pressão política e não buscou a ocupação de espaços públicos de tomada de decisões.

Contudo, conforme reportagem publicada pela Folha de São Paulo no dia 30/05/2015, atualmente a Teologia da Libertação tem sido resgatada no cerne da instituição eclesiástica. Segundo a reportagem, intitulada “*Com papa Francisco, Vaticano faz as pazes com Teologia da Libertação*”, a convocação para uma reunião com o padre octogenário do Peru Gustavo Gutiérrez, um dos fundadores da Teologia da Libertação, após apenas seis meses de papado, foi logo interpretada pela crítica como o prenúncio de mudanças definitivas no cerne da Igreja Católica.

Ainda conforme a reportagem,

Francisco colocou os pobres no centro de seu papado. Ao fazê-lo, está se envolvendo com um movimento teológico que já dividiu fortemente os católicos e foi rejeitado por seus antecessores, os papas João Paulo II e Bento XVI. [...] Hoje o papa fala em criar “uma igreja pobre para os pobres” e tenta posicionar o catolicismo mais próximo das massas – uma missão espiritual que surge enquanto

ele também busca reanimar a igreja na América Latina. (FOLHA DE SÃO PAULO, 30/05/2015).

Desse modo, diante da desordem socioeconômica, política e da enorme crise do sistema capitalista, sistema este que se alimenta da desenfreada busca pela riqueza, pelo lucro e pelas conquistas materiais sem precedentes, vivida nos dias atuais, vislumbramos o ressurgimento da *Teologia da Libertação* que, nas décadas de 1970 e 1980, embora tenha criado diversos conflitos entre os próprios católicos, participou ativamente da formação de diversos movimentos sociais e foi responsável também pela criação das diversas Comunidades Eclesiais de Base e das Pastorais Sociais, suportes essenciais de apoio aos menos favorecidos.

Nesse seguimento, em Roraima podemos destacar um envolvimento mais comprometido dos missionários com as populações indígenas através do Instituto da Consolata²⁹ que, já a partir de 1968 passa a ter uma postura mais atuante frente às reais problemáticas enfrentadas pelos povos indígenas.

Nessa época, os missionários que chegaram ao então Território estavam imbuídos por uma nova proposta de evangelização da Igreja Católica, formaram uma nova base missionária e a partir de então, passaram a realizar diversos encontros com os tuxauas das comunidades indígenas locais, inicialmente entre os índios das etnias Macuxi e Wapixana, consideradas as duas maiores etnias da região.

Essas reuniões tinham como objetivo central discutir e deliberar sobre os problemas mais graves que vinham ocorrendo em suas comunidades, tais como a invasão das terras indígenas e a exploração da mão de obra indígena principalmente pelos grandes fazendeiros locais, na tentativa de buscar soluções que pudessem resolver ou ao menos amenizar esses problemas.

Diante dessa nova perspectiva que se processava no cerne da Igreja Católica, a nova base missionária que atuava em Roraima se vê instigada a sair da postura inerte em que se encontrava e romper com os interesses de uma pequena elite latifundiária que detinha o mando do poder em suas mãos.

²⁹ Segundo Araújo (2001), os missionários da Consolata estão em Roraima desde 1948 quando assumiram a missão iniciada pelos Monges Beneditinos em 1909. Em 1952 juntaram-se a eles as irmãs missionárias da Consolata e desde sua chegada em Roraima, eles dedicavam-se aos cuidados assistenciais aos doentes e ao ensino, assumindo o hospital e a escola deixados pelos Beneditinos.

Era preciso agora uma atuação efetiva em nome das várias populações indígenas que viviam não somente aqui no estado, mas, em todo o país, em uma situação de degradação e marginalização social, por conta dos grandes projetos de desenvolvimento empreendidos pelos militares e as graves consequências que estes representaram na vida desses povos, além dos intensos conflitos com os fazendeiros locais em consequência da invasão das terras indígenas, conforme já tratado no primeiro capítulo desse trabalho.

A partir de meados da década de 1970, a Diocese de Roraima passa a redigir várias cartas pastorais a fim de informar e solicitar o apoio da sociedade roraimense em favor dos povos indígenas locais, bem como o desenvolvimento de projetos de autossustentação nas comunidades indígenas, como o “Projeto do Gado” e as “Cantinas Comunitárias”, objetivando conscientizar os índios da necessidade de acautelar-se da dependência dos grandes fazendeiros, para assim, gerirem por conta própria as formas de subsistência em suas comunidades.

As cartas pastorais, *“Podem os missionários evangelizar os índios? Sobre a violência sofrida pelos povos indígenas de Roraima, É privilégio ter os Yanomami, Terra é vida”*, dentre outras divulgadas entre seus fiéis demonstram o intenso envolvimento da Igreja em Roraima com a luta dos povos indígenas em defesa de seus direitos.

Através de denúncias e cobranças de soluções eficazes das autoridades competentes por melhores condições de vida e respeito para com os índios, os missionários de Roraima também colaboraram para o desenvolvimento de um caráter politizado de reivindicação no meio dos povos indígenas locais.

Dessa maneira, os povos indígenas que de fato devem lutar pelos seus direitos e pela manutenção de sua cultura e serem os reivindicadores diretos de melhores condições de vida, pois são eles quem sofre com as várias ações que lhes desqualificam como parte integrante da sociedade nacional, seja por ações desenvolvidas pelos órgãos competentes do estado, que empreendem projetos sem respeitar os limites das terras indígenas ou por particulares, representados na maioria das vezes pelos grandes fazendeiros locais que ocupam as terras indígenas em grande parte de forma ilegal.

Segundo Vasconcelos (1996), os principais responsáveis pelo novo modo de ser da Igreja Católica diante das comunidades indígenas foram os missionários da Consolata Jorge Dal Ben, Lírio Girardi, Luciano Stefanini, Guilherme Damiuli e João Saffirio, os irmãos

Francisco Bruno e Carlos Zaquini além de leigos do MLAL (Movimento Latino Americano LAICI)³⁰, Vincenzo Pira, Emanuele Amodio e Alberto Chirone. Vieira (2007) acrescenta que estes missionários deram início a uma luta conjunta e sem tréguas, com um olhar crítico e denunciador, principalmente em relação à demarcação das terras indígenas já no final de 1960.

Nesse momento, se fortalece um novo projeto de contestação de seus direitos entre as populações indígenas locais, que passam a contar com o apoio direto dos missionários que atuavam em Roraima.

Orientados pela leitura evangélica da *Teologia da Libertação*, os missionários reconheceram nas populações indígenas o sofrimento dos oprimidos e marginalizados da sociedade nacional, passando a serem elementos fundamentais na consolidação do movimento de luta indígena.

Esse apoio é de extrema importância para a consolidação de um movimento indígena local, pois a partir de então, os índios percebem a necessidade de unirem forças para assim lutar juntos pelos seus direitos que há décadas vinham sendo desrespeitados e buscar mecanismos que pudessem amenizar os conflitos com os fazendeiros pela invasão das terras indígenas.

Cabe salientar, todavia, que o movimento indígena não é homogêneo e em Roraima é possível observar a existência de diversos movimentos que também lutam pela conquista dos direitos dos índios. Essa heterogeneidade de movimentos indígenas é discutida no livro “Movimentos indígenas e conflitos territoriais no estado de Roraima”, de Maxim Repetto.

³⁰ Conforme Cavaca (2012) o Concílio do Vaticano II causou grande reviravolta na reflexão teológica. Através do Concílio a situação do laicato foi retomada no prisma da vocação que, não se resumindo no pontualismo de uma simples tarefa ou de um simples fazer, consiste no próprio projeto teológico para o ser humano, a razão e motivo fundamental pelo qual Deus o cria, o conduz à vida e o faz existir. O Doc. 62 da CNBB – Missão e Ministérios dos Cristãos Leigos e Leigas – designa os “leigos” como sendo todos os cristãos, exceto os membros das Sagradas Ordens ou do estado religioso reconhecido na Igreja, isto é, os fiéis que, incorporados a Cristo pelo batismo, constituídos em Povo de Deus e a seu modo feitos participantes da função sacerdotal, profética e régia de Cristo, exercem, em seu âmbito, a missão de todo o Povo cristão na Igreja e no mundo. O Conselho Episcopal Latino-Americano - Celam em seu Manual de Formação dos Leigos (1996) afirma que, formar Cristãos Leigos (Christifideles Laici) é formar os testemunhas e profetas, cristãos comprometidos com as causas urgentes, que denunciam as injustiças e anunciam o Reino de Deus.

Em sua obra Repetto (2008) nos traz um panorama detalhado do que ele trata como “movimentos indígenas” por reconhecer a existência simultânea de diferentes propostas de articulação política e por vezes, contraditórias entre si. Na sua percepção,

[...] as organizações indígenas não se pretendem representantes de um povo em específico e que são apresentadas publicamente como entidades que agrupam diferentes segmentos de vários povos, à vezes lingüisticamente próximos (como entre os do tronco lingüístico caribe: Makuxi, Taurepang, Ingarikó, Patamona) às vezes distantes (caribes e Wapichanas do tronco lingüístico Aruaque). As várias organizações representam segmentos de diferentes povos Makuxi, Wapichana, Taurepang, Ingarikó, os quais manifestam objetivos comuns, mas também diferentes e, não raro divergentes, às vezes contraditórios. Isso, a meu ver, é indicativo de que em cada povo podemos encontrar diferentes estratégias de atuação política (REPETTO, 2008, p. 108-109).

Assim como boa parte dos antropólogos no Brasil, Repetto não foge à regra e desfere diversas críticas a Igreja Católica e ao trabalho dos missionários nas comunidades indígenas em Roraima, por entender que, de certa forma, o trabalho dos missionários, além de impor um padrão cultural e social alheio à realidade social dos índios, tenta desqualificar o protagonismo indígena na história, localizando o índio apenas como mero coadjuvante dentro desse processo de luta por seus direitos.

Contudo, ele não nega a contribuição do CIMI na formação inicial dos movimentos indígenas, e reconhece que “[...] os movimentos indígenas, tal que se manifestam atualmente em Roraima e em outras partes do Brasil, surgiram com força na década de 1970 a partir da atuação do CIMI, órgão ligado à CNBB, que organizou as primeiras assembleias” (REPETTO, 2008, p.103-104).

Cabe salientar, entretanto, que na verdade o CIMI é uma consequência desses encontros indígenas, e não surgiu em função deles. Foi a partir dessas primeiras assembleias entre os índios e dos primeiros encontros da Igreja na Amazônia, como o Encontro de Santarém, que o CIMI emergiu na década de 1970 como órgão oficial da Igreja Católica no que se refere aos assuntos indígenas no Brasil.

E é a partir dessa contribuição e da necessidade de efetivação de uma estratégia de defesa e superação das crises organizacionais, que os movimentos indígenas em todo o Brasil passaram não somente a criticar, mas, também a fazer sugestões que contestam a ordem de dominação imposta pelo estado.

Repetto (2008, p. 111-112) segue afirmando que,

com a ajuda da Igreja Católica foi-se processando um novo modelo de organização social que buscava melhorar a vida nas malocas. A partir de uma atuação política ativa, religiosos do Instituto Missionário Consolata (ICM) promoveram a *união* de comunidades, para as quais procuraram “projetos” [...] como um reforço político de autogestão de base.

Ele reconhece ainda que a experiência organizacional do CINTER continuado no CIR foi um marco, já que foi a primeira iniciativa que propôs reunir as lideranças indígenas para discutir e procurar soluções para as dificuldades que viviam face aos fazendeiros, políticos, garimpeiros dentre outros agentes.

E foi exatamente dessa proposta de união entre os povos indígenas que surgiram grupos divergentes para constituir outros movimentos de lutas mais específicas tais como a Associação dos Povos Indígenas do Estado de Roraima (APIRR), da Organização dos Professores Indígenas de Roraima (OPIR), da Organização das Mulheres Indígenas de Roraima (OMIR).

Além dessas, destacamos ainda a Associação dos Índios Unidos do Norte de Roraima – SODIURR, organização que serviu de interesse aos fazendeiros e a políticos locais para dificultar a homologação da Raposa Serra do Sol em área contínua, temática esta que será tratada mais detalhadamente no terceiro capítulo desse trabalho.

2.2 - O Encontro de Santarém em 1972: “Cristo aponta para a Amazônia”

Conforme a CNBB (2012), os pastores vinculados a Conferência mantêm a tradição de se encontrar para analisar e tomar posição em relação à realidade da Amazônia, manifestando espírito de unidade e colegialidade, além da responsabilidade comum diante dos graves problemas da região.

A Igreja Católica desde a década de 1950 já se reunia na Amazônia para deliberar sobre os problemas específicos enfrentados na região. O primeiro Encontro da Igreja na região amazônica ocorreu durante o 2º Congresso Eucarístico de Manaus, no Amazonas, celebrado de 2 a 6 de julho de 1952, quando na ocasião os bispos da Amazônia se reuniram,

rezaram, refletiram sobre a realidade e buscaram respostas para enfrentar os desafios. Vale frisar que, esse encontro ocorreu apenas quatro meses a da criação da CNBB.

Nessa reunião surge o documento “*A Igreja e a Amazônia*” que já naquela ocasião, buscou formular ações específicas que pudessem auxiliar para melhorar a situação social da região amazônica, apresentando propostas para programas de desenvolvimento para a região.

Nesse documento metas e objetivos são abordados para de fomentar a presença da Igreja na região. Além disso, também procura esquematizar os rumos da evangelização para a Amazônia, por se tratar de um espaço tão rico em biodiversidade e habitado por uma heterogeneidade de povos de culturas e tradições tão distintas de outras regiões Brasil.

Em 1972, vinte anos após o primeiro encontro, realizou-se de 24 a 30 de maio em Santarém o “Encontro Inter-Regional dos Bispos da Amazônia”, que estabeleceu um marco na presença da Igreja na Amazônia e foi considerado um dos mais importantes acontecimentos para o cerne eclesial da região.



Figura 4: Participantes do "Encontro de Santarém". Realizado em 1972, reuniu 22 bispos e três padres e marcou os rumos da Igreja na Amazônia nas últimas décadas³¹.

³¹ Disponível em: <<http://encontrodosbisposdaamazonia.blogspot.com.br/2012/06/encontro-de-1972-definiu-quatro-linhas.html>> Acessado em 03/02/2016, às 23:08.

Vieira (2015) defende que o Encontro de Santarém é mais uma evidência clara do rompimento da chamada ala progressista da Igreja, ligada ou não a Teologia da Libertação, com a ditadura militar, pois ele aponta um novo modelo de missão para os povos da floresta e para aqueles que estavam chegando em função da nova realidade na Amazônia e no país.

Isso porque, no encontro de 1972 os bispos da Amazônia reconheceram os graves problemas que atingiam os povos indígenas e tradicionais da região, o que solicitava de forma urgente uma tomada de posição em relação a esses problemas enfrentados pelos índios.

Essa tomada de posição significou uma ruptura nas relações com o governo, pois, essa nova postura dos bispos ocasionou consequências profundas, visto o peso moral da Igreja na sociedade regional e a aliança tradicional entre boa parte do clero e políticos locais e nacionais.

Desse reconhecimento e da necessidade de uma solução concreta para esses problemas resultaram as “Linhas Prioritárias da Pastoral da Amazônia”, título oficial do denominado “Documento de Santarém”, inspiradas nas palavras de incentivo do Papa Paulo VI, enviadas por telegrama em decorrência da abertura do evento, “*Cristo aponta para a Amazônia*”.

Ao falar do comprometimento de Cristo para com a Amazônia, o documento de Santarém tem o objetivo de chamar a atenção do homem como ser social e único agente na terra capaz de mudar toda e qualquer realidade social de forma concreta.

Menciona o documento que, se “Cristo aponta para a Amazônia, aponta também para nós que somos seus vigários humildes e seus instrumentos modestos” (Documento de Santarém, 1972), assim como defende a Teologia da Libertação que somente o próprio homem é protagonista de sua história e capaz de lutar por seus direitos e transformar o meio social em que vive.

Nesse encontro, a atenção aos povos indígenas e o acompanhamento das questões sociais e conflitos referentes à posse da terra foram tratados como prioridade, assim como aponta a terceira linha prioritária do Documento de Santarém.

A Igreja na Amazônia, sem favor algum, tornou-se historicamente a maior responsável pelo índio. Esta posição é simples consequência de sua presença multissecular entre os silvícolas. É fruto, sobretudo, de sua clara consciência de estar cumprindo missão que lhe vem de Cristo e que a impele em busca, preferentemente, dos agrupamentos mais frágeis, mais reduzidos e mais suscetíveis de esmagamento nos seus valores e no seu destino (DOCUMENTO DE SANTARÉM, 1972).

Além disso, foram definidas ações internas de evangelização da Igreja na Amazônia e a formação pastoral para os leigos.

Nesse sentido, o Documento afirma que é necessária uma evangelização não apenas com o intuito de simplesmente catequizar o homem, mas, evangelização mais ampla que consiste em uma “evangelização libertadora”,

[...] sem dicotomias, isto é, abrangendo harmonicamente o homem todo e todos os homens, o indivíduo e a sociedade. [...] Uma evangelização que possibilite desde o início, a conscientização como pressuposto indispensável para a libertação do homem, porque lhe faz descobrir os valores de sua condição de pessoa humana e de filho de Deus (DOCUMENTO DE SANTARÉM, 1972).

Desse modo, diante das imediatas necessidades dos índios, causadas em sua maioria pela opressão política e econômica do sistema capitalista e por uma conjuntura marcada pela atuação ambígua da FUNAI, o Documento de Santarém destaca a urgência de envolver-se de forma mais eficaz em favor dos povos indígenas e tradicionais da Amazônia.

Reafirmando o compromisso de ser uma Igreja engajada na luta pelos direitos dos menos favorecidos, o Documento de Santarém (1972) é taxativo ao assegurar que “[...] a Igreja tem direito de se pronunciar perante tudo aquilo que de algum modo atinja à dignidade e à liberdade da pessoa humana e da família”, deixando claro que a igreja não pretende se calar e nem se omitir diante de qualquer situação que venha a denegrir a imagem do ser humano.

