



UFRR

UNIVERSIDADE FEDERAL DE RORAIMA

PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO SOCIEDADE E FRONTEIRAS

WHITNEY FRANÇA DE OLIVEIRA

**“ASSIM NA TERRA COMO NO CÉU”: o conflito entre o Estado e a Igreja Católica  
em Roraima (1968-1988)**

Boa Vista - RR

2018.2

WHITNEY FRANÇA DE OLIVEIRA

**“ASSIM NA TERRA COMO NO CÉU”: o conflito entre o Estado e a Igreja  
Católica em Roraima (1968-1988)**

Dissertação apresentada como pré-requisito para a conclusão do Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Fronteiras do Centro de Ciências Humanas da Universidade Federal de Roraima – UFRR, Área de concentração: Sociedade e Política.

Orientador: Prof. Dr. Alfredo Souza

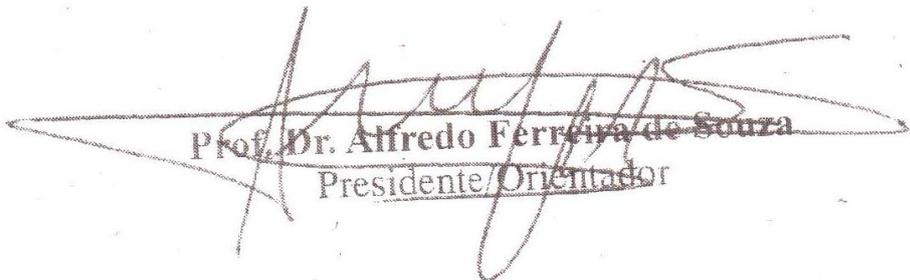
Boa Vista - RR

2018.2

WHITNEY FRANÇA DE OLIVEIRA

**“ASSIM NA TERRA COMO NO CÉU”: o conflito entre o Estado e a Igreja  
Católica em Roraima (1968-1988)**

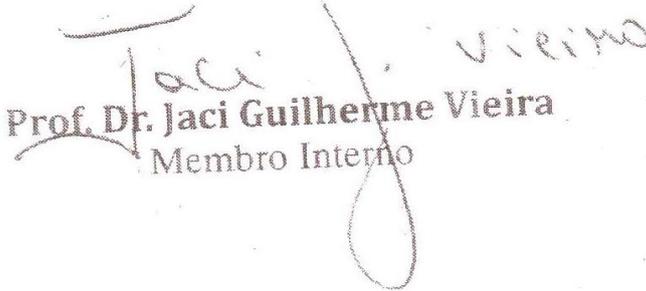
Dissertação apresentada como pré-requisito para a conclusão do Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Fronteiras do Centro de Ciências Humanas da Universidade Federal de Roraima – UFRR, Área de concentração: Sociedade e Política.



Prof. Dr. Alfredo Ferreira de Souza  
Presidente/Orientador



Prof. Dr. Edgard Vinicius Cacho Zanette  
Membro Externo



Prof. Dr. Jaci Guilherme Vieira  
Membro Interno

## **DEDICATÓRIA**

Dedico esse trabalho ao meu amado avô Almiro.

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço primeiramente a Deus que me guiou durante os dois anos da pesquisa.

Agradeço a minha família e amigos que estiveram ao meu lado durante o período de pesquisa e me ajudaram das mais variadas formas. Em especial, agradeço ao Cacto da Savana pelo apoio diário durante as leituras, pesquisas e pequenos surtos.

Ao professor Dr. Alfredo Souza por ter aceitado me orientar durante o mestrado. Ao professor Dr. Jaci Vieira que me forneceu várias documentações necessárias para a realização da presente pesquisa e quem desde a graduação me ajudou na formulação da temática e me ajudou no decorrer dos anos. A professora Dra. Maria Luiza, iluminadora desde a graduação e a quem tenho eterna gratidão, por sempre me ajudar nos momentos de dificuldade. A professora Dr. Shirlei Santos, que me ajudou nas correções do projeto de qualificação e ouviu todas as minhas lamentações de mestranda.

Agradeço aos professores, servidores e colegas do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Fronteiras que somaram durante o caminho do mestrado e deixaram lembranças cada um à sua maneira.