O Documento de Santarém foi considerado o mais importante documento da igreja elaborado exclusivamente com foco na Amazônia, pois, todos os encontros a partir de 1972 se voltaram para os pontos de que tratam o Documento, por considerar sua propositura ainda válida para os dias atuais e os problemas daquela época ainda continuarem praticamente os mesmos e em alguns aspectos, ocorreu até certo agravamento. A Igreja Católica assume ainda, através do Documento, a questão indígena como razão de toda a Igreja na Amazônia.

Cabe ressaltar que também em 1972 por iniciativa dos bispos, em sua maioria os da Amazônia, foi fundado o CIMI, o que veio a fortalecer mais ainda a presença e atuação da Igreja na região Amazônica e a luta com as comunidades indígenas em defesa de seus direitos e a manutenção de sua cultura.

2.3- O Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e Suas Contribuições

Conforme Teixeira (2008), no final da década de 1960 surge várias denúncias relatando o genocídio de povos indígenas em território brasileiro. Essas denúncias, inclusive com imagens de índios sendo torturados, gerou uma grande repercussão inclusive na imprensa internacional, “[...] ocasionando a vinda ao Brasil, no ano de 1970, de uma comissão da Cruz Vermelha para investigar as denúncias” (TEIXEIRA, 2008, p. 43).

A Igreja Católica se encontrava, diante dessa situação, em uma posição desconfortável em relação à questão indígena no Brasil. Isso porque, em vários momentos preferiu se omitir e se posicionar a favor dos projetos do regime militar.

Soma-se a isso, o documento conhecido como Declaração de Barbados I, redigido por renomados antropólogos, que inclusive contou com a participação do brasileiro Darcy Ribeiro³², no Simpósio sobre fricção interétnica na América do Sul, entre os dias 25 e 30 de janeiro de 1971, promovido pelo Conselho Mundial de Igrejas realizado em Barbados. Este documento denunciava a situação de degradação na qual os povos indígenas, em especial da América Latina, estavam imersos. Conforme o documento,

os indígenas da América continuam sujeitos a uma relação colonial de domínio que teve sua origem por ocasião da conquista e que não se rompeu no seio das sociedades nacionais. Manifesta-se esta estrutura colonial no fato de que os territórios ocupados por indígenas são considerados e utilizados como terras de ninguém, abertas à conquista e à colonização. O domínio colonial sobre as populações aborígenes faz parte da situação de dependência externa que a maioria dos países latino-americanos conserva face à metrópole imperialista (DECLARAÇÃO DE BARBADOS I, 1971).

Esse documento dirigia ainda severas críticas às missões religiosas da Igreja Católica, enfatizando que,

a obra evangelizadora das missões religiosas na América Latina corresponde à situação colonial imperante, de cujos valores está impregnada. A presença missionária significou uma imposição de critérios e padrões alheios às sociedades indígenas dominadas e que encobrem sob um manto religioso a exploração

³² Darcy Ribeiro nasceu em Montes Claros/ MG em 1922. Antropólogo e educador foi ministro da educação no governo de João Goulart e fundador da Universidade de Brasília em 1963. Como senador, entre os anos de 1991 – 1997 elaborou a nova Lei de Diretrizes e Bases da Educação brasileira (LDB). Darcy Ribeiro morreu em Brasília em 1997, ficando consagrado como um grande intelectual de um vasto e diversificado acervo de obras (RIBEIRO, 1996). Biografia retirada do seu livro *“Os índios e a civilização: A integração das populações indígenas no Brasil”*.

econômica e humana das populações aborígenes (DECLARAÇÃO DE BARBADOS I, 1971).

A Declaração, entretanto, reconhecia que “[...] recentemente, elementos dissidentes dentro das Igrejas estão tomando uma posição clara de autocrítica radical à ação evangelizadora e têm denunciado o fracasso da atividade missionária”, entendendo o esforço de parte da Igreja empenhada em uma nova forma de evangelização entre os povos indígenas na América Latina.

Essas discordâncias que havia no cerne da Igreja Católica acerca de como se deveria atuar de forma mais eficiente junto aos índios, ainda conforme Teixeira (2008) foi responsável pela criação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), que tinha como meta principal uma prática missionária em favor da defesa dos direitos dos índios, a posse de sua terra e à manutenção de sua cultura.

Nesse sentido, Borges (2003, p. 4-5) afirma que,

esta nova postura da Igreja encerra uma posição de *mea culpa* em seu papel junto a colonização da América Latina que será aprofundado em outros encontros como o Encontro Ecumênico de Assunção, na qual reconhece que “nossas Igrejas, mais de uma vez, tem sido coniventes ou instrumentalizadas por ideologias e práticas opressoras ao homem” (grifo meu).

Teixeira (2008) destaca que a criação do CIMI foi a forma que a Igreja Católica encontrou para minimizar o mal-estar gerado pelas críticas às “missões tradicionais” e ao trabalho realizado com índios.

Desse modo, o CIMI começou a atuar de forma crítica, pontuando os equívocos realizados pelo órgão oficial do governo criado para defender e promover a comunidade indígena, a FUNAI, mas que acaba tendo uma postura contrária aos interesses das comunidades indígenas do país. “O objetivo seria o de identificar as estruturas opressoras, a fim de organizar todos os oprimidos para combatê-las” (MATOS, 1987, p. 72).

O CIMI procura englobar sua esfera de atuação abrangendo à Igreja, Estado e à sociedade, voltados para ações desenvolvidas junto aos povos indígenas do país. “E nesse sentido unifica a ação missionária e intervém na ação do Legislativo, Executivo e Judiciário que atinjam os interesses dos povos indígenas, e estimula os diversos setores sociais para que solidarizem com a causa indígena” (CIMI, 2001, p. 246).

Segundo Teixeira (2008), o CIMI foi criado com a missão de animar e articular a presença missionária junto aos povos indígenas, “[...] como aliados na luta pela garantia dos seus direitos históricos; e uma mística missionária norteadada pelo diálogo intercultural, inter-religioso e ecumênico” (CIMI, 2001, p. 246).

O organismo responde pela ação indigenista da Igreja Católica junto aos povos indígenas, com um conjunto de ações implementadas pela instituição eclesiástica em favor das questões referentes aos povos indígenas com os quais se relaciona, principalmente em relação à questão da posse da terra.

Desse ponto de vista, o CIMI torna-se uma espécie de órgão interlocutor com o intuito de informar o restante da sociedade nacional sobre os problemas que os povos indígenas vinham enfrentando. “[...] O CIMI tentaria moldar a opinião pública de modo que esta fosse favorável não só aos direitos indígenas, como também aos seus trabalhos missionários” (MATOS, 1987, p. 91).

A princípio, a diretoria do CIMI era composta tanto por religiosos da ala conservadora como por religiosos da ala progressista, que se revezavam na diretoria e nas decisões do Conselho.

Não obstante, como que já era previsto, vários embates motivados em especial pela forma oposta de pensamento e de interesses em relação à causa indígena no país trouxeram vários conflitos internos, o que resultou em 1975 na tomada do Conselho pelos progressistas, assumindo assim a diretoria Dom Tomás Balduino³³. Nesse momento, já havia uma perseguição declarada do regime militar as ordens religiosas em todo o país.

Conforme Freire e Oliveira (2006), entre os anos de 1972 a 1977, o CIMI manteve uma relativa autonomia política diante da burocracia eclesial, exemplificada com as constantes denúncias de alguns integrantes do Conselho sobre a degradante realidade indígena no país.

³³ Dom Tomás Balduino nasceu em Posse/ GO em 31 de dezembro de 1922. Em 1957, foi nomeado superior da missão dos dominicanos da Prelazia de Conceição do Araguaia/ PA, onde viveu de perto a realidade indígena e sertaneja. Ele foi ainda personagem fundamental no processo de criação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), em 1972, e da Comissão Pastoral da Terra (CPT), em 1975. Nas duas instituições, ele sempre teve atuação destacada, tendo sido presidente do CIMI, de 1980 a 1984, e presidente da CPT, de 1999 a 2005. A Assembleia Geral da CPT, em 2005, o nomeou Conselheiro Permanente. Em 2002, a Assembleia Legislativa do Estado de Goiás concedeu-lhe a medalha do Mérito Legislativo Pedro Ludovico Teixeira, e a Câmara Municipal de Goiás, o título de Cidadão Goianiense. Disponível em: <<http://www2.ucg.br/flash/Flash2006/Novembro06/061107honoris3.html>> Acessado em 27/09/2016 às 23:57.

Dessas várias denúncias, surge em 1973 o documento “*Y-Juca-Pirama, o índio: aquele que dever morrer*”, “que denunciava como causas da extinção dos índios a política indigenista governamental e o modelo econômico do país” (FREIRE; OLIVEIRA, 2006, p. 150).

Nas palavras de Dom Tomás Balduino,

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 (CIMI, 2012, p. 153).

O documento nos conduz a um panorama detalhado sobre a realidade indígena no país. Para se ter uma dimensão da situação de dominação e exploração a que os povos indígenas no Brasil estavam sendo sujeitados, em sua introdução o documento nos mostra diversas publicações em jornais e revistas somente nos anos de 1971 a 1973, período este em que se inicia a construção das grandes rodovias na região Amazônica, que noticiam sobre as condições de vida dessas populações indígenas e das atrocidades que estavam ocorrendo em nome do tão sonhado “progresso” da nação.

Assim, o documento é taxativo ao afirmar que o governo era o principal responsável por todos aqueles acontecimentos com os índios.

Os dirigentes políticos brasileiros, no afã de “desenvolvimento”, promovem os interesses econômicos de grupos internacionais e de uma minoria de brasileiros a eles integrada. Só podem fazer e de fato só fazem uma política economicista, sobrepondo o produto aos produtores, a renda nacional à capacidade aquisitiva da população, o lucro ao trabalho, a afirmação da grandeza nacional à vida dos brasileiros, a pretensão de hegemonia sobre a América Latina ao crescimento harmônico do Continente. Já está mais do que provado e disto nossas autoridades não fazem segredo, que foi aceito o caminho do “capitalismo integrado e dependente” para o nosso “progresso”. Mais provado ainda está que o “modelo brasileiro” visa um “desenvolvimento” que é só um enriquecimento econômico de uma pequena minoria (Y-JUCA-PIRAMA, O ÍNDIO. AQUELE QUE DEVER MORRER, 1973).

Dessa maneira, o CIMI vai se mostrando cada vez mais atuante e comprometido com a causa indígena no Brasil, no sentido de denunciar as atrocidades que ocorrem no país contra as populações indígenas.

Cabe salientar que a imprensa vive um momento de certa liberdade e passa a ter um papel fundamental nesse processo, denunciando as diversas formas de opressão e desrespeito

pelas quais os povos indígenas de todo o país vinha enfrentando. Esse fato decorre da apreensão que o governo detinha em relação à censura dos meios de comunicação vigente no período.

Conforme Stepan (1986) para Ernesto Geisel, o então presidente da época, o primeiro passo na reconstituição do poder no país implicava o abrandamento da censura à imprensa. Isso porque, alegava ele, "os censores são ineptos". Ele sublinhou ainda que a existência da censura permitia aos extremistas fazer acusações sem direito de resposta mesmo contra o governo e instituições hierárquicas e outra parte era abrir-se para a sociedade civil.

Golbery do Couto e Silva, chefe da Casa Civil do governo Geisel, compartilhava da mesma opinião.

[...] A comunidade de segurança prosperava numa atmosfera de trevas e mistério. Os abusos não eram documentados, os excessos não eram checados. Para contrabalançar esse comportamento da comunidade de segurança, sentiu que o primeiro passo importante seria gradualmente começar a liberalizar a imprensa (STEPAN, 1986, p. 48).

Stepan (1986) salienta ainda que a Igreja Católica, igualmente, foi um elemento da sociedade civil altamente prioritário para Golbery e Geisel no processo de redemocratização do Brasil, pois, estavam preocupados sobretudo com a crítica crescente da Igreja ao regime.

O autor observa que no período entre a eleição de Geisel à presidência pelo Colégio Eleitoral e sua posse, entre 15 de janeiro de 1974 e 15 de março de 1974, foi de ativa construção de pontes com a sociedade civil e, apesar de só ter sido noticiado pela imprensa em 28 de fevereiro, a 15 de janeiro o secretário-geral da CNBB manteve um encontro com a equipe de transição de Geisel.

Desse modo, Stepan (1986, p. 49) afirma que,

durante a abertura, Golbery manteve encontros em São Paulo e em seu sítio, nos arredores de Brasília, com o mais poderoso líder institucional da Igreja, o cardeal de São Paulo, Dom Paulo Evaristo Arns. Segundo Golbery, as duas principais preocupações da Igreja, nesse momento, eram a tortura e os desaparecidos, e esses eram dois assuntos em que Geisel e Golbery — e a hierarquia da Igreja — enfrentavam inimigos comuns. Como diria Golbery, lembrando esse período, "na posse de Geisel havia cinco cardeais, e isso foi resultado do trabalho realizado nos três meses anteriores".

Para o autor, um caso que ilustra claramente o uso consciente que Geisel fez da sociedade civil contra os militares extremistas foi a morte do jornalista Vladimir Herzog que,

acendeu uma reação cívica extraordinária que culminou com um culto ecumênico na Catedral da Sé com a presença do alto clero da Igreja Católica, representado pelo Cardeal Arns.

Decorrente dessa postura do governo, somente entre os anos de 1977 a 1978 podemos verificar no jornal amazonense “*A Crítica*” diversas denúncias feitas pelo CIMI envolvendo em sua maioria os desmandos do governo em relação à questão indígena, principalmente em relação ao descaso da FUNAI frente aos graves problemas que os indígenas vinham enfrentando em todo o país.

Essa situação fica bastante óbvia em reportagem publicada no dia 30 de agosto de 1977 em que o jornal faz menção das duras críticas feitas no II Encontro de Barbados realizado no Caribe por representantes do CIMI em relação à política indigenista brasileira, especialmente ao regime de tutela exercido pela FUNAI, “que não vê com bons olhos a presença de índios brasileiros em reuniões internacionais que tratam da questão indígena” (A CRÍTICA, 30/08/1977).

Em outra reportagem, o secretário do CIMI Padre Antônio Iasi compara a FUNAI ao “Esquadrão da Morte”, demonstrando coragem e comprometimento com a causa indígena, chegando mesmo a afrontar o órgão indigenista oficial do governo em pleno regime militar. Nas palavras do Padre Antônio Iasi na Comissão Parlamentar de Investigação (CPI) da Câmara que investiga a situação do índio,

a finalidade da FUNAI é possibilitar a ocupação dos espaços vazios de bois, a abertura de estradas nas áreas indígenas e o trânsito seguro através das mesmas. Numa palavra: FUNAI é Fundação Nacional do Investidor, do latifundiário, que, com o dinheiro do povo, carregado através de incentivos fiscais, vai desalojado o posseiro, o pequeno proprietário e o índio (A CRÍTICA, 14/09/1977).

A FUNAI, por outro lado, procurava desqualificar o trabalho das Missões, conforme reportagem do dia 11 de novembro de 1977. Em resposta as acusações do padre Antônio Iasi, o general Ismarth Araújo, afirmou ao depor na CPI do índio, que não só as atividades da FUNAI devem ser investigadas, mas sim, a de todos os órgãos que trabalham com o índio, especialmente as Missões Religiosas que cometem muitas irregularidades.

Se o objetivo da CPI é apurar a espoliação do Índio, seria justo que se apurasse irregularidades cometidas pelas missões [...]. Fala-se no absurdo de arrendamento das terras dos índios de Bodoquena, no Mato Grosso, mas problema semelhante ocorre em área de missão religiosa onde o gado utiliza pastagens na área do índio, fora das terras de propriedade das missões, sem qualquer indenização aos grupos indígenas por essa utilização [...]. Por que encarar só a FUNAI? (A CRÍTICA, 11/11/1977).

Nesse momento, fica evidente uma intensa relação de conflito entre parte da Igreja Católica e o Estado, a quem caberia a defesa da causa indígena, mas que, no entanto, se torna o grande opressor dos indígenas do país.

A partir da divulgação desse documento e das várias denúncias feitas na imprensa, a repressão oficial aos missionários do CIMI aumentou de forma significativa, principalmente através da restrição ou proibição total de acesso dos religiosos as terras indígenas.

O CIMI também é alvo de constantes ataques políticos. Conforme Matos (1987), por necessitar de verbas de instituições estrangeiras, os missionários são acusados constantemente por seus opositores de estar representando os interesses dos países estrangeiros no Brasil. Isso porque, a entidade missionária se pronuncia a favor da demarcação de terras indígenas, nas quais se encontram reservas com grande poder de mineração.

Essas denúncias procediam em geral da FUNAI que antes da criação do CIMI, era basicamente a política indigenista oficial que vigorava no período, e que na verdade estava a serviço dos interesses do governo federal e nos estados, estava a serviço dos ricos proprietários de terra.

Com a criação do CIMI, a FUNAI tem seu prestígio fortemente abalado por inúmeras denúncias de descaso com as populações indígenas do país feitas pelo órgão da Igreja. O CIMI agora representava uma ameaça aos interesses do órgão oficial do governo. Era preciso então procurar mecanismos para desqualificar o trabalho realizado pela Igreja em defesa aos direitos dos índios no país para assim, tentar barrar a organização política que estava se consolidando entre os povos indígenas de todo o país com o apoio direto do CIMI.

Nesse sentido, Vieira (2007) acrescenta que as primeiras Assembleias dos povos indígenas, no plano nacional ou local, foram organizadas, sem dúvida, com o apoio das ordens religiosas, desde a infra-estrutura até a metodologia das reuniões, e podem ser consideradas como um momento fundamental em que se concretizou a organização política dos índios no Brasil.

A VII Assembleia dos Povos Indígenas, que foi considerada um dos maiores encontros das populações indígenas, ocorreu no ainda Território Federal de Roraima na Missão São José no Surumu em janeiro de 1977, ficando mais tarde consagrada como a I Assembleia Indígena de Roraima.