Agradeço a Coordenação de Aperfeiçoamento de Nível Superior – CAPES/MEC, pela bolsa de estudos durante parte desta pesquisa.

Enfim, agradeço a todos que direta ou indiretamente estiveram comigo e me ajudaram durante essa etapa. Agradeço a todos vocês de coração.

## RESUMO

Entre os anos de 1962 e 1965 a Igreja Católica realizava o Concílio Vaticano II, uma das grandes reformas do Catolicismo. Na América Latina é gestada a Teologia da Libertação, que permeou a ação dos missionários da ala progressista da Igreja. Com ênfase nos direitos humanos e na justiça social, os progressistas passam a fazer opção preferencial pelos mais pobres e oprimidos. No Território Federal de Roraima, a Ordem da Consolata optou pelas causas indígenas e abandonou a catequese da desobriga. A nova atuação da Igreja gerou conflitos com o Estado Militar. A Ditadura Militar iniciada no Brasil em 1964, baseada na Doutrina de Segurança Nacional, impôs ao país uma política repressiva. Para atender ao objetivo de desenvolvimento nacional, os governos militares colocaram em prática a política de integração da Amazônia ao restante do país, centrada na segurança nacional. Contudo, a ideologia militar não levou em consideração o modo de vida das populações indígenas, provocando a morte de diversos índios. A pesquisa investiga a postura do governo frente ao ativismo dos consolatinos entre 1968 e 1988.

**Palavras-chaves:** Igreja Católica. Ditadura Militar. Amazônia. Roraima. Conflito.

## **ABSTRACT**

Between 1962 and 1965 the Catholic Church held the Second Vatican Council, one of the great reforms of Catholicism. In Latin America the Theology of Liberation arise, which permeated the missionary activity of the Church's progressive wing. With emphasis on Human Rights and Social Justice, left-wingers are making a preferential option for the poorest and the most oppressed. In the Federal Territory of Roraima, the Consolata Catholic Order opted for Indian's causes and abandoned the catechesis of the relief. The new activity of the Church has generated conflicts with the Military State. The Military Government started in 1964, based on the National Security Doctrine, imposed a repressive policy in Brazil. In order to meet the national development goal, the militarys put into practice the Amazonian Integration policy to the rest of the country, centered on National Security. However, the military ideology did not take into account the way of life of the Indians, causing the death of several people. The research investigates the attitude of the government against the activism of the consolatinos between 1968 and 1988.

Key-words: Catholic Church. Military Government. Amazon. Roraima. Conflict

## LISTA DE SIGLAS

ACB	Ação Católica Brasileira
AI-5	Ato Institucional nº 5
ARENA	Aliança Renovadora Nacional
BASA	Banco da Amazônia S. A.
CEB	Comunidades Eclesiais de Bases
CELAM	Conferência do Episcopado Latino Americano
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
COMPEC	Cooperativa dos Pecuaristas de Boa Vista
CPT	Comissão Pastoral da Terra
CSN	Conselho de Segurança Nacional
DSN	Doutrina de Segurança Nacional
ESG	Escola Superior de Guerra
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
MDB	Movimento Democrático Brasileiro
PCN	Projeto Calha Norte
PGC	Projeto Grande Carajás
PIN	Plano de Integração Nacional
PND	Plano Nacional de Desenvolvimento
POLOAMAZÔNIA	Programa de Pólos Agropecuários da Amazônia
PROTERRA	Programa de Redistribuição de Terras

PSD	Partido Social Democrático
ONU	Organização das Nações Unidas
SNI	Serviço Nacional de Informações
SPVEA	Superintendência de Valorização Econômica da Amazônia
SUDAM	Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia
SUDENE	Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste
SUFRAMA	Superintendência da Zona Franca de Manaus
UDN	União Democrática Nacional