Ainda com a assessoria do CIMI, foram realizados uma série de cursos para que os participantes passassem a ter interesse pelo ambiente e pelas contradições sociais que estavam inseridos. Conforme Vieira (2007), como resultado concreto dessa nova experiência, foi realizado em 1978 em Boa Vista o curso de Indigenismo, resultando no documento “*Sobre a Realidade Indígena de Roraima*”, que passou a servir como diretriz da Igreja de Roraima.

Nesse documento, refletia-se sobre a degradação e a marginalização das populações indígenas locais tendo como causa principal a perda de suas terras, invadidas pelo elevado crescimento da pecuária. Todavia, destaco que as diretrizes propostas no documento “*Realidade Indígena de Roraima*”, serão analisadas com mais esmero no próximo capítulo desse trabalho.

A partir desses encontros e da realização de vários cursos de Indigenismo, o movimento foi se fortalecendo e ganhando corpo. As assembleias, embora diante de grandes enfrentamentos com o governo e com a própria FUNAI que se mostrava totalmente desfavorável à realização dos encontros, continuaram a se realizar e devido à grande pressão exercida pela FUNAI, os índios passaram a se organizar nas próprias comunidades dando origem a vários conselhos regionais. “Em 1980, na Maloca Maturuca, foi criado o Conselho Regional das Serras e em 1984 os Conselhos Regionais nas regiões do Taiano, Surumu, Baixo Cotigo, Serra da Lua, Amajari e Raposa” (VASCONCELOS, 1996, p. 61).

Segundo Matos (1987), entre os anos de 1977 a 1984 são registradas em torno de oito assembleias com o apoio direto da Igreja Católica apenas em Roraima que culminaram a junção dos conselhos regionais e com a efetivação de uma organização indígena unificada, o Conselho Indígena do Território de Roraima (CINTER) em 1987, transformando-se posteriormente no Conselho Indígena de Roraima (CIR).

CAPÍTULO 3 –

A IGREJA CATÓLICA NA CONSOLIDAÇÃO DO MOVIMENTO INDÍGENA DE RORAIMA

O movimento político indígena consolidado na década de 1970, se insere na lógica mais ampla dos movimentos sociais na medida em que, as ações políticas governamentais em especial na época da ditadura militar, que em vários momentos históricos afetaram diretamente os índios de todo o país, impondo-lhes uma convivência conflituosa com outros agentes da sociedade nacional totalmente alheios a sua realidade, acaba por instigá-los a se organizar na luta em defesa dos seus direitos.

A maciça invasão de suas terras seja por fazendeiros particulares ou pelo governo federal ou estadual, através dos grandes projetos de desenvolvimento para a região amazônica e o desrespeito por sua cultura, impõe uma nova realidade às comunidades indígenas que se veem estimuladas a buscar novas formas de resistência, com a organização de um movimento político e assumindo agora uma postura mais ativa no sentido de fazer sugestões concretas para que essa dominação que lhes estava sendo imposta fosse ao menos minimizada.

Diante desse cenário, os povos indígenas passam gradativamente a se conscientizar da necessidade de se unirem e concretizar uma organização para que de fato pudesse falar em nome das populações indígenas sobre os problemas enfrentados por elas diante da sociedade nacional em busca da luta por seus direitos, principalmente em relação à posse da terra e a defesa de sua cultura.

Nesse capítulo será abordado sobre as Assembleias Indígenas que a Diocese de Roraima organizava entre as populações indígenas. Esses encontros tinham como finalidade uma maior interação entre os índios na medida em que os chefes indígenas tinham total espaço para relatar os problemas que vinham enfrentando em suas comunidades.

Conflitos causados pela invasão das terras e a exploração da mão-de-obra indígena principalmente pelos grandes fazendeiros locais, eram revelados e debatidos na tentativa de buscar soluções que pudessem resolver ou ao menos amenizar esses problemas. Também foram responsáveis pela formação de uma identidade coletiva entre as várias populações indígenas locais.

Os índios, através das Assembleias Indígenas que a Diocese de Roraima organizava passaram a perceber que os problemas enfrentados eram comuns em todas as comunidades e sentiram a necessidade de se unir para lutar por seus direitos, que desde muito tempo vinham sendo desrespeitados, independentemente de sua etnia.

Serão analisados ainda documentos tais como cartas pastorais e ofícios, que a Diocese de Roraima redigia no sentido de conscientizar a sociedade local para também se posicionar em defesa dos índios nesses conflitos tão latentes em Roraima.

3.1- As Assembleias Indígenas e a Formação de uma Identidade Indígena: Uma Nova Estratégia de Resistência

Ao abordar a década de 1970, seguida pela década perdida dos anos de 1980, Ramos (1997) afirma que, nesse período as palavras “civilização”, “progresso” e “desenvolvimento” exerceram certo fascínio mágico. No entanto, essa dimensão não necessariamente abrangeria todos os setores da sociedade nacional e apenas uma pequena minoria burguesa ficariam com as fatias desse bolo que crescia cada vez mais.

A classe trabalhadora e em especial os povos indígenas são exemplos desse descaso, pois, ficaram de fora do tão sonhado desenvolvimento do país e foram os que mais padeceram com as consequências negativas que esse “progresso” representou. Portanto,

considerava-se a questão indígena em sua especificidade um ‘caso perdido’. Parecia lógico que o caminho indicado para o futuro dos 90 mil [...] ou 180 mil índios, segundo o recenseamento do CIMI de então, seria a sua integração aos padrões culturais e jurídicos da sociedade nacional e a sua assimilação étnica e religiosa” (RAMOS, 1997, p. 1).

Ao avaliarmos o pessimismo que as décadas de 1970 e 1980 representaram para os povos indígenas que habitavam a região norte do país visto que não estavam inseridos no sentimento de desenvolvimento dos governos militares da época, mas, que ao contrário, representavam um empecilho a esse desenvolvimento, ainda que pareça improvável, é possível enxergar um otimismo em meio ao caos.

Isso porque, a “década perdida” representou um momento impar na história dos povos indígenas da América Latina que naturalmente reflete de forma significativa na realidade do Brasil e em Roraima, mudando de forma significativa a maneira dos índios se manifestarem frente a tantos conflitos.

Se de um lado, a degradante situação social na qual os povos indígenas estavam imersos e que representou a quase extinção de algumas etnias, por outro, esse período desfavorável possibilitou um despertar dos índios na fomentação de uma consciência crítica e política dos problemas que vinham enfrentando, possibilitando alguns anos depois a consolidação de um movimento de luta unificado pelos seus direitos. Diante desse intenso processo de espoliação de suas terras, os índios passam a formular novas estratégias para a sua sobrevivência diante do Estado Nacional opressor.

Nessa lógica Athias (2007, p. 40) afirma que,

as comunidades étnicas estando inseridas em sociedades politicamente organizadas de maneira mais ampla vêm se impondo e se tornando suficientemente fortes para mobilizar setores da sua comunidade para a redescoberta da história e da cultura que vão sendo recriadas de acordo com as novas situações de um espaço intercultural.

E é exatamente nesse contexto que, diversos encontros denominados assembleias indígenas, inicialmente auxiliados pelo Conselho Indigenista Missionário, passam a ocorrer em todo o país, no sentido de despertar uma consciência crítica e política nos índios que a partir de então, passam a ser protagonistas de sua história rompendo com uma tutela opressora do governo.

Para Cardoso de Oliveira (2006) a partir desse momento, os povos indígenas passaram a reivindicar respeito às suas formas de ser, a sua identidade e a sua cultura tradicional, visto até então em raros momentos na história do país. “Foram reivindicações afirmadas no bojo do que ficou conhecido como ‘Movimento Indígena’ em uma escala nacional [...]” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006, p. 42).

Essa interação possibilitada por essas reuniões entre os índios, foi decisiva pela formação de uma identidade indígena entre os grupos étnicos locais que a partir desse momento percebem que os problemas enfrentados eram comuns em todas as comunidades indígenas e dessa percepção, emerge necessidade de união independentemente de sua etnia, para lutar por seus direitos que desde muito tempo vinham sendo desrespeitados.

Nesse sentido Cucho (2002, p. 182) nos esclarece que,

a construção da identidade se faz no interior de contextos sociais que determinam a posição dos agentes e por isso mesmo orientam suas representações e suas escolhas. Além disso, a construção da identidade não é uma ilusão, pois é dotada de eficácia social, produzindo efeitos sociais reais. A identidade é uma construção que se elabora em uma relação que opõe um grupo aos outros grupos com os quais está em contato.

Ainda segundo o autor, a identidade permite ao indivíduo que este ao mesmo se localize e seja localizado socialmente em um sistema social. “A identidade repousa então em um sentimento de ‘fazer parte’ de certa forma inato. A identidade é vista como uma condição imanente do indivíduo, definindo-o de maneira estável e definitiva” (CUCHE, 2002, p.179)

Essas assembleias reuniam grupos de diferentes etnias e possibilitavam aos índios compartilharem informações sobre a situação de suas comunidades e das condições sociais que estavam atravessando o que possibilitou a formação de uma identidade indígena, visto que os problemas que vinham enfrentando eram basicamente os mesmos, tais como as doenças devido ao contato intenso nesse período com não índios e a usurpação de suas terras.

Barth (1998) considera uma atribuição étnica como uma estratégia de organização social quando se classifica uma pessoa em termos de sua identidade básica mais geral, determinada, via de regra, por sua origem e seu meio ambiente, em que os atores usam suas identidades étnicas para se categorizar e ao mesmo tempo aos outros.

Assim, “[...] as categorias étnicas fornecem um caminho organizacional dentro do qual podem ser colocados conteúdos de formas e dimensões várias em diferentes sistemas socioculturais” (BARTH, 1998, p. 194), transportando a alteridade para outro campo quando se ultrapassa a barreira étnica.

Cuche (2002) também vislumbra dentro desse contexto uma nova realidade de reinvenção estratégica de uma identidade coletiva em um cenário completamente novo, o do aumento dos movimentos de reivindicação das minorias étnicas nos Estados-Nações contemporâneos. Para ele, essas estratégias podem provocar deslocamentos da identidade.

Assim, “[...] a identidade se constrói, se desconstrói e se reconstrói segundo as situações. Ela está sem cessar em movimento; cada mudança social leva-a a se reformular de modo diferente” (CUCHE, 2002, p. 198). E foi a construção dessa identidade coletiva indígena que possibilitou ao movimento indígena avançar na conquista das terras e na luta por direitos.

Para Notzold & Brighenti (2009) essa nova identidade tenta dar conta da superação dos isolamentos das identidades dos grupos locais, portanto, ela vai além do enfrentamento dos problemas individuais, rompendo as fronteiras marcadas pela necessidade de se diferenciar. Montero (1997) corrobora com esse pensamento ao afirmar que a noção de identidade pode ser compreendida como uma forma de representação coletiva que designa pertencimentos.

Essa realidade pode ser contemplada na ascensão dessa identidade indígena, na qual o índio não se percebe mais apenas como pertencente a seu restrito grupo étnico e sim a uma coletividade mais extensa, identificando outros grupos étnicos como irmãos das mesmas angústias e dos mesmos interesses.

Dessa forma, as assembleias indígenas possibilitaram aos participantes se identificarem entre si por estarem na mesma condição de “minoría”, dominada e expropriada de suas terras pelas diversas frentes de expansão da sociedade nacional. “Esta identificação é feita através da apropriação da categoria ‘índio’, que recebeu um novo sentido no movimento indígena [...] através da qual reivindicavam seus direitos” (MATOS, 1987, p. 233).

Essa nova identidade indígena possibilitou aos povos indígenas transpor a barreira de sua própria identidade étnica que Montero (1997, p. 60) conceitua como “[...] uma maneira de nomear e ordenar as diferenças que toma como elementos de representação traços particulares de uma cultura”.

Para Athias (2007) a identidade étnica consiste no sentimento de pertencimento a um determinado grupo social, apoiando-se numa crença de origem comum e na construção de um repertório de elementos diacríticos que permite a comunidade étnica se definir, se organizar e se diferenciar diante dos outros. “É necessário, portanto, compreender a identidade étnica dentro de um campo que articula diferentes elementos e subjetividades o qual possibilita a permanente re-escrita da história em decorrência de seu movimento relacionado ao um tempo e um espaço” (ATHIAS, 2007, p. 17).

A fala do Tuxaua Terêncio, da comunidade indígena do Cumanã na região do Surumu na VII Assembleia Indígena demonstra claramente essa constatação. "Hoje estamos aqui pra conversar, para conhecer os parentes³⁴ [...]. A reunião é nossa [...]" (CINTER, 1979). Nessa

³⁴ A expressão parente é usada pelos índios ao se referirem uns aos outros, independentemente de sua etnia. O termo parente não significa que todos os índios pertencem ao mesmo grupo de parentesco ou árvore genealógica. Eles se identificam por este termo, por partilharem de interesses e histórias de lutas comuns.

fala, é perceptível a profunda dimensão do “nós índios”, reconhecidos entre si como “parentes”, e o distanciamento e diferenciação do outro, referente ao não índio e agora reconhecido na figura do “homem branco”.

Há nesse sentido, uma identificação e um sentimento de pertencimento a um grupo maior, a uma coletividade, que transcende a fronteira étnica. Povos indígenas culturalmente e historicamente distintos por vários séculos, agora se sentem iguais e pertencentes a uma mesma coletividade. O diferente passa a ser o não-índio, representado na figura do Estado e seus projetos de desenvolvimento, que não lhes inclui como cidadãos de direitos dentro da sociedade nacional.

Notzold & Brighenti (2009) salientam que havia situações de povos “inimigos” em suas realidades históricas e culturais e que percebiam que diante de um inimigo maior, denominado “branco”, suas diferenças étnicas ficavam em segundo plano.

Em quase todas as assembleias que eram realizadas pelo Brasil à fora, esse sentimento de pertencimento a uma coletividade, a um grupo comum pode ser constatado. O índio Sampré, José Carlos Xerente, em seu discurso na II Assembleia Indígena, ocorrida na Missão Cururu/PA também reafirma esse sentimento em sua fala: "Meus irmãos, chamo de irmãos porque sou índio. Sou irmão da mesma cor, do mesmo massacre" (CIMI, 1975, 12-13).

Nesse contexto, Carvalho (1983) adverte que as relações interétnicas e as consequentes identidades coletivas a elas correspondentes não devem ser pensadas apenas como tipos organizacionais compostos de indicadores diacríticos que se afirmam por conteúdos culturais próprios, nem como expressões calcificadas de uma ordem cultural pretérita, mas como expressões ativas de uma diversidade cultural desalienadora, capaz de se expressar politicamente no conjunto da nação. É a partir dessa percepção que os índios de todo o país conseguem maiores espaços de debate dentro da sociedade nacional.

3.2 - As Assembleias Indígenas: Rumo a uma Organização Política

Segundo Matos (1987) as Assembleias Indígenas organizadas na década de 1970 foram fundamentais para o surgimento do movimento indígena no Brasil, não apenas por

terem constituído em um espaço coletivo de tomada de decisões políticas, mas por terem proporcionado aos índios compartilharem experiências que iam além de sua comunidade.

Essas Assembleias reuniam povos de várias etnias e possibilitavam aos indígenas compartilharem informações sobre a situação de suas comunidades e das condições sociais que estavam atravessando, o que possibilitou a formação de uma consciência coletiva, visto que os problemas que essas comunidades vinham enfrentando, eram basicamente os mesmos, tais como as doenças devido ao contato intenso nesse período com não índios e a usurpação de suas terras.

Vieira (2007) enfatiza que através da nova base missionária da Igreja Católica, as primeiras reuniões, e logo em seguida pelo CIMI as primeiras Assembleias Indígenas, possibilitaram o envolvimento dos chefes indígenas e das suas comunidades em várias reuniões pelo país. Ainda conforme o autor, somente entre os anos de 1974 a 1975 foram realizados em torno de dez encontros importantes com diversas lideranças indígenas consolidando o movimento em várias partes do país.

Conforme dados do CIMI (2001), somente entre os anos de 1978 e 1979 dezenas de outras Assembleias Indígenas foram organizadas especialmente na Amazônia. No Nordeste, a primeira delas aconteceu na Ilha de São Pedro, em Sergipe de 12 a 14 de outubro de 1978, convocada pelo povo Xokó.

Vale ressaltar que, ainda conforme dados do CIMI (2001), dos 14 povos que compareceram apenas quatro eram da região. Isso porque, a FUNAI conseguiu impedir a participação dos demais povos e, além disso, enviou para participar da Assembleia o chefe da Divisão de Segurança e Informação do Ministério do Interior, o coronel Hércio Gomes, para que observasse e mantivesse o controle de tudo o que ali seria dito e debatido.

Nesse sentido, ao que se percebe, na medida em que essas Assembleias iam tomando um espaço cada vez maior entre as populações indígenas do país, o governo, principalmente através da FUNAI, tentava de todas as maneiras impedir a realização desses encontros, pois ali o índio tinha a palavra e podia expor todos os graves problemas que estavam enfrentando, como a invasão de suas terras, a proliferação de doenças e denunciar o descaso do órgão frente a esses problemas.

Essas Assembleias representavam assim uma grande ameaça ao “prestígio” da FUNAI visto que na fala dos indígenas ficava cada vez mais evidente a omissão e o descaso do órgão com as populações indígenas de todo o país.

O discurso proferido pelo líder indígena Sampré, do povo Xerente na II Assembleia dos Chefes Indígenas³⁵ retrata bem esse descontentamento dos índios com a FUNAI. Segundo Sampré, “[...] quando índio sabe, quando vai até Brasília, a FUNAI diz: esse índio é safado, não presta. [...] FUNAI não deixa padre entrar na aldeia. Quem bem soubesse, não aceitaria a FUNAI [...]” (MATOS, 1987, p. 237).

Na mesma Assembleia, Txibaibou, líder indígena do povo Bororo também relata o que pensa do órgão indigenista. Ele destaca que,

[...] A saúde, a FUNAI está ali pra proteger. Deve ajudar tudo igual, até o nível do branco. Defender todos, não olhar só grupo mais adiantado. Os missionários *estio* defendendo os índios, mais a FUNAI é que deveria fazer. Os padres não foram feitos pra ajudar índios, mais ajudam melhor que a FUNAI [...] (MATOS, 1987, p. 238).

Nas palavras de Txibaibou fica evidente o descontentamento com a FUNAI e a preferência dos indígenas pelos missionários, visto que para eles a ajuda dos padres era bem mais significativa do que do órgão oficial do governo, a quem caberia a sua proteção.

Conforme Notzold e Brighenti (2009) os temas tratados nas Assembleias Indígenas giravam em torno de três eixos básicos. O primeiro eixo propunha o rompimento do isolamento a que estavam submetidas às populações indígenas de todo o país tanto pela ação tutelar quanto pela repressão imposta pelo órgão indigenista oficial, a FUNAI. Nesse sentido, os relatos feitos pelos indígenas sobre a realidade vivida em suas comunidades foram um processo importante para a criação de uma rede de solidariedade entre essas comunidades.

O segundo eixo de debate destacado pelos autores estava relacionado às terras, com os sérios problemas que a não demarcação das terras pertencentes às comunidades indígenas ou mesmo a invasão por ocupantes não indígenas representava na vida dessas comunidades. Isso porque, a posse da terra é um ponto essencial para a sobrevivência física e cultural. Sendo expropriado de sua terra, o índio não sobreviveria.

³⁵ A II Assembleia dos Chefes Indígenas foi realizada na Missão Cururu, município de Itaituba no Pará, no período de 8 à 14 de maio de 1975. Conforme Matos (1987), a convite dos anfitriões Mundurukú, compareceram chefes indígenas de treze povos diferentes: Apiaká, Bororo, Irantxe, Kayabi Nambikwara, Tapirapé e Xavante, todos do Mato Grosso – MT, Xerente de Goiás – GO, Galibi e Karipuna do Amapá - AP, Kaxuyána, Mundurukú e Tyryó do Pará – PA.

Notzold e Brighenti (2009) destacam ainda que, embora a maioria das comunidades indígenas presentes nas reuniões já vivessem em terras demarcadas, ainda assim quase todas apresentavam problemas, como a invasão por intrusos.

Por fim, o terceiro eixo de depoimento identificado por Notzold e Brighenti (2009) seria em relação ao enfrentamento com as políticas públicas, em que os indígenas destacavam o descaso do poder público com suas comunidades tais como a educação e saúde precárias, além da omissão frente aos invasores de suas terras.

Nesse sentido, essas Assembleias representaram um passo importantíssimo na consolidação do movimento, sendo a primeira realizada nos dias 17 à 19 de abril de 1974 na Missão Anchieta, em Diamantino no Mato Grosso e que contou com o apoio direto do CIMI.

Esse encontro, que mais tarde seria chamado de I Assembleia de Chefes Indígenas, marcou uma nova forma de pensar a ação indigenista no Brasil e pode ser considerado também um marco da presença indígena na vida política no Brasil. O Padre Antônio Iasi³⁶ sintetizou o encontro com a seguinte fala:

A conclusão mais importante que se poderia tirar deste primeiro encontro de Chefes Indígenas é que os índios são capazes de resolver seus próprios problemas, planejar e construir seu próprio futuro, desde que os brancos não os atrapalhem. Esse branco pode ser a FUNAI, as Missões ou os exploradores de toda espécie! (NOTZOLD; BRIGHENTI, 2009, p. 208).

³⁶ Antonio Iasi Júnior foi um padre jesuíta. Ordenado padre em 1954, destacou-se como um dos principais defensores dos direitos indígenas nas décadas de 1970 e 1980. Foi ainda um dos fundadores e ex-secretário executivo do CIMI ajudou a elaborar uma nova visão sobre o trabalho missionário, preconizando um envolvimento direto dos religiosos nas demandas das etnias, incluindo o direito a terra. Seu primeiro trabalho indigenista deu-se com os rikkaktsa em Juruma (MT), por um período de dois anos. Sua atividade no CIMI foi marcada por enfrentamentos com a ditadura militar, pelas críticas a política indigenista oficial e pela ajuda que ofereceu a nascente organização dos índios em defesa de seus direitos. Desse modo, angariou a antipatia dos generais presidentes, que chagaram a proibir, por determinado tempo, que ele ingressasse em terras indígenas. Em 2000 recolheu-se a casa de idosos jesuítas em Belo Horizonte, onde morreu de insuficiência respiratória e pneumonia, no dia 22 de março de 2015, aos 94 anos. Em entrevista concedida ao IHU On-Line (Intituti Humanitas Unisinos) por e-mail, para registrar o legado do Pe. Antonio Iasi, Egydio Schwade, colaborador do CIMI comenta que, “O importante legado que Pe. Antonio Iasi nos deixa é a sua fé em acreditar na força escondida nos fracos e em especial na força transformadora que os povos esmagados encerram. Daí também o seu esforço no sentido de garantir um chão seguro para os povos indígenas”. Disponível em <<http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2015/03/1607695-antonio-iasi-jr-1920-2015---religioso-defensor-dos-direitos-indigenas.shtml>> Acessado em 18/12/2016 as 22:34.

A ideia dessa Assembleia segundo Matos (1987) partiu do Padre Tomás Aquino Lisboa, na época vice-presidente do CIMI, e do padre Egydio Schwade, secretário geral da instituição, em umas das reuniões do Conselho.

Participaram dessa Assembleia, além de chefes indígenas de várias partes do país um representante da FUNAI. Isso porque, a Igreja aproveitaria o momento para abertura de um diálogo com o órgão indigenista oficial do governo, deixando aberto um espaço de discussão para que os chefes indígenas pudessem expor os principais problemas enfrentados por suas comunidades.

Dentro dessa lógica, o índio transpõe a barreira dos problemas enfrentados por sua comunidade e se identifica agora na categoria de índio em seu sentido mais amplo, independentemente de sua etnia, com problemas comuns a de outras etnias indígenas, passando a ter uma consciência comum, coletiva de pertencer a um mesmo povo mesmo com suas diferenças culturais.

Os povos indígenas encontraram nessas Assembleias um espaço aberto para detalhar os problemas enfrentados por suas comunidades, que eram basicamente enfrentados por todas as comunidades indígenas do país, tais como a invasão de suas terras por não índios, as doenças contraídas por esse contato e a omissão da FUNAI frente aos problemas enfrentados pelos indígenas.

Essa primeira Assembleia motivou dezenas de outras que aconteceram em todo o país. Isso nos mostra um momento de efervescência entre as populações indígenas em um despertar político e, até a metade da década de 1980, foram realizadas mais de 50 Assembleias Indígenas, muitas delas chegando a reunir povos de todas as regiões do Brasil.

As Assembleias Indígenas, além de possibilitar o contato interétnico, proibido há séculos, se tornaram um importante instrumento para despertar a consciência sobre os problemas comuns vivenciados por diferentes povos e se constituíram como fatores estimuladores de ação e de lutas de resistência coletiva, especialmente as relativas à garantia de terras. Além disso, passaram a ser um dos eixos de sustentação e do avanço do movimento indígena (CIMI, 2001, 126-127).

O Jornal Amazonense *A Crítica* em reportagem do dia 24 de junho de 1977, tratando sobre os temas debatidos no III Encontro Pastoral Indigenista Pan-Amazônico, considerou que as Assembleias Indigenistas constituem o “*ovo de Colombo* – o caminho descoberto para os indígenas chegarem a uma consciência nova de sua dignidade, seu papel e missão” (A CRÍTICA, 24/06/1977).

Matos (1987) ressalta, no entanto, que inicialmente muitos índios participavam das Assembleias sem se quer terem clareza de seus objetivos. “Aos poucos, foram tomando conhecimento de que os problemas enfrentados por cada uma de suas comunidades eram comuns às populações indígenas, enquanto minorias étnicas (grifos da autora) sitiadas dentro da jurisdição do Estado Brasileiro” (MATOS, 1987, p. 214-215).

A partir dessa percepção, os povos indígenas passam a perceber que por trás das péssimas condições de vida em que estes estavam sendo sujeitados, impera um Estado opressor que lhes priva do direito da posse da terra em que vivem fator essencial para sua sobrevivência. Percebe-se nesse sentido, a formação de uma consciência política entre os indígenas, que buscam agora serem os agentes de sua libertação frente a esse Estado autoritário.

Dentro dessa lógica, destacamos como já citado anteriormente a mudança de atitude da Igreja Católica em Roraima através do Instituto da Consolata, que já no ano de 1968 organizaram reuniões de tuxauas. Essas reuniões, segundo Araújo (2001), tinham inicialmente por objetivo a realização de “Curso de Instrução Religiosa”, nos quais era deixado um espaço, nos intervalos entre as palestras dos religiosos, para que os tuxauas das comunidades indígenas conversassem entre si sobre os problemas enfrentados em suas malocas.

Neste sentido, Araújo e Silva (2007, p. 175) afirmam que,

num primeiro momento o esforço destes missionários voltou-se à organização política indígena, objetivando, de acordo com declarações de missionários, mostrarem-lhes que se eles se unissem poderiam “libertar-se” do jugo dos brancos e que os missionários estavam prontos para ouvi-los e apoiá-los. Outra frente de luta desses missionários relacionava-se à necessidade de alcançar a hegemonia para esta perspectiva no interior da missão para que ações mais eficazes pudessem ser efetivadas, o que ocorreu em 1976, quando o bispo Dom Aldo Mongiano aderiu à causa proposta por este grupo de missionários.

Assim, a chegada de Dom Aldo Mongiano³⁷ em 1975 a Roraima trouxe um novo fôlego à causa indígena local. Dom Aldo, que ficou à frente dos trabalhos pastorais até o ano de 1996, foi figura marcante nesse processo de consolidação do movimento indígena no estado.

³⁷ Dom Aldo Mongiano nasceu em Pontestura, na Itália no dia 19 de novembro de 1919. Aos 12 anos de idade entrou no Seminário da Consolata *Fravia Canavese*. Em 1943, aos 24 anos foi ordenado padre e em 1947 foi enviado para Fátima em Portugal para trabalhar no Seminário que preparava jovens para o sacerdócio. Em 1957 foi destinado a Moçambique, na África, onde desenvolveu vários trabalhos nas paróquias de Matola e depois de Machava, ambas na periferia de Maputo. Permaneceu por lá até o ano de 1975 quando retorna ao Brasil já como Bispo e assume a então Prelazia do Território Federal de Roraima. Biografia retirada do seu livro *“Roraima*

Vieira (2007) reforça esse empenho de Dom Aldo frente à Diocese de Roraima em relação aos trabalhos desenvolvidos com os povos indígenas locais ao afirmar que,

com a chegada de D. Aldo Mogiano na metade da década de 1970, vindo de Moçambique, de onde havia sido expulso pelas forças revolucionárias daquele país, para assumir a Diocese de Roraima, os cursos de formação de lideranças e os encontros com as populações indígenas tiveram sua continuidade, passando a desenvolver uma ação cada vez maior, colocando como primeiro plano da vida religiosa, a libertação dos oprimidos. Para os missionários da Consolata, os oprimidos em Roraima eram as populações indígenas [...] (p.170).

Vieira (2007) ressalta, no entanto, que essa preferência de Dom Aldo Mongiano pelos índios não aconteceu como num passe de mágica, pois demorou, segundo o próprio bispo, dois anos.

Em entrevista concedida a Vieira (2007) no ano de 1996, o próprio Dom Aldo afirma que, embora já se encontrasse em Roraima desde 1975, só em 1977 que ele descobriu de fato o problema indígena.

Comecei a perceber que o índio quase não aparecia na sociedade, não tinha peso nenhum, passava no meio ninguém notava. Quando se ia a maloca, se via os índios todos calados, tristes. O espaço que eles tinham era ocupado pelos brancos. As malocas eram cheias de esterco do gado do fazendeiro. O boi não pisava só nas malocas, pisava neles, pisava no espírito deles (VIEIRA, 2007, p. 170)³⁸.

O ano de 1977 é um marco nesse processo de formação de uma consciência política entre os índios de Roraima. Com a participação direta de membros do CIMI, inclusive de Dom Tomás Balduino, na época presidente do CIMI, nos dias 7, 8 e 9 de janeiro deste ano, estava previsto para ocorrer a VII Assembleia dos Chefes Indígenas, sediada na Missão Surumu³⁹, na Vila Surumú em Roraima.

Essa reunião, promovida pela Diocese de Roraima contou com a presença de 40 tuxauas e de jornalistas do Pará e do Amazonas.

entre profecia e martírio: Testemunho de uma igreja entre os índios nas lembranças de Dom Aldo Mongiano, missionário da Consolata. Bispo de Roraima desde 1975 até 1996”.

³⁸ Entrevista concedida por Dom Aldo Mongiano ao professor Dr. Jaci Guilherme Vieira em Boa Vista/ RR, 28 de agosto de 1996.

³⁹ Conforme Araújo e Silva (2007), a Missão do Surumu, situada às margens do rio de mesmo nome, localiza-se no limite entre as áreas indígenas São Marcos e Raposa Serra do Sol. Essa é uma das oito localidades nas quais há missionários e/ou missionárias da Consolata em Roraima, sendo, Boa Vista, Maturuca, Normandia, Surumu, Taiano, Mucajaí e Catrimani.



Figura 5: Participantes da VII Assembleia Indígena realizada em janeiro de 1977, em Roraima. (CIMI, 2001, p. 126)

Acervo particular: Prof. Dr. Jaci Guilherme Vieira

A partir daí, Araújo (2001) enfatiza que foi modificada toda a metodologia das reuniões, deixando tempo integral para que os tuxauas falassem dos problemas que vinham enfrentando em suas comunidades. A evangelização em seu sentido mais amplo foi perdendo espaço e abrindo caminho para as reivindicações diretas dos chefes indígenas.

Com o passar dos anos, as discussões foram direcionadas para a questão da demarcação das terras indígenas na condição de área única ou contínuas⁴⁰ e o tema esteve sempre presente nas reuniões seguintes.

Essa Assembleia, mais tarde consagrada como a I Assembleia Indígena de Roraima, foi considerada um dos maiores encontros nacionais entre os líderes indígenas de todo o país. No entanto, a essa altura dos acontecimentos, essas Assembleias representavam uma ameaça para o governo. Desse modo, a FUNAI, amparada pela polícia federal interrompeu e

⁴⁰ Conforme Vieira (2007) demarcar as terras indígenas em áreas contínuas equivale demarcar as áreas indígenas onde estão localizadas as etnias, ficando de fora as fazendas, as sedes de municípios, as cidades, vilas, as estradas estaduais e federais. Já a demarcação em “ilhas” significa manter as propriedades particulares, como: fazendas, estradas federais e estaduais, as sedes municipais com as comunidades indígenas, proposta esta que não é aceita pelos índios ligados ao Conselho Indígena de Roraima – CIR que desde 1981, vem reivindicando a demarcação em áreas contínuas.

suspendeu a reunião dos tuxauas e a reunião não se realizou no ano seguinte, só sendo retomada em março de 1979.

Segundo o bispo Dom Aldo Mongiano,

a Assembleia estava programada para três dias, mais foi interrompida na metade do segundo dia quando apresentava-se o Delegado da FUNAI local, um secretário do governador e um membro da polícia federal, intimando o grupo reunido a expulsar Dom Balduino da missão, ou mandar embora os Índios e suspender a reunião. Claro que não aceitei afastar Dom Balduino dos trabalhos e assim a assembleia foi desfeita (MONGIANO, 2011, p. 37).

No entanto, Viera (2007) enfatiza que mesmo a Assembleia tendo sido dissolvida, esta representou uma passo importante em seu efeito prático, pois pela primeira vez o problema dos índios de Roraima chamou a atenção das autoridades competentes, em especial da FUNAI, que prometeu criar um Grupo de Trabalho para tratar da questão indígena local.

Dom Aldo Mongiano, ao relatar sobre o que foi tratado nessa reunião ficou surpreso com o que ouviu. Segundo ele, os tuxauas que haviam sido convidados para falar de suas comunidades fizeram uma exposição tocante sobre o modo como viviam. “Não se queixavam pela falta de alimento, visto que estavam acostumados a uma vida sóbria, mas pelos maus tratos, pelas humilhações e pelo desprezo dos brancos” (MONGIANO, 2011, p. 38).

Os índios também se mostraram de mãos atadas e sem boas perspectivas pela situação de dependência e dominação que estavam vivendo. “Disseram também que era melhor suportar em silêncio os abusos dos brancos e, as vezes, até as chicotadas em lugar de protestar diante das autoridades, visto que recorrer a elas tinha como consequência um agravamento no comportamento do branco” (MONGIANO, 2011, p. 38).

Para Dom Aldo, essas colocações dos indígenas deixavam muito claro que, assim como em outras partes do país, em Roraima, existiam duas sociedades distintas dentro de uma mesma nação sendo, uma branca dominadora e a outra desfrutada e humilhada e, mesmo aqueles que não concordavam com essa situação, preferiam omitir-se e ficar calados.

Nessa lógica, as Assembleias Indígenas organizadas com o apoio da Igreja Católica, foi o ponto chave na consolidação do movimento indígena no país e em Roraima, pois possibilitaram a interação entre as populações indígenas locais.

Destarte, os índios ao perceberem que os problemas eram comuns em todas as comunidades, viram a necessidade de unir forças para serem eles mesmos os agentes da luta em defesa de seus direitos.

3.3 - Um Apelo à Sociedade Roraimense

Uma das grandes contribuições da Diocese de Roraima no sentido de despertar o interesse e o respeito da sociedade local pela questão indígena tão latente em Roraima, em especial a partir de 1977, quando se intensificam os conflitos entre índios e fazendeiros principalmente em relação à invasão de terras pertencentes aos índios, foram as várias cartas pastorais e ofícios redigidos pela Diocese de Roraima.