## SUMÁRIO

1	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	10
2	<b>CAPÍTULO I: A IGREJA CATÓLICA NO BRASIL</b> .....	19
2.1	Algumas palavras sobre a história da Igreja no Brasil.....	19
2.2	Nova proposta: reforma da Igreja Católica entre 1962 e 1965.....	24
2.3	A Teologia da Libertação como uma realidade da América Latina.....	27
2.4	Diferentes concepções dentro da mesma instituição: conservadorismo e “progressismo” cristão.....	30
2.5	O ativismo religioso no Território Federal de Roraima.....	35
3	<b>CAPÍTULO II: O ESTADO MILITAR E O PROCESSO DE ABERTURA POLÍTICA</b> .....	41
3.1	O período militar no Brasil e a Doutrina de Segurança Nacional.....	41
3.2	Projetos militares para a Amazônia.....	46
3.3	Ditadura Militar no Território Federal de Roraima.....	54
3.4	Crise da ditadura militar e o processo de abertura política no Brasil.....	58
4	<b>CAPÍTULO III: CONFLITOS ENTRE IGREJA E ESTADO NO TERRITÓRIO FEDERAL DE RORAIMA (1968-1988)</b> .....	65
4.1	Divergências entre a Ditadura Militar e a Igreja Católica .....	65
4.2	Postura do governo frente à atuação dos missionários da Ordem da Consolata em Roraima entre 1968 e 1988.....	66
5	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	96
6	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	99
6.1	Fontes documentais.....	99
6.2	Referências consultadas.....	100

## 1. INTRODUÇÃO

O tema de pesquisa é o conflito entre Igreja Católica e o Regime Militar, no Território Federal de Roraima, entre os anos 1968 e 1988, procurando compreender o comportamento do governo frente às ações desenvolvidas pelos missionários a partir da reformulação do catolicismo no Concílio Vaticano II.

O interesse pelo tema surgiu durante minha graduação no curso de História, a partir de apresentação de seminário sobre Igreja Católica e Ditadura Militar no Brasil, na disciplina de História do Brasil. Com leituras de diversas obras e diálogos com pesquisadores da área, percebe-se que houve um enfraquecimento na relação Estado-Igreja. Essa temática deu origem ao projeto de pesquisa e ao trabalho de conclusão do curso de História, em que algumas questões foram tratadas, contudo, há uma vasta documentação disponível para análise e questionamentos que um trabalho monográfico não dá conta de elucidar.

O trabalho será organizado em três capítulos. O primeiro tratará sobre a Igreja Católica no Brasil e alguns de seus aspectos históricos no país. Trará também a discussão sobre a nova proposta da Igreja, a partir de sua reforma entre 1962 e 1965, conhecida como Concílio Vaticano II, mostrando como essa mudança influenciou os missionários, principalmente da ala progressista da Igreja Católica, que imbuídos pela Teologia da Libertação passaram a pregar o Evangelho de maneira diferenciada, com ênfase nos direitos humanos e na justiça social. No capítulo também será abordado a Teologia da Libertação como uma realidade da América Latina e as diferentes concepções dentro da mesma instituição: conservadorismo e “progressismo” cristão e por fim destacará a atuação da Ordem da Consolata no Território Federal de Roraima e a opção pela causa indígena dos missionários consolatinos, ou seja, como o ativismo religioso foi desenvolvido no Território.

O segundo tratará sobre a Ditadura Militar no Brasil e seu cerne ideológico, a Doutrina de Segurança Nacional. Traz também a discussão de algumas questões sobre a região amazônica e sobre o Território Federal de Roraima, procurando compreender o projeto do Estado para a mencionada região, cujos principais objetivos eram a integração nacional e a ocupação dos “espaços vazios”, visando o desenvolvimento brasileiro. E por fim, discutirá sobre a crise da Ditadura Militar e processo de abertura política.

O terceiro e último capítulo trará alguns dos conflitos entre o Estado e a ala progressista da Igreja Católica no Território Federal de Roraima entre os anos de 1968 e 1988. O terceiro capítulo procurará compreender de que maneira o governo reagiu ao trabalhado

realizado pelos missionários com ênfase na justiça social e proteção dos direitos indígenas, visto que a Igreja Católica por ser uma instituição tão influente, que exerce um poder ideológico muito intenso sobre os fiéis, passou, com sua ala progressista, de defensora do regime a opositora deste.

A definição da metodologia que auxiliará na execução da pesquisa, segundo Suely Ferreira Deslanches é uma parte complexa e requer muita atenção e cuidado do pesquisador, pois “mais que uma descrição formal dos métodos e técnicas a serem utilizados, indica as opções e a leitura operacional que o pesquisador fez do quadro teórico” (1999, p. 42-43).