Essas cartas tinham como principal finalidade informar a sociedade sobre as péssimas condições de vida das populações indígenas locais e cobrar das autoridades governamentais competentes um posicionamento que pudesse se não acabar com tantos conflitos, ao menos minimizar o sofrimento dos indígenas.

Os projetos de auto sustentação desenvolvidos nas comunidades indígenas locais também foram de extrema importância no sentido de resgatar a dignidade que muitas vezes era perdida pelos índios quando passavam a trabalhar nas grandes fazendas, em sua maioria, de forma miserável ou escravizados.

Nesse sentido, o “Projeto do Gado” e as “Cantinas Comunitárias”⁴¹ foram mais um sustentáculo iniciado pela Igreja Católica e que contribuíram significativamente para a autonomia política e econômica das populações indígenas locais.

O “Projeto do Gado” consistia na doação de certa quantidade de cabeças de gado para as comunidades indígenas feita pela Diocese de Roraima, o que possibilitaria uma melhor

⁴¹ Para um melhor entendimento sobre esses projetos indico a leitura dos trabalhos de Cavalcante (2010) *“Projeto do gado ‘Uma vaca para o índio’: processo histórico, organização e luta pelo Território – Roraima, 1980 a 2009”*, Cavalcante (2015) *“Projeto ‘uma vaca para o índio’: Perspectiva social na prática pastoral diocesana (Roraima, 1970 – 1996)”*, Mongiano (2011) *“Roraima entre profecia e martírio: Testemunho de uma igreja entre os índios nas lembranças de Dom Aldo Mongiano, missionário da Consolata. Bispo de Roraima desde 1975 até 1996”*, Repetto (2008) *“Movimentos indígenas e conflitos territoriais no estado de Roraima”* e Santilli (2001) *“Pemongon Patá: território Macuxi, rotas de conflito”*.

qualidade na alimentação, pois garantia a produção de leite e carne e garantia a posse da terra, pois muitos fazendeiros alegavam que a terra que não possuía gado, era uma terra sem dono. Araújo (2001) ressalta que na medida em que o gado ia se espalhando pelas áreas indígenas e os campos que lhes serviam de pastagem eram cercados, os índios poderiam usar dos mesmos argumentos para expulsar os fazendeiros de suas terras.

Para o Bispo Dom Aldo Mongiano, o Projeto do Gado alimentava certa mística de libertação, autogoverno e autogestão, o que favoreceu uma organização interna e a solidariedade entre as comunidades indígenas, o que dava aos índios continuidade na reivindicação dos seus direitos e mais confiança na sua capacidade.

Aos índios, custava romper a ligação com os brancos, porque alguns deles pareciam magnânimos e ofereciam presentes e favores. De fato, algumas malocas só mais tarde se associaram no movimento de libertação das terras. Elas pensavam que, graças à amizade com os brancos, teriam conseguido mais vantagens e tranquilidade. Enfrentar os riscos da luta pela autonomia significava perder aquela tranquilidade. A liberdade exigia sacrifícios, e o preço a pagar era alto. (MONGIANO, 2011, p. 66).

O “Projeto das Cantinas Comunitárias” foi outro empreendimento da Diocese local que também visavam à “libertação” do índio da dependência do fazendeiro. Os índios trabalhavam nas fazendas na maioria das vezes apenas pela troca de mercadorias. Assim, a Diocese de Roraima passou a trazer essas mercadorias de Boa Vista e trocá-las por produtos tais como farinha, milho entre outros produzidos nas malocas pelos indígenas, o que custava bem menos do que as mercadorias oferecidas pelos fazendeiros.

Esses projetos deram um novo sentido na vida dessas populações indígenas. Foi uma espécie de libertação econômica e moral em relação aos fazendeiros. O índio vê agora a possibilidade de ser dono e não apenas o empregado do fazendeiro. Tendo a possibilidade de administrar esses projetos, o índio se insere na categoria de empreendedor, com novas formas de articulação, o que é de suma importância na efetivação de uma organização indígena.

No mês de julho de 1978, a então Prelazia de Roraima⁴² organizou em Boa Vista um curso de Indigenismo com duração de três dias. Segundo Mongiano (2011) foi o próprio

⁴² A Igreja Católica de Roraima foi criada pelo Papa Pio X no dia 15 de agosto de 1907, e só no ano de 1909 chegavam os missionários Beneditinos para o trabalho de evangelização. No dia 30 de agosto de 1944 o Papa Pio XII a elevou à categoria de Prelazia, sendo no dia 29 de abril de 1963 pelo Papa João XXIII denominada Prelazia de Roraima. Em dia 16 de outubro de 1979 a Prelazia foi elevada à dignidade de Diocese, pelo Papa João Paulo II, o que designava uma Igreja já constituída no Território Federal de Roraima. Disponível em: <http://www.folhabv.com.br/Noticia_Impressa.php?id=132170> Acessado em 04/11/2016 às 17:56.

DomTomás Balduino, na época presidente do CIMI, que sugeriu o curso, indicando inclusive como assessor o Padre Bartolomé Meliá, jesuíta especialista na cultura guarani.

Nesse curso é redigido um documento muito importante, que mais tarde ficou consagrado com a designação “Sobre a Realidade Indígena de Roraima”, que após aprovado por todos os agentes da pastoral, seria a partir daquele momento as novas diretrizes sobre como tratar a questão indígena em Roraima, e conforme o bispo Dom Aldo, ainda hoje as decisões da Pastoral da Igreja em Roraima fundamentam-se nas premissas desse documento.

Na introdução do documento, a Igreja em Roraima já chamava para si a responsabilidade para com as populações indígenas locais e fazia um apelo de conscientização da causa indígena à sociedade roraimense.

[...] julgamos nosso dever pronunciarmo-nos sobre a preocupante realidade indígena do Território, dirigimos s seguintes reflexões a todo o povo de Deus e às pessoas de boa vontade. Cientes da missão libertadora da Igreja, [...] assumimos como nossa a realidade dos povos indígenas de Roraima (SOBRE A REALIDADE INDÍGENA DE RORAIMA, 1978).

Assim, a Igreja reconhece o dever de cuidar e assessorar essas populações indígenas para que possam ser-lhes asseguradas condições de vida mais dignas perante o restante da sociedade local. Esse documento está dividido em três partes.

Num primeiro momento, são feitas algumas constatações em que, além de avaliar a situação dos povos indígenas locais, onde a Igreja além de reconhecer a expressividade das populações indígenas em relação ao seu número populacional, a riqueza de sua cultura para o estado e o total estado de marginalização a que estavam sendo submetidos, também reconhecem as suas falhas do passado, de ter assumido uma posição apenas parcial pela causa indígena, se comprometendo agora a assumir uma posição mais atuante frente aos problemas que os indígenas vinham enfrentando.

O governo também é alvo de críticas no documento. “Pensamos, [...], que também os órgãos públicos falharam, por negligência e omissão, na aplicação e respeito ao Estatuto do Índio, que declara o direito a posse e usufruto total das terras tradicionalmente ocupadas pelos índios” (SOBRE A REALIDADE INDÍGENA DE RORAIMA, 1978).

Num segundo momento, o documento traça os novos objetivos da Igreja para com as populações indígenas locais. Como seus principais focos de atuação, a Igreja Roraima destacou, a defesa da terra, em que se comprometia a agilizar junto aos órgãos públicos a

demarcação das terras pertencentes aos índios, a preservação das culturas indígenas, respeitando o seu ritmo de crescimento natural, a encarnação na realidade indígena, comprometendo-se ao aprendizado da língua indígena e seus costumes procurando assim superar qualquer forma de discriminação e a autodeterminação dos povos indígenas, “para que eles mesmos se tornem sujeitos e autores de sua história, [...] abandonando toda forma de paternalismo” (SOBRE A REALIDADE INDÍGENA DE RORAIMA, 1978).

O documento enumera suas linhas de ações prioritárias em defesa das populações indígenas locais, onde expressa como uma de suas principais preocupações a invasão desenfreada em terras pertencentes às aos índios, se comprometendo a denunciar os casos de violação de terras aos órgãos competentes do governo e a opinião pública, para que se tomem as devidas providências, como nas regiões de Surumu e Normandia⁴³.

Por fim, outro ponto destacado pela Igreja é em relação à realização das Assembleias dos índios, que a Diocese ressalta que dará total apoio para que essas reuniões continuem acontecendo.

A carta pastoral⁴⁴ redigida no dia 09/03/1979, “Podem os Missionários Evangelizar os Índios?”, dirigida aos fiéis da Igreja, é outro exemplo do empenho da Diocese em tornar público à questão indígena em Roraima.

Como já era de costume em Roraima, no período da páscoa, eram redigidas cartas pastorais e entregues aos fiéis para que “[...] ajude a refletir sobre alguma verdade e constitua exortação ao crescimento na vida cristã [...]” (PODEM OS MISSIONÁRIOS EVANGELIZAR OS ÍNDIOS? 1979).

⁴³ O município de Normandia foi criado por Lei Federal em 10/07/1982, com território desmembrado de Boa Vista. Conforme dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), no censo demográfico de 2010, o município representa o segundo maior percentual indígena do estado, com 56,9% de seus habitantes declarados indígenas, perdendo apenas para o município de Uiramutã, com 88,1% de população declarada indígena. No período em questão, havia um intenso conflito entre indígenas e fazendeiros que ocupavam a região.

⁴⁴ As cartas pastorais recebem esse designativo em referência as “epistolas pastorais” bíblicas, de autoria do apóstolo Paulo, pelo fato de terem sido escritas e enviadas a dois pastores, Timóteo e Tito. As epistolas pastorais bíblicas reúnem orientações à liderança cristã e aos membros em geral para que vivam conforme a vontade de Deus. Por intermédio dos seus destinatários, Timóteo e Tito, elas tratam de assuntos relacionados com a ordem e o ministério da igreja. As cartas pastorais, escritas por Paulo e enviadas às igrejas de Éfeso e de Creta por mãos de Timóteo e de Tito, respectivamente, são verdadeiros manuais de Administração Eclesiástica, por conterem nelas doutrina, ensino, exortações, quanto a assuntos práticos, mas, também, diretrizes gerais sobre liderança, designação de obreiros, suas qualificações, as responsabilidades espirituais e morais do ministério, o relacionamento com Deus, com os líderes e as relações interpessoais. São ricas fontes de ensino para edificação das igrejas locais, nos tempos presentes. Disponível em: <<http://aquieuprendi.blogspot.com.br/2015/07/cartas-pastorais-as-ordenancas-de-cristo.html>> Acessado em 23/12/2016 às 14:43.

O tema da carta, no entanto, era uma novidade e, segundo o Bispo Dom Aldo Mongiano, foi motivada por um grave acontecimento. Segundo ele, no dia 6 de fevereiro de 1979, quando a FUNAI, além de proibir os missionários da Diocese de ingressarem em terras indígenas, também proibiram os índios de participarem das reuniões programadas pela Diocese.

Indignada com essa situação, a Diocese resolve então escrever a carta para chamar a atenção dos fiéis em relação aos desmandos da FUNAI, acusando o órgão do governo inclusive de desrespeito as liberdades cívicas garantidas pela constituição do país a todos os cidadãos.

A carta chama a atenção ainda dos fiéis para colaborar com a luta indígena, pois para a Diocese era necessário uma mudança na postura da sociedade em geral e, só assim haveria de fato solução para os problemas indígenas locais.

Não há quem não veja que para a solução dos problemas das populações indígenas, os órgãos do governo são indispensáveis. Mais eles não podem realizar a sua tarefa sem a colaboração dos cidadãos. Todos devemos tomar parte desse empreendimento e para isso nós devemos esclarecer a nossa consciência e dar bases à nossa convicção (PODEM OS MISSIONÁRIOS EVANGELIZAR OS ÍNDIOS? 1979, p. 2).

A carta pastoral expressa ainda toda a sua indignação para com as atitudes de desmando do órgão do governo em proibir a entrada dos missionários em terras indígenas.

Na verdade, quem fica lesado com essa proibição? Os Missionários? A igreja? Os Índios? Com toda certeza posso afirmar que prejudicados são unicamente os índios, vítimas mais uma vez, da dominação que a sociedade envolvente exerce sobre eles. A proibição não prejudica os missionários desta Prelazia, nem a Igreja, pois eles não precisam para sua sobrevivência visitar malocas, ou reunir os índios. Não fazem o trabalho missionário por interesses pessoais, tendo em vista vencimentos e louvores [...]. Os verdadeiros lesados são os índios, os mais desprotegidos do território (PODEM OS MISSIONÁRIOS EVANGELIZAR OS ÍNDIOS? 1979).

Para Vieira (2007, p. 162), a repressão ao trabalho da Diocese local já era algo previsto, pois o período em questão, de uma ditadura militar, já sinalizava uma situação de intensa repressão a qualquer um que se posicionasse contra o governo.

Vivíamos sob o prisma de um Estado autoritário e seria, portanto de se esperar forte vigilância, por parte dos órgãos de segurança, à ameaça de qualquer tipo de organização política, o que logicamente incluiria também as populações indígenas, os bispos, padres e freiras e os funcionários da FUNAI que havia se tornado, como já salientamos, um organismo totalmente militarizado, passando seus funcionários a ser alvo de observação. Os que estivessem comprometidos com a causa indígena não teriam mais espaço para trabalhar [...].

Em 23 de fevereiro de 1979, motivado por esse acontecimento, o Bispo Dom Aldo Mongiano escreve um ofício ao governador do então Território Federal de Roraima, Brigadeiro Ottomar de Sousa Pinto⁴⁵, relatando que a FUNAI havia proibido os padres da Diocese local de ingressarem em áreas indígenas.

Segundo o ofício, este fato se deu devido a FUNAI acusar os padres da Diocese de estarem envolvidos com as inúmeras denúncias que surgiam no período sobre os maus tratos com os indígenas da região. “Por achar arbitrária a decisão, escrevi uma carta ao Presidente da FUNAI cuja cópia envio também a V. Exa.” (DIOCESE DE RORAIMA, 1979).

Dom Aldo ainda ressaltava no documento que não pretendia atender as exigências da FUNAI. “Naturalmente esta Prelazia não pretende acatar a ordem da FUNAI, e continuará a sua ação de promoção como antes” (DIOCESE DE RORAIMA, 1979).

No ofício dirigido a FUNAI, a Diocese se mostra surpresa e indignada pela atitude do órgão em proibir a entrada dos missionários em terras indígenas.

Julgo que a decisão merece ser classificada mais como um desaforo mesquinho que uma providência sentada a favor dos índios, que deveriam ser apoiados, e pelo contrário, agora assim ficam enormemente prejudicados. [...] A única preocupação que tenho é a dos índios, sacrificados como tantas vezes pelos que os deveriam defender (DIOCESE DE RORAIMA, 1979, p. 3).

O Bispo questiona ainda a legalidade jurídica do documento de proibição, pois, não cita qualquer base jurídica que fundamente a decisão da FUNAI e ressaltava que os únicos prejudicados são os indígenas e que em nada essa decisão insensata prejudicará a Diocese de Roraima, enfatizando que o trabalho da mesma não é baseado em interesses pessoais ou financeiros.

⁴⁵ Ottomar de Sousa Pinto nasceu em 19 de janeiro de 1931, em Petrolina – PE e faleceu em Brasília no dia 11 de dezembro de 2007. Iniciou sua carreira militar na Escola de Aeronáutica de Campos dos Afonsos em 1948 no Rio de Janeiro, saindo aspirante em 1952. Em 1973 concluiu o curso de Estado-Maior da aeronáutica, saindo Coronel aos 42 anos, chegando ao posto de Brigadeiro da Aeronáutica. Na carreira militar graduou-se em várias áreas como Engenharia Civil e Elétrica, Medicina, Direito, Ciências Contábeis e Economia. Em 1979 foi nomeado governador do então Território Federal de Roraima, permanecendo no cargo até 1983. Foi deputado Federal Constituinte juntamente com sua esposa, Marluce Pinto entre os anos de 1986 a 1990. Em 1990 candidatou-se a governador de Roraima, sendo o primeiro governador eleito do estado de Roraima entre os anos de 1990 a 1994. Em 1996 foi eleito prefeito de Boa Vista – RR. Seu segundo mandato como governador teve início em 10 de novembro de 2004, quando ganhou no Tribunal Superior Eleitoral (TSE), em Brasília, o direito de assumir o governo, cassado por crime eleitoral durante a campanha de 2002. Foi reeleito em 2006 com cerca de 62% dos votos. Disponível em: <<http://noticias.terra.com.br/brasil/noticias/0,,OI2144466-EI306.00-Conheca+a+biografia+de+Ottomar+Pinto.html>> Acessado em 25/05/2016 às 19:48.

Diante desse cenário, fica evidente um intenso conflito entre a Diocese de Roraima e a FUNAI, na medida em que o órgão do governo toma decisões precipitadas em relação ao trabalho dos missionários para com os indígenas. A FUNAI, ao que se percebe, sente-se ameaçada pelos trabalhos que os missionários desenvolvem entre as populações indígenas e cada vez mais vai perdendo o seu espaço de atuação.

Diante da atuação intensa da Diocese de Roraima em favor dos índios, a FUNAI se posiciona no sentido de desmoralizar o trabalho dos missionários junto às populações indígenas e a sociedade em geral, acusando-os por diversas vezes de instigar os indígenas contra os fazendeiros e até mesmo contra o próprio governo.

Esse fato fica evidente em um documento escrito pelo padre do Instituto Missionário da Consolata Bindo Meldolesi, no dia 10 de novembro de 1980, dirigida ao então Deputado Federal do Território Federal de Roraima Hélio Campos⁴⁶.

No documento, o padre se mostra indignado com as acusações feitas pelo deputado em um pronunciamento na Câmara dos Deputados, em que este acusa o padre Bindo de recolher os índios e doutrina-los para que eles não aceitassem nenhum acordo com os pecuaristas da região do Amajari⁴⁷, supondo que “um representante de Deus venha pregar a discórdia, a intransigência e a luta” (DIOCESE DE RORAIMA, 1980).