Há um corpo documental para análise - dos quais possuo cópias - como: cartas de Tuxauas de várias malocas ao Bispo D. Aldo Mongiano que denunciavam a situação a qual viviam os índios; O Projeto Calha Norte, que requer uma atenção especial por constituir-se, entre outras características, numa investigação promovida pelo Estado à atuação da Igreja<sup>1</sup>; Documentos do Sistema Nacional de Informação – SNI, que eram sigilosos quando foram produzidos; Documentos da Igreja Católica publicados pela Prelazia, e posterior Diocese de Roraima, durante o período de análise da presente pesquisa, como notas de repúdio, cartas pastorais e diretrizes de atuação da Ordem da Consolata no Território<sup>2</sup>.

Haverá pesquisa também no Jornal a Crítica de Manaus, do qual disponho de cópias dos anos de 1968 a 1988, sobre a temática proposta pela presente pesquisa e nos Jornais de grande circulação nacional dos anos 1970 e 1980, como O Globo e a Folha de São Paulo, disponíveis para consultas na *Internet*, no acervo digital do CIMI.

Quanto a abordagem, esta pesquisa será qualitativa, que pode ser definida como pesquisas que “não aspiram a medir na construção dos dados” (ARÓSTEGUI, 2006, p. 515), o que corrobora Arilda Schmidt Godoy que diz:

[...] a pesquisa qualitativa não procura enumerar e/ou medir os eventos estudados, nem emprega instrumental estatístico na análise dos dados. Parte de questões ou focos de interesses amplos, que vão se definindo à medida que o estudo se desenvolve (1995, p. 58).

ou seja, procurando compreender um problema específico em profundidade, que na presente pesquisa trata da postura do governo frente a atuação da Igreja Católica no Território Federal de Roraima.

---

<sup>1</sup> É importante explicar que o Projeto Calha é instituído para assegurar a ocupação da Amazônia, resguardar a segurança e soberania nacional, buscando soluções aos conflitos em sua área de abrangência, ou seja, objetivos difundidos com a Ditadura Militar. O projeto é importante para a presente pesquisa por fornecer alguns documentos para análise do conflito entre o Estado e a Igreja Católica.

<sup>2</sup> Os documentos descritos foram cedidos pelo professor Dr. Jaci Guilherme Vieira, de seu acervo particular.

A pesquisa qualitativa “tem o ambiente natural como fonte direta de dados e o pesquisador como instrumento fundamental” (GODOY, 1995, p. 62). Assim sendo, a coleta de dados será realizada por meio de pesquisa documental, nos documentos mencionados acima. Segundo Julio Aróstegui (2006) as técnicas de análise documental, como o próprio nome já nos diz, é aplicável ao estudo dos documentos, podendo ser de arquivos, imprensa, publicações oficiais, textos bibliográficos, cartas, entre outros.

É importante frisar que haverá uma preocupação com os documentos levando em consideração o que nos alerta, entre vários autores, Ciro Flamarion Cardoso e Ronaldo Vainfas (1997), que o pesquisador não deve se deixar cair na “tentação” positivista de que o documento fala por si mesmo, sendo a tarefa do historiador apenas criticar para comprovar sua autenticidade, visto que esses se encarregariam de transmitir o conhecimento histórico por si só.

A presente pesquisa propõe-se a problematizar os documentos a fim de atender aos objetivos propostos, pois sabemos que o documento ao ser escrito contém os interesses de determinado segmento bem como a subjetividade de quem o escreve, e ainda mais importante é destacar que o documento não é a verdade, havendo a necessidade de confrontação com outros documentos e referências.

Conforme nos atesta Carlos Bacellar ao afirmar que

documento algum é neutro, e sempre carrega consigo a opinião da pessoa e/ou do órgão que o escreveu. Uma carta pastoral de um bispo, por exemplo, é a opinião do próprio autor, mas profundamente inserido em um panorama ideológico da Igreja daquele momento e daquele local. A interação do bispo com sua comunidade, e com os outros membros do clero, dará um tom muito específico a esta carta, e deve ser considerada (2008, p. 63).

Sendo, portanto, necessário conhecer da melhor