Padre Bindo ainda é enfático ao desmontar o seu repúdio em relação à proibição das Assembleias anuais dos indígenas, ressaltando que, [...] “os índios (assim como todos os outros homens) tem o direito de se reunir para defender seus justos interesses” DIOCESE DE RORAIMA, 1980).

⁴⁶ Hélio da Costa Campos nasceu no dia 10 de março de 1921 em Vila Isabel/ RJ e faleceu em Brasília no dia 25 de abril de 1991. Antes de ingressar na vida política, teve seu ingresso na vida profissional militar da Aeronáutica em 1943, onde logrou uma carreira sólida participando de vários cursos de aperfeiçoamento ministrado pelo Estado-Maior das Forças Armadas na Escola Superior de Guerra (ESG), passando a patente de Coronel Aviador no ano de 1969. Ingressou na vida política no ano de 1967, quando o então presidente da República General Costa e Silva o nomeou governador do Território Federal de Roraima, permanecendo no cargo até o ano de 1969. Seu segundo mandato que ocorreu entre os anos de 1970 à 1974 já durante o mandato do General Emílio Médici, deu-se no período da mais intensa repressão praticada pela ditadura e também coincide com o período denominado “Milagre Brasileiro”. Após cumprir seu mandato de governador, foi eleito deputado federal pela ARENA em 1974 transferindo-se para o PDS em 1978. Foi eleito ainda senador pelo estado de Roraima em 1990. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/H%C3%A9lio_da_Costa_Campos> Acessado em 26/05/2016 às 21:07.

⁴⁷ O município de Amajari foi criado pela Lei Estadual nº 97 de 17/11/1995. É o município de maior extensão de fronteira com o país vizinho Venezuela. Conforme dados do IBGE no censo demográfico 2010, o município possui o terceiro percentual de habitantes indígenas com 56,8% da população declarada indígena. No município de Amajari está localizada a vila de Tepequém, riquíssima em belezas naturais como as várias cachoeiras que existem na região, hoje muito procuradas por turistas de todo o país. O município, assim como vários outros do estado, também não estava isento de conflitos entre índios e não índios, principalmente em relação a posse da terra.

Ao analisar esse documento, me chama a atenção a veemência com que o padre Bindo se dirige ao deputado Hélio Campos. Isso reflete uma postura um tanto audaciosa da Diocese local, pois sabemos o quanto pode ser perigoso se dirigir contra uma autoridade política, ainda que seja para reivindicar nossos direitos garantidos inclusive por leis.

Hoje, em que se considera vivermos em uma sociedade com “livre” direito a expressão este fato já não é uma tarefa fácil, imagina no ano citado, em que o país estava imerso em uma ditadura militar e totalmente amordaçado em relação ao direito de liberdade de expressão. Esse fato demonstra um empenho muito forte da Igreja local para que a situação de total menosprezo e marginalização que os indígenas estavam atravessando se tornasse pública e com isso, chamar a atenção da sociedade para se solidarizar com a causa indígena.

Em virtude disso, é necessário salientar que os missionários da Diocese, assim como em outras partes do país, também foram alvos de intensos ataques e perseguição por parte do governo através da FUNAI, em repressão a sua conduta frente às populações indígenas locais. Não são poucos os comunicados redigidos pela Diocese de Roraima que mostram essa realidade, com o objetivo de tornar pública essa situação de total repressão.

Somente entre os anos de 1977, quando ocorre a I Assembleia dos Chefes Indígenas no estado e que contou com a participação direta de membros da Diocese e do CIMI, até o ano de 1984, são incontáveis os desmandos e até as violências cometidas pela FUNAI contra membros da Diocese de Roraima. Também não são poucos os comunicados sobre as agressões contra padres da Diocese.

No dia 12 de fevereiro de 1981, um comunicado redigido tinha como finalidade informar sobre a agressão da qual foi vítima o Padre Giorgio Dal Bem, missionário da região das Serras, comprometido com a causa dos índios.

Na carta, carregada de detalhes, a Diocese relata os acontecimentos que ocorreram entre os meses de janeiro e fevereiro do ano de 1981, em que o padre Giorgio realizando trabalhos pastorais nas comunidades indígenas, foi alvo de uma intensa repressão sendo obrigado a parar por três policiais militares armados.

A partir desse momento, o padre passa a ser alvo de provocações e palavrões de baixo calão. Conforme relatos do próprio padre Giorgio, os policiais passaram a lhe ofender de todas as maneiras. Os padres eram inclusive ameaçados de morte.

No entanto, esses acontecimentos não representaram uma estagnação na ação missionária da Diocese para com os índios do estado. Ao contrário, embora diante de tantas ameaças, a Diocese se mostra cada vez mais empenhada no sentido de conscientizar e buscar melhores condições de vida para os povos indígenas locais.

Esses acontecimentos não foram suficientes para calar os missionários da Diocese e, mesmo diante de tantas ameaças, continuaram o seu trabalho de apelo junto a sociedade roraimense em defesa da causa indígena. Exemplo disso foi a mensagem redigida aos católicos de Roraima no dia 28 de março de 1982, “O Índio, Aquele que Deve Viver”.

O documento enfatiza a condição de ser humano aos povos indígenas, o que lhes assegura condições básicas de sobrevivência assim como ao restante da sociedade. “Sendo o índio um ser humano, precisa de alimento, liberdade e segurança como todos os mortais [...]. Diferente de nós, o índio caminha, todavia no trilho do progresso [...]” (O ÍNDIO, AQUELE QUE DEVE VIVER, 1983).

Esse mecanismo utilizado pela Diocese local em redigir cartas aos fiéis, visava despertar o interesse da sociedade e ao mesmo tempo informar sobre a situação precária de vida das populações indígenas locais, procurando desmistificar a ideia de que índios e brancos em Roraima viviam de forma amigável e sem conflitos.

Essa visão esta repassada à sociedade pelos grandes fazendeiros, que procuravam de todas as formas omitir a real situação de intenso conflito que índios e brancos atravessavam no período para assim, continuar manipulando a opinião pública e se apropriando das terras dos índios, como já era de costume.

Souza (2010) ressalta que, a partir desse momento em que a Igreja, através dessas cartas pastorais, se posiciona publicamente em favor dos índios, ela marca sua presença histórica em Roraima e a partir de então, também selou a inimizade com outros setores da sociedade local, como os grandes fazendeiros e políticos influentes que nutriam interesses financeiros nas terras pertencentes aos índios.

Essas cartas pastorais, redigidas pela Diocese de Roraima com a finalidade de informar a degradante situação de marginalização das populações indígenas e despertar nos fiéis o interesse em também atuar em favor da causa indígena local, não foram bem vistas por alguns setores da sociedade local.

Os meios de comunicação locais em sua maioria, pertencentes aos grandes empresários ou a políticos influentes, tentavam a todo custo distorcer a situação, acusando em especial o Bispo Dom Aldo de ser um agitador e de instigar os indígenas a se envolverem em conflitos com os fazendeiros. Acusavam ainda a Igreja de atender aos interesses financeiros internacionais em terras indígenas, pelo fato da maioria dos padres que atuavam entre as populações indígenas serem estrangeiros.

Nesse sentido, Souza (2010) ressalta ainda que, para alguns segmentos da sociedade boa-vistense, a Igreja que atuava no em Roraima, não estava cumprindo com o seu papel, fazendo com que as relações antes “harmoniosas” entre os indígenas e o restante da sociedade local fossem quebradas, dando lugar a violentos conflitos principalmente entre índios e fazendeiros.

Naturalmente não me cabe aqui tratar sobre todos os documentos e cartas que a Diocese redigiu no sentido de despertar o interesse e o respeito não da sociedade pela causa indígena em que cobram do governo e dos órgãos competes uma postura de fato atuante para resolver os problemas que os indígenas viam enfrentando em Roraima.

Entretanto, deixo aqui registrado um dos mecanismos utilizados pela Diocese de Roraima em buscar uma maneira mais concreta de conscientizar a sociedade roraimense e nela despertar o respeito e o interesse pela causa indígena local para que a sociedade, ao lado dos indígenas, buscassem soluções que pudessem resolver seus problemas e lutar por seus direitos.

Cada carta ou ofício redigido pela Diocese em defesa da questão indígena em Roraima teve sua importância e sua contribuição, no sentido de tornar público os problemas enfrentados pelos índios.

Contudo, a carta pastoral “Podem os Missionários Evangelizar os Índios?” me despertou uma atenção maior. Isso porque, ao analisar a carta fica evidente nesse momento que as relações entre a Igreja e a FUNAI estão extremamente abaladas.

Proibir a entrada dos missionários em terras indígenas foi, a meu ver, uma atitude extrema de autoritarismo por parte do órgão oficial do governo, e porque não dizer de desespero, visto que a FUNAI nesse momento está totalmente sem credibilidade entre as populações indígenas não apenas em Roraima, mas em todo o país.

Se analisarmos a atitude da Diocese em redigir uma carta expondo esse conflito com a FUNAI em um contexto específico de uma ditadura militar, fica evidente o comprometimento dos missionários com os povos indígenas locais. A Igreja, ao que parece não se intimidou diante de tamanho autoritarismo da FUNAI, ao contrário, reafirmou o seu compromisso com os indígenas mesmo sabendo quão perigosa poderia ser aquela atitude de confrontar o governo da época.

3.4 - A Consolidação do Conselho Indígena de Roraima – CINTER/ CIR

As Assembleias dos líderes indígenas, organizadas pela Diocese de Roraima a partir de 1977 possibilitaram a consolidação em 1987 do CINTER, hoje CIR. Sobre a criação do CIR, Vasconcelos (1996, p. 63), enfatiza que, “a contribuição da igreja foi fundamental para a organização dos povos indígenas do estado”, numa tomada de consciência política por parte dos índios locais na luta em defesa de seus direitos.



Figura 6: D. Thomas Balduino – Presidente do CIMI: o segundo da esquerda para a direita, na assembleia de 1977.

Fotografo não identificado
Acervo particular: Dr. Jaci Guilherme Vieira

É de suma importância ressaltar que, a organização dessas Assembleias dos líderes indígenas em Roraima que se difundiram a partir da década de 1970 em todo o país, são fruto dos encontros que desde 1952 já ocorriam na Amazônia e que já contava com a presença de membros do alto escalão da Igreja Católica no Brasil, como o 2º Congresso Eucarístico de Manaus em 1952 e o Encontro de Santarém em 1972, considerado o mais importante encontro da Igreja na Amazônia, conforme já tratado no segundo capítulo desse trabalho.

Ainda segundo Vasconcelos (1996), o CIR é atualmente a principal entidade representativa dos índios de Roraima e até os anos 2000 estava fortemente vinculado à Diocese local, instituição sempre presente na luta pela garantia da sobrevivência dos povos indígenas e atuou pontualmente em favor da demarcação de terras de forma contínua.

Dentro dessa lógica, as Assembleias com os líderes e Tuxauas indígenas de Roraima, conforme Vieira (2007) se constituíram um importante avanço do movimento indígena de Roraima, possibilitando já no início da década de 1980, o surgimento de vários Conselhos Regionais.

Segundo Vasconcelos (1996) esses conselhos foram criados para tentar driblar as proibições da FUNAI para a realização das Assembleias anuais com as lideranças indígenas, pois desse modo, os índios se reuniam em suas próprias comunidades. Assim, ocorre a criação dos Conselhos Regionais das Serras em 1980 e em 1984 nas regiões do Taiano, Surumu, Baixo Cotingo, Serra da Lua, Amajari e Raposa.

No ano de 1987, dez anos após a primeira Assembleia, na realização da X Assembleia Geral dos Tuxauas, realizada na Missão Surumu, ocorreu a junção dos Conselhos Regionais em uma sede única, surgindo assim o Conselho Indígena do Território Federal de Roraima – CINTER, que posteriormente em 1991, passou a se chamar Conselho Indígena de Roraima – CIR.

A partir daí, o CINTER/ CIR tem se mostrado atuante na luta em defesa dos direitos dos povos indígenas locais, denunciando e cobrando soluções das autoridades governamentais sobre os graves problemas que os indígenas vem enfrentado principalmente em relação à expropriação das terras que ocupam e que são indispensáveis para a sua sobrevivência.

O relatório da reunião do CINTER, no dia 04 de junho de 1987, define o Conselho como uma organização nova que representa nesse momento da história indígena local um novo tipo de trabalho feito de longos sofrimentos que os povos indígenas vêm enfrentando. “Abre-se novos horizontes e a perspectiva de toda comunidade indígena para uma vida melhor, começa a ser realizada. [...]. O conselho [...] surgiu para ajudar todas as comunidades indígenas [...]” (CINTER, 1987).

Com isso, percebe-se o nível de entendimento e organização que os índios alcançaram ao longo desses dez anos de caminhada. Os povos indígenas, tão subestimados por muito tempo, demonstram nessa fala que de fato sabiam o que queriam e por quem estavam lutando. Estes tinham total clareza do seu papel dentro dessa nova organização, e que era preciso se empenhar nessa nova caminhada para poder lutar por condições de vida mais dignas às populações indígenas locais.

Só no ano de 1987, ano de efetivação do CINTER/ CIR, vários documentos denunciando os descasos do governo com as populações indígenas, foram redigidos e repassados às autoridades superiores, como ao governo de Roraima e à representantes da sede da FUNAI em Brasília.

No dia 11 de julho de 1987, por exemplo, foi entregue as autoridades competes, um documento assinado por quatro conselheiros do CINTER, descrevendo vários problemas que as populações indígenas vinham enfrentando.

Dente os principais problemas denunciados pelo documento destaca-se, os conflitos entre índios e não índios, tão intensos no período, a exploração e marginalização a que os índios que moravam nas cidades estavam sendo sujeitados e a má atuação da FUNAI em Roraima, acusando diretamente funcionários do órgão de ter ligação de parentesco com pessoas que possuíam terras e garimpo em áreas indígenas e de estar a serviço dos interesses destes. Nesse sentido, o documento do CIR é categórico em afirmar que, “as pessoas que constituem (a FUNAI) não tem interesse nenhum pela causa indígena [...]” (CINTER, 1987).

A demarcação de suas terras esteve sempre presente como a principal reivindicação dos índios. Desde os primeiros encontros indígenas, bem antes da primeira Assembleia realizada com o apoio da Igreja, este era o tema central de todas as discussões. Isso porque, este fator está diretamente ligado a sua sobrevivência e garantia de melhores condições de vida para as populações indígenas locais.

O reconhecimento do índio como legítimo dono da terra em que habita e o respeito por essa condição é um ponto chave para a sua sobrevivência, daí se percebe a grande luta dos povos indígenas sobre a questão da demarcação de suas terras. A própria Diocese de Roraima sempre se posicionou a favor da demarcação das terras indígenas.

Em uma carta dirigida aos fiéis do estado, “Terra Sim – Violência Não”, no dia 04 de abril de 1983, a igreja reafirma o seu compromisso para os com as populações indígenas locais e a demarcação de suas terras. Logo no início, a carta enfatiza o longo processo de invasão que os índios de Roraima vêm sofrendo. “Particularmente em Roraima, a terra continua a ser um problema sério e urgente para os índios. Ainda hoje eles se queixam de invasões de terras por parte dos brancos, de proibições de caçar e pescar” (DIOCESE DE RORAIMA, 1983).

A mensagem esclarece a importância da demarcação das terras indígenas afirmando que,

“[...] demarcar a terra dos povos indígenas não quer dizer favorecer a segregação. A reserva não isola os índios do resto da sociedade, mas proporciona a possibilidade de as populações de desenvolverem de maneira mais serena e adequada a sua cultura [...] o problema da terra é antigo. Não nasceu agora” (DIOCESE DE RORAIMA, 1983).

No final da mensagem, a Igreja Católica ainda encoraja os índios a se unirem cada vez mais, pois, só assim será possível uma conquista positiva em relação a esse impasse. “A união entre vocês, a coragem, o diálogo sem desfalecimentos serão capazes de melhorar sua situação. Sejam solidários e firmes. [...] A geração de vocês é chamada a resolver o problema das terras” (DIOCESE DE RORAIMA, 1983).

Uma das grandes vitórias do CIR foi à demarcação da área indígena Raposa Serra do Sol⁴⁸, combatida com veemência por parte da sociedade local, principalmente pelos arroteiros, com o apoio da mídia e políticos influentes no congresso nacional, que cultivavam

⁴⁸ Conforme Burgardt (2011) a Terra Indígena Raposa Serra do Sol ocupa uma área total de 1.747.464 hectares, limitando-se ao norte e a leste com a República Cooperativista da Guiana. Delimitada pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) como área indígena em 1992, a Terra Indígena Raposa Serra do Sol foi demarcada para as populações indígenas desde 1998, através da Portaria do Ministério da Justiça 820/ 98, que declarava a posse definitiva da terra aos índios. Porém, por uma grande quantidade de recursos judiciais e ações políticas extrajudiciais impetradas pelo Governo do estado de Roraima e pelos vários produtores rurais que se apossaram da região, esta demarcação só veio a ser homologada em abril de 2005, ocasião em que uma nova ação foi movida pelo Estado de Roraima de arroteiros, sendo resolvida em 2009 por decisão do Supremo Tribunal Federal (STF).

extensas lavouras na região, além do próprio governo de Roraima, que também gestava interesses na região.

Conforme Oliveira Júnior (1998) em maio de 1995, após uma viagem de alguns de seus representantes aos Estados Unidos, o CIR iniciou uma campanha de divulgação e sensibilização junto à opinião pública nacional e internacional para a demarcação da Área Indígena Raposa Serra do Sol.

Como resultado dessa campanha, em julho de 1995, aconteceu o “I Encontro Sobre Demarcação e Desenvolvimento do Município de Normandia” e, em agosto de 1995 o CIR realizou em Boa Vista o “I Seminário Sobre Demarcação de Terras Indígenas e desenvolvimento do Estado”.

Ambos os encontros focaram o centro das discussões no debate sobre a demarcação das terras indígenas e contaram com a participação de representantes dos Poderes Públicos do Estado e no segundo, com a participação de um representante da Procuradoria da República.

Ainda conforme Oliveira Júnior (1998), o evento tornou óbvio o posicionamento de três dos atores envolvidos na questão indígena de Roraima, sendo, a posição do Estado contrária à demarcação de uma área única para os índios da Raposa Serra do Sol, a posição dos indígenas reclamando um desenvolvimento participativo e a definição de suas terras e também a posição do Governo Federal através de um representante da Procuradoria da República, que foi favorável à demarcação de uma área única para os índios.

Segundo Burgardt (2011) um estudo do CIR em fins de 1998, identificou dentro da Raposa Serra do Sol cerca de 67 fazendeiros com 79 fazendas, o que demonstra o intenso conflito que havia na região entre índios e fazendeiros.



Figura 7: Mapa da Reserva Indígena Raposa Serra do Sol⁴⁹

Conforme Fontes (2011) desde a demarcação dessa terra, os conflitos entre índios e plantadores de arroz se intensificaram. Aliados aos rizicultores estavam índios que para eles trabalhavam. Criou-se inclusive uma associação que defendia a permanência dos arroteiros nas terras indígenas a Sociedade de Defesa dos Índios Unidos do Norte de Roraima (SODIURR)⁵⁰, sob o argumento de que lhes davam empregos e a assistência que a FUNAI não tinha prestado.

Segundo Repetto (2008), a SODIURR se produziu a partir de um cisma da Associação dos Povos Indígena do Estado de Roraima (APIRR), que já não estava comungando das propostas do então governador do estado, Ottomar de Souza Pinto. Com a mudança de governador, as organizações indígenas aliadas ao governo mantiveram vínculos com eles,

⁴⁹ Disponível em: <<http://informa.blog.terra.com.br/category/indigenas/>> Acessado em 23/07/2016 às 20:33.

⁵⁰ A principal organização que agrupava os tuxauas e as comunidades dentro da Raposa/Serra do Sol era o CIR. Desde 1987 existia a APIR, que trabalhava principalmente na Área São Marcos com pessoas que saíram do CINTER. A este grupo foram somando-se várias lideranças, principalmente evangélicas, da T.I. Raposa Serra do Sol, as quais queriam afastar-se dos conflitos com os invasores. Logo na APIR tiveram desencontros com a direção da mesma, que não aceitava alinhar-se politicamente com o governo do Estado. Assim, em decorrência de tensões internas um grupo de 22 tuxauas se afastam da APIRR, aceitando o chamado do Governador do Estado Ottomar de Sousa Pinto (em 2000 eram 32 ou 35 tuxauas). Ao que parece houve desencontros pessoais entre lideranças que se opunham a um predomínio do CIR na T.I. Raposa Serra do Sol. Isto levou a lideranças a procurar apoio no governador Ottomar Pinto, que recebeu estas lideranças e levou uma comissão de 20 tuxauas a Brasília, deu uma casa no Bairro Totolandia, promovendo diretamente assim a criação da organização SODIURR. Os motivos argumentados pelas lideranças da SODIURR para explicar a divisão da APIR, referem-se ao cansaço pelos anos de conflito, por não concordar com o confronto direto entre comunidades e o Governo Estadual, abertamente com posições contrárias a demarcação (REPETTO, 2008, p. 165).

apoiando as propostas de demarcação em “ilhas” e atuando contra as propostas de demarcação em áreas “contínuas”, fazendo frente a outras organizações indígenas, em especial ao CIR e à Igreja Católica.

A reportagem concedida ao jornal Folha de Boa Vista, no dia 18 de fevereiro de 2009, por Lauro Barbosa, índio Macuxi e ex-presidente da SODIURR, demonstra a posição da entidade em relação à demarcação de terras em “ilhas”. Lauro Barbosa garante que o garimpo existente nas terras indígenas, além de ser bem antigo, representa ainda uma forma de trabalho e de sobrevivência dos índios da região.

Ele destaca ainda que o material utilizado para realizar o processo de garimpagem é de propriedade dos índios e que o lucro da garimpagem é dividido entre o grupo de garimpeiros que trabalha em determinada região. “Estou em minha terra e posso nela garimpar, fazer o que for preciso para sustentar minha família [...]” (Jornal Folha de Boa Vista, 18/02/2008).

Na fala de Lauro Barbosa, fica evidente sua posição contrária à demarcação em área contínua e seu descontentamento e indignação com a retirada dos não índios das terras indígenas, fato totalmente oposto à maioria das organizações que se sempre foram a favor da decisão tomada pelo STF e que compactuam com a mesma ideologia do CIR.

Repetto (2008) também observa que as organizações SODIURR, ALID/ CIRR, ARIKOM são denominadas de “contrários” por reivindicarem a permanência das fazendas dentro das terras indígenas, chamada de demarcação em “ilhas” autônomas por comunidade e a não interferência das outras organizações, por terem algum tipo de aliança com os governos municipal, estadual e com as organizações dos fazendeiros, a Associação dos Rizicultores.

Mesmo que essas entidades defendam a posição contrária à demarcação de terras em área contínua, Repetto (2008) reconhece que, ainda assim, o CIR representa a vontade da maioria das comunidades da TI Raposa Serra do Sol e do próprio Estado de Roraima, rejeitando a permanência de não índios em terras indígenas e favoráveis com áreas de uso exclusivas entre as comunidades, como já existia antes da invasão dos não-índios.

Por outro lado o CIR, ao cobrar a retirada dos arroteiros da área, alegava que com a invasão dos arroteiros a população local teve impacto negativo na vida social, tendo que viver no meio da poluição, da violência e ser mão-de-obra escrava.

Nesse sentido, os povos indígenas da área da Raposa Serra do Sol ligadas ao CIR, fizeram um documento intitulado “*A Luta Continua até o Último Índio!*”, no intuito de pressionar a retirada dos arroteiros da região.

Na carta, divulgada no dia 09 de abril de 2008, as populações indígenas se dizem exaustas de tantas lutas por uma terra que a lei já lhes garantia a posse.

Há mais de 30 anos, sofremos com um doloroso processo de reconquista das nossas terras, que acreditávamos seria concretizado pelo Estado Brasileiro, em cumprimento à Constituição Federal, aos direitos humanos dos povos indígenas e ao decreto de homologação do presidente da República. Chega de sofrimento, já esperamos demais! Tivemos calma, muita paciência e confiança nas autoridades, mas agora basta! Independente das autoridades, podemos decidir sobre o nosso futuro e tomar providências, com a união do nosso povo, na desintrusão dos invasores de nossa terra [...]. Repudiamos a atitude do governo estadual que prefere sacas de arroz em detrimento da vida de 18.992 índios. Os últimos acontecimentos promovidos pelos arroteiros, impunes diante de tantos crimes, abrem caminho para mais injustiça e descaso. Não toleramos mais enriquecimento a nossas custas, estamos defendendo nossa a terra. Definitivamente chega! (CIR, 09/04/1998).

O Jornal Folha de São Paulo em reportagem publicada no dia 11 de abril de 2008, ao que parece, tenta desqualificar a verdadeira intenção dos povos indígenas, que seria pressionar o governo a tomar uma posição, alegando que a carta seria um aviso de que estes poderiam agir por conta própria e até mesmo de forma violenta com o intuito de retirar os arroteiros sem a autorização do governo ou mesmo do STF.

Conforme a reportagem, “um dia após o Supremo suspender a operação para a retirada da população não-índia da Raposa/ Serra do Sol, documento divulgado pelo CIR (Conselho Indígena de Roraima) insinua que os índios favoráveis à expulsão dos arroteiros podem agir para retirá-los da área” (FOLHA DE SÃO PAULO, 11/04/2008).

Nesse sentido, fica evidente o empenho do CIR em relação à homologação da Raposa Serra do Sol e o compromisso para que a lei de fato fosse cumprida. A homologação da Área Indígena Raposa Serra do Sol em 2009 foi uma das grandes vitórias do CIR, que mesmo antes de sua efetivação como organização em favor dos direitos indígenas, já era uma das questões mais buscada pelos pelo Conselho.

Devemos destacar ainda que esta não foi uma tarefa fácil para o movimento indígena. Burgardt (2011) destaca que, os grandes produtores rurais assim como grandes atores políticos, tiveram sempre a mídia a seu favor. Isso porque, a maior parte das Estações de Rádio e Canais de Tvs de Boa Vista, pertencem a classe dominante, comprometidas com os

grandes proprietários e com os políticos locais, que obviamente não estavam em favor da causa indígena.

Ainda conforme o autor, esse fato demonstra o grande controle que as instituições governamentais, em todos os níveis, exercem sobre a população local, o que dificulta ainda mais o trabalho das lideranças indígenas, pois estão inseridos em uma sociedade desigual, e que não lhes dá o direito de voz.

Burgardt (2011) destaca que ainda que, o trabalho do CIR em prol da demarcação da Área Indígena Raposa Serra do Sol como reconquista dos territórios indígenas, deve ser respeitado e aclamado, não apenas pela atuação dos atores políticos que nele evoluíram e vieram a se destacar, mais por sua prática política desenvolvida no contexto da luta pela demarcação, visando também obter credibilidade como ente representativo das várias etnias roraimenses.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A contribuição da ala progressista da Igreja Católica na formação e consolidação do movimento indígena no Brasil é inquestionável. A Igreja Católica, não mediu esforços para agir em defesa dos direitos indígenas, colocando-os frente a um governo opressor para assim romper com o silêncio e o isolamento.

Exemplo claro desta afirmação foi a criação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), um órgão ligado diretamente a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), para atuar na defesa dos vários povos indígenas do Brasil.

Desde sua criação em 1972, o CIMI tem sido um grande encorajador do processo de organização dos povos indígenas, atuando sempre de forma pontual com o intuito de promover a interação entre as várias populações indígenas do país no sentido de fortalecer o movimento indígena. É a partir desse momento que se intensifica o processo de luta e mobilização que continua até os dias atuais.

O CIMI se mostrou sempre precisa na organização das assembleias das lideranças indígenas que, na década de 1970 eclodiram em todo o país e representaram sem dúvida o ponto de partida para a consolidação dos movimentos indígenas que foram surgindo ao longo desse processo.

Nesse sentido, as Assembleias Indígenas, organizadas e mediadas pelo CIMI foram, e continuam a ser até hoje, espaços privilegiados para a tomada de consciência e decisão, organizando ações específicas para cada comunidade.

As assembleias indígenas proporcionaram ainda a formação de uma nova identidade coletiva, fundamental para a consolidação do movimento indígena na década de 1970. Athias (2007) reconhece que a questão da identidade indígena e a reafirmação da identidade étnica estão no centro dos temas debatidos nas assembleias indígenas que foram realizadas no país nas últimas décadas.

Ele enfatiza ainda que, a sobrevivência e a resistência dos povos indígenas do Brasil estão diretamente ligadas as estratégias desenvolvidas para lidar com essas relações interétnicas no contexto da sociedade nacional e é, sem dúvida, um dos fatos mais significativos da história das relações interétnicas da humanidade.

Carvalho (1983) ao se referir a importância das assembleias indígenas dentro do processo político do país assevera que, através desses encontros os índios teriam conseguido tornar pública a sua versão do Brasil, onde raramente apareciam como sujeitos históricos, mas apenas como seres em extinção ou em fase de integração rumo à comunidade nacional.

Assim, a formação dessa nova identidade indígena possibilitou aos índios perceberem que são eles quem de fato devem lutar pelos seus direitos, pela manutenção de sua cultura e serem os reivindicadores diretos de melhores condições de vida, pois são eles quem sofrem com as atuações que lhes desqualificam como parte integrante da sociedade nacional, seja por ações desenvolvidas pelos órgãos competentes do estado, que empreendem projetos sem respeitar os limites de suas terras ou por particulares, representados na maioria das vezes pelos grandes fazendeiros locais que ocupam as terras indígenas em grande parte de forma ilegal.

A partir da percepção de que por trás das péssimas condições de vida à que estavam sendo sujeitados impera um estado opressor que lhes priva do direito da posse da terra em que vivem, fator essencial para sua sobrevivência, emerge como necessária a formação de uma identidade indígena e uma consciência política entre os povos indígenas, que buscam agora serem os agentes de sua libertação diante desse estado autoritário.

O CIMI (2001) afirma que, os povos indígenas trilham o seu caminho e se organizam a partir de lutas concretas, buscando estabelecer mecanismos que lhes garantam e o respeito e o cumprimento de seus direitos. Desse modo, as organizações indígenas representam um desses canais que buscam mecanismos para enfrentar os problemas e desafios que lhes são colocados, principalmente em relação à posse da terra em que habitam, direito este que há muito tempo vêm sendo desrespeitado pelo governo que defende e se coloca sempre a favor de uma pequena elite nacional.

Essas mudanças profundas que se processam no seio da Igreja Católica a partir da década de 1970, que através de uma nova fundamentação teórica denominada “*Teologia da Libertação*”, lança um novo olhar sobre os grupos socialmente marginalizados vem mudar completamente a relação da Igreja com a sociedade e, naturalmente essa nova postura da Igreja Católica também refletiu na sociedade local.

Conforme Mongiano (2011) entre os objetivos da Diocese de Roraima há também o compromisso de manter as conquistas relativas à questão da terra, o apoio ao movimento

indígena e a formação dos líderes das comunidades que, desde muito já vem sendo sustentados entre as comunidades indígenas locais. Com isso, percebe-se que a Igreja Católica ainda confirma o seu compromisso em lutar pelos direitos indígenas.

Para Mongiano (2011) a demarcação das terras indígenas gera um espaço de vida que respeita a cultura, os valores morais, uma vida sadia, moralmente honesta, ordenada e dedicada ao trabalho pelos vários povos indígenas que a habitam. Tratando sobre a relação que o indígena tem com sua terra, Vieira (2007) esclarece que os povos indígenas cada vez mais encaram a terra como território, como um espaço necessário e ambiente essencial a vida.

A terra para essas populações indígenas representa muito mais do que um simples local de moradia, de onde retiram os elementos essenciais para sua sobrevivência. Para eles, a terra é um elemento de ligação com o seu passado, com os seus ancestrais bem como a visão de seu futuro.

Seu território abrange locais míticos, sagrados e cemitérios o que faz uma ligação direta com suas origens e conseqüentemente é o espelho de sua identidade com membro de um determinado grupo. Daí percebe-se o real valor da luta em garantir a posse de sua terra, luta esta marcada pela dizimação da vida de muitos índios.

Conforme ainda Mongiano (2011) a missão em Roraima tem tido características únicas tais como a encarnação dos missionários no mundo indígena, em sua cultura, na história, na realidade por eles vivida e em seu meio social, econômico e político o que contribuiu para um envolvimento intenso da Igreja no sentido de efetivar uma organização indígena no Estado.

Assim, em Roraima, a Igreja Católica teve sua maneira de atuação totalmente alterada a partir do momento em que percebe um intenso conflito entre índios e fazendeiros, e passa a atuar em favor dos direitos dos índios, irrompendo com os grandes fazendeiros locais e atuando de forma efetiva para melhorar as péssimas condições de vida a que os indígenas estavam sendo submetidos.

Essa nova forma de evangelização entre as populações indígenas locais proporcionou a aproximação das várias lideranças indígenas do estado, que se identificaram pelos problemas semelhantes que vinham enfrentando em suas comunidades, o que contribuiu para a consolidação do Conselho Indígena de Roraima (CIR), símbolo de união e luta dos povos indígenas locais.

Desde sua formalização em 1987, o CIR tem lutado incessantemente para garantir que os direitos dos vários povos indígenas de Roraima sejam garantidos e respeitados, denunciando os descasos do governo principalmente em relação à demarcação de suas terras e cobrando um posicionamento eficaz que amenize as péssimas condições de vida das populações indígenas locais. Participando ativamente de fóruns, congressos e vários outros eventos nacionais e internacionais, o CIR tem sido a voz das populações indígenas locais, no sentido de reivindicar seus direitos.

Exemplo disto foi a XLIII Assembleia dos Povos Indígenas de Roraima, realizada no período de 11 à 14 de março de 2014, no Lago Caracaranã na Terra Indígena Raposa Serra do Sol e que teve como ação concreta a redação de uma carta final destinada as autoridades públicas competentes com considerações e reivindicações diretas referentes a questão fundiária, saúde e educação indígena entre outros temas, chamando a atenção do Estado brasileiro para as graves ameaças que violam os direitos constitucionais indígenas.

Vale ressaltar que, embora o foco deste trabalho tenha sido a atuação de parte da Igreja Católica na luta em defesa dos direitos dos povos indígenas no país e em especial em Roraima, a instituição não foi a única promotora de todas as formas de resistência que os índios desenvolveram para lidar e resolver os problemas das suas comunidades.

Naturalmente, bem antes da atuação da Igreja Católica em favor da causa indígena no Brasil e em especial no estado de Roraima, os indígenas reagiam a sua maneira as atrocidades a que estavam sendo submetidos. Os índios são, e sempre serão, os principais protagonistas de sua história. Uma história de lutas, mas que nos últimos anos tem uma parcela de vitórias significativas para esses povos, como a homologação pelo STF da Terra Indígena Raposa Serra do Sol em área contínua.

REFERÊNCIAS:**DOCUMENTOS:**

II ASSEMBLÉIA DE CHEFES INDÍGENAS, MISSÃO CURURU/ PA. Disponível em: <<http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=hemerioindio&pagfis=3072&pesq=&esrc=s>> Acessado em 23/ 05/ 2015 às 14:57.

VIII ASSEMBLÉIA DE CHEFES INDÍGENAS, MISSÃO SURUMU/ RR. 12/11/1979. Acervo particular: Prof. Dr. Jaci Guilherme Vieira.

II CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO: Conclusões de Medellín. 6ª Ed. Edições Paulistanas, 1968.

1º RELATÓRIO DO COMITÊ ESTADUAL DA VERDADE. O Genocídio do Povo Waimiri-Atroari. Comitê da Verdade, Memória e Justiça do Amazonas. Manaus, 2012.

A LUTA CONTINUA ATÉ O ÚLTIMO ÍNDIO. Conselho Indígena de Roraima, 09/04/2008.

ATA DA REUNIÃO DOS TUXAUAS. Relatório da Reunião. Conselho Indígena do Território Federal de Roraima, 04/06/1987. Acervo particular: Prof. Dr. Jaci Guilherme Vieira.

BRASIL NUNCA MAIS – BNM. Tomo I: Regime Militar. Arquidiocese de São Paulo, 1985.

DECLARAÇÃO DE BARBADOS I: PELA LIBERTAÇÃO DO INDÍGENA. Barbados, 30/01/1971.

DOCUMENTO SOBRE A REALIDADE INDÍGENA DE RORAIMA. Diocese de Roraima, 21/07/1978. Acervo particular: Prof. Dr. Jaci Guilherme Vieira.

O ÍNDIO, AQUELE QUE DEVE VIVER. Diocese de Roraima, 28/03/1982. Acervo particular: Prof. Dr. Jaci Guilherme Vieira.

OFÍCIO AO GOVERNO DE RORAIMA – RELATÓRIO DOS ACONTECIMENTOS. Arquivo Indigenista, Diocese de Roraima, 23/02/1979.

OFÍCIO Nº 74/ 79 – RELATÓRIO DOS ACONTECIMENTOS. Arquivo Indigenista, Diocese de Roraima, 10/04/1979.

PEC 38/ 1999. Altera os Artigos 52, 225 e 231 da Constituição Federal. (Competência privativa do Senado Federal para aprovar processo sobre demarcação de terras indígenas). Disponível em: <<http://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/40375>> Acessado em: 28/03/2016 às 9:43.

PEC 215/ 2000. Proposta de Emenda à Constituição nº 215/ 2000. Disponível em: <http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=889041> Acessado em: 28/03/2016 às 11:49.

PODEM OS MISSIONÁRIOS EVANGELIZAR OS ÍNDIOS? Diocese de Roraima, 09/03/1979. Acervo particular: Prof. Dr. Jaci Guilherme Vieira.

RELATÓRIO DA SITUAÇÃO DOS ÍNDIOS DE RORAIMA. Conselho Indígena do Território Federal de Roraima, 11/07/1987. Acervo particular: Prof. Dr. Jaci Guilherme Vieira.

RELATÓRIO FIGUEIREDO. Comissão para apurar irregularidades no Serviço de Proteção aos Índios – SPI, 03/11/1967. Portaria nº 239/ 67. Disponível em: <<http://midia.pgr.mpf.mp.br/6ccr/relatorio-figueiredo/relatorio-figueiredo.pdf>> Acessado em: 24/03/2016.

TERRA SIM – VIOLÊNCIA NÃO. Diocese de Roraima, 04/04/1983.

VIOLÊNCIA CONTRA OS MISSIONÁRIOS DE RORAIMA – RELATÓRIO DOS ACONTECIMENTOS. Arquivo Indigenista, Diocese de Roraima, 12/02/1981.

Y JUCA PIRAMA O ÍNDIO – AQUELE QUE DEVE MORRER. Documento de Urgência de Bispos e Missionários, Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), 12/1975.

ARTIGOS/ DISSERTAÇÕES/ LIVROS:

ALVES, Márcio Moreira. **A Igreja e a política no Brasil.** São Paulo: Brasiliense, 1979.

ALVES, Maria Helena Moreira. **Estado e Oposição no Brasil (1964-1984).** 5ª Ed. Petrópolis: Vozes, 1989.

ARAÚJO, Melvina Afra Mendes. **A Igreja Católica e a diversidade cultural.** Relatório de pesquisa Fapesp, 2001.

_____. **Índios, missionários, fazendeiros e políticos em Roraima:** quando o missionário é termo chave num contexto político. Relatório de pesquisa Fapesp, 2001.

_____; SILVA, Amaris Luis. “Fé na Cultura”: Índios, Missionários e Códigos de Mediação. **Horizontes Antropológicos.** Porto Alegre, ano 13, n. 27, p. 165-182, jan./jun. 2007.

ATHIAS, Renato. **A noção de identidade étnica na antropologia brasileira:** de Roquette Pinto à Roberto Cardoso de Oliveira. Recife: UFPE, 2007.

BACELLAR, Carlos. Fontes Documentais: Uso e mau uso dos arquivos. In. PINSKY, Carla Bassanezi (org.). **Fontes Históricas.** 2ª Ed. São Paulo: Contexto, 2008.

BAINES, Stephen G. O Território dos Waimiri-Atroari e o Indigenismo Empresarial. **Série Antropológica,** nº 138. Brasília: PPGS DAN, 1993.

BARAZAL, Neuza Romero. **Yanomami: Um Povo que Luta pelos Direitos Humanos**. São Paulo: EDUSP, 2001.

BARBOSA, Reinaldo Imbrozio. Ocupação humana em Roraima I: Do histórico colonial ao início do assentamento dirigido. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, nº 09 (1). Belém, 1993.

_____. Ocupação humana em Roraima II: Uma revisão do equívoco da recente política de desenvolvimento e o crescimento desordenado. 1993. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, nº 09 (2). Belém, 1993.

BARROS, José D'Assunção. **O campo da história: especialidades e abordagens**. 6ª Ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: UNESP, 1998, p. 187-227.

BECKER, Bertha K. Revisão das políticas de ocupação da Amazônia: é possível identificar modelos para projetar cenários? **Parcerias Estratégicas**, nº 12, set/ 2001, (p. 135 – 159).

BEOZZO, José Oscar (org.). **História Geral da Igreja na América Latina**. Tomo II, Petrópolis: Vozes, 1985.

BOFF, Leonardo. **Igreja, Carisma e Poder**. 3ª Ed. Petrópolis: Vozes, 1982.

BORGES, Paulo H. Porto. **História, Fotografia e Indigenismo**. 2003. 194p. Tese de Doutorado em Educação, Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP, Campinas, 2003.

BRIGHENTI, Clóvis Antônio. Impactos ambientais sobre comunidades indígenas: necessidade de revisão metodológica e construção de novos referenciais de análise. In: FEITOSA, Saulo Ferreira; BRIGHENTI, Clóvis Antônio (Org.) **Empreendimentos que Impactam Terras Indígenas**. Brasília: Conselho Indigenista Missionário – CIMI, 2014.

BRIGNOLI, Héctor Pérez; CARDOSO, Ciro Flamarion. **Os métodos da História**. 6ª Ed. Rio de Janeiro: Graal: 2002.

BURGARDT, Victor Hugo Veppo. **Embates políticos na fronteira setentrional do Brasil – A difícil digestão da Raposa Serra do Sol**. Jundiá: Paco Editorial, 2011.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Identidade étnica e a moral do reconhecimento. In _____ . **Caminhos da identidade: Ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo**. São Paulo: UNESP, 2006, p. 19-57.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível. In: _____. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: CosacNaify, 2009, p. 235-244.

_____. Três peças de circunstância sobre os direitos dos índios. In: _____. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: CosacNaify, 2009, p. 245-258.

CARVALHO, Edgard de Assis. Identidade étnico-cultural e movimentos sociais indígenas. **Perspectivas**, nº 6, São Paulo, 1983, p. 1-9.

CARVALHO, José Murilo de. **A formação das almas: o imaginário da República no Brasil**. 21ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

CASTRO, Hebe. História Social. In. CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (org). **Domínios da História: Ensaio de teoria e metodologia**. 6ª Ed. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

CATÃO, Francisco A. C. **O que é teologia da libertação**. 2ª Ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.

CAVACA, Frei Osmar. Leigos e teologia: a formação da consciência social da doutrina cristã. **Revista de Cultura Teológica**. V. 20, nº 79 - JUL/ SET 2012, (p. 9 – 36)

CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO – CEDI. Povos Indígenas no Brasil 1987/ 88/ 89/ 90. São Paulo: CEDI, 1991 – **Série Aconteceu Especial 18**. A estratégia do genocídio Yanomami – Memélia Moreira.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL – CNBB: MEMÓRIAS E COMPROMISSO: **Conclusões do Encontro de Santarém 2012**. Brasília: Edições CNBB, 2012.

_____. Setor Pastoral Social. **Cartilhas de Pastoral Social**, nº 1. O que é Pastoral Social. São Paulo: Loyola Brasil, 2001.

_____. Disponível em: <<http://www.cnbb.org.br>> Acessado em 22/01/2016 às 00:56.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO – CIMI. **Outros 500: Construindo uma nova história**. São Paulo: Salesiana, 2001.

COSTA, Emília Viotti da. **Da Monarquia a República: momentos decisivos**. 4ª Ed. Paulo: Brasiliense: 1987.

CUCHE, Denys. **A invenção do conceito científico de cultura**. A Noção de Cultura das Ciências Sociais. Tradução Viviane Ribeiro. Bauru: Edusc, 2002.

DELGADO, Lucilia de Almeida Neves; PASSOS, Mauro. Catolicismo: direitos sociais e direitos humanos (1960 – 1970). In. DELGADO, Lucilia de Almeida Neves; FERREIRA Jorge (org.). **O Brasil Republicano: o tempo da ditadura – regime militar e movimentos sociais em fins do século XX**. 3ª Ed. V. 4. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

DODDE, Paula Arais Moreira. **Impactos de empreendimentos lineares em terras indígenas na Amazônia Legal: o caso da BR-230/ PA e das terras indígenas Mãe Maria, Nova Jacundá e Sororó**. 2012. 184p. Dissertação de Mestrado, Rio de Janeiro, 2012.

DUSSEL, Henrique. II – De Sucre à Crise Relativa do Neofacismo (1973 – 1977). In. DUSSEL, Henrique. **De Medellín a Puebla**. Uma década de sangue e esperança. São Paulo: Loyola, 1982.

EUSEBI, Luigi. “**A Barriga Morreu!**” O genocídio dos Yanomami. São Paulo: Loyola, 1991.

FONTES, Micheli Lima de. Indigenismo, Soberania e Geopolítica na Região da Reserva Indígena Raposa serra do Sol. **Caderno de Relações Internacionais**, Faculdade Damas, 2011, p. 92-152.

FREIRE, Carlos Augusto da Rocha; OLIVEIRA, João Pacheco de. **A presença indígena na formação do Brasil**. Brasília: LACED/ Museu Nacional, 2006.

HECK, Dionísio Egon; SILVA, Renato Santana da; FEITOSA, Saulo Ferreira (org). **Povos indígenas: aqueles que devem viver** – Manifesto contra os decretos de extermínio. Brasília: CIMI – Conselho Indigenista Missionário, 2012.

FREITAS, Aimberê. **Geografia e História de Roraima**. Boa Vista: DLM, 2001.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTADÍSTICA – IBGE. **Censo 2010**. Disponível em <<http://indigenas.ibge.gov.br/graficos-e-tabelas-2>>, acessado em 16/01/2016.

LANZA, Fábio. Igreja católica e ditadura militar (1964-1985) no Brasil: a memória dos bispos paulistanos sobre o golpe militar. **II Simpósio Internacional sobre Religiões, Religiosidade e Cultura**. UFGD: de Dourados – MS: abril, 2006 e no VII SEPECH – Seminário de Pesquisa em Ciências Humanas – UEL, Londrina PR: setembro, 2008.

LOWY, Michael. **A Guerra dos deuses** – religião e política na América Latina. Petrópolis: Vozes, 2000.

MACENA, João Marcelo Oliveira. Os índios e o Brasil: políticas indigenistas. In. COELHO, Elizabeth Maria Beserra (org). **Estado Multicultural e Políticas Indigenistas**. São Luís: EDUFMA/ CNPq, 2008.

MATOS, Maria Helena Ortolan. **O Processo de criação e consolidação do movimento pan-indígena no Brasil: 1970 – 1980**. 1987. 355p. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília – UNB, 1987.

MELLUCCI, Alberto. Um Objetivo para os Movimentos Sociais. **Revista Lua Nova** nº 17. São Paulo, 1989, p. 49 – 66.

MONGIANO, Aldo. **Roraima entre profecia e martírio**: Testemunho de uma igreja entre os índios nas lembranças de Dom Aldo Mongiano, missionário da Consolata. Bispo de Roraima desde 1975 até 1996 / tradução de padre Bruno Schizzerotto. Boa Vista: Diocese de Roraima, 2011.

MONTAGNA, Wilson. A doutrina da Segurança Nacional. Projeto História. **Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, PUC – SP, 1986, (p. 29-40).

MONTERO, Paula. Globalização, identidade e diferença. **Novos Estudos**, nº 49, 1997, p. 47-64.

OLIVEIRA JÚNIOR; Geraldo Barboza de. **Os Macuxi: Desenvolvimento e Políticas Públicas em Roraima**. 1998. 149p. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, Santa Catarina, 1998.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. **Relatório da OIT no Brasil**. Trabalho decente para uma vida digna, Brasília, 2011. Disponível em: <<http://www.justica.sp.gov.br/StaticFiles/SJDC/ArquivosComuns/ProgramasProjetos/NETP/Relat%C3%B3rio.%20OIT%20no%20Brasil.pdf>> Acessado em: 28/03/2016 às 19:43.

PINHEIRO, Eduardo da Silva, RODRIGUES, Eduardo Pascoal. O desflorestamento ao longo da rodovia BR 174 (Manaus/ AM – Boa Vista/ RR). **Revista Soc. & Nat.** Uberlândia, ano 23, n. 3, (p. 513-528), set/ dez 2011.

RAMOS, Adriana. Os índios e novo Congresso Nacional. In: LIMA, Antonio Carlos de Souza, BARROSO-HOFFMANN, Maria (Org). **Além da tutela: bases para uma nova política indigenista III**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/ LACED, 2002, (p. 35-47)

RAMOS, Alcida Rita. Convivência interétnica no Brasil. Os índios e a nação brasileira. **Série Antropológica**, nº 221. Brasília: PPGS DAN, 1997.

_____. Uma crítica da desrazão indigenista. **Série Antropológica**, nº 243. Brasília: PPGS DAN, 1998b.

_____. Projetos indigenistas no Brasil independente. **Série Antropológica**, nº 267. Brasília: PPGS DAN, 1999.

REPETTO, Maxim. **Movimentos indígenas e conflitos territoriais no estado de Roraima**. Boa Vista: UFRR, 2008.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização: A integração das populações indígenas no Brasil moderno**. 6ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RICCI, Rudá. Instrução sobre alguns aspectos da “Teologia da libertação”. **Revista Espaço Amazônico**, nº 58, ano V, março/ 2006.

SANTOS, Nélvio Paulo Dutra. **Políticas Públicas, Economia e Poder: O Estado de Roraima entre 1970 e 2000**. 2004. 271p. Tese de Doutorado em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido, Universidade Federal do Pará – UFPA, Belém, 2004.

SILVA, Cláudia Neves. Igreja católica, assistência social e caridade: aproximações e divergências. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 8, nº 15, jan/jun 2006, p. 326-351.

SOUZA, César Martins. Ditadura, grandes projetos e colonização no cotidiano da Transamazônica. **Revista Contemporânea – Dossiê: 1964-2014: 50 anos depois, a cultura autoritária em questão**, ano 4, vol.1, nº 5, 2014, (p. 1-19)

SOUZA, Rosana Silva de. **Instalação do Instituto Missionário da Consolata – IMC em Roraima de 1948 à 1996**. 2010. 113p. Dissertação de Especialização em História Regional, Universidade Federal de Roraima – UFRR, Boa Vista, 2010.

STEPAN, Alfred C. **Os militares: da abertura à nova república**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

SUDENE. *As Secas do Nordeste*. Recife: Sudene, 1979.

_____. *Aspectos do Quadro Social do Nordeste*. Recife: Sudene, 1985.

TEIXEIRA, Maria do Carmo Sena. **Igreja Católica e a Ação Indigenista na Amazônia Contemporânea: O CIMI (1972 – 2000)**. 2008. 135p. Dissertação de Mestrado em História, Universidade Federal do Amazonas, Instituto de Ciências Humanas e Letras, Manaus, 2008.

THOMPSON, E. P. 1998. **Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

TOURAINÉ, Alain. **Movimentos sociais**. 28ª Ed. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE RORAIMA – UFRR. Normas para Apresentação dos Trabalhos Técnico-Científicos da UFRR. Boa Vista: Biblioteca Central, 2011, 77p.

VASCONCELOS, André dos Santos. Diocese de Roraima: A participação da Igreja no processo de organização dos povos indígenas do estado. **Revista Textos & Debates**, nº 2. Boa Vista: UFRR, 1996.

VIEIRA, Jaci Guilherme. **Missionários, Fazendeiros e Índios em Roraima: a disputa pela terra – 1777 a 1980**. Boa Vista: UFRR, 2007.

PERIÓDICOS:

Jornal A Crítica Amazonense, 24/06/1977. Acervo particular: Prof. Dr. Jaci Guilherme Vieira.

Jornal A Crítica Amazonense, 24/06/1977. Acervo particular: Prof. Dr. Jaci Guilherme Vieira.

Jornal A Crítica Amazonense, 14/09/1977. Acervo particular: Prof. Dr. Jaci Guilherme Vieira.

Jornal A Crítica Amazonense, 30/09/1977. Acervo particular: Prof. Dr. Jaci Guilherme Vieira.

Jornal A Crítica Amazonense, 11/11/1977. Acervo particular: Prof. Dr. Jaci Guilherme Vieira.

Jornal A Crítica Amazonense, 30/11/1977. Acervo particular: Prof. Dr. Jaci Guilherme Vieira.

Jornal Folha de Boa Vista, 27/12/1999. Acervo particular: Prof. Dr. Jaci Guilherme Vieira.

Jornal Folha de Boa Vista, 08/02/2009. Acervo particular.

Jornal Folha de São Paulo, 11/04/2008. Acervo particular.

Jornal Folha de São Paulo, 30/05/2015. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/mundo/2015/05/1634840-sob-papa-francisco-vaticano-reata-com-teologia-da-libertacao.shtml> Acessado em 27/10/2015 às 19:32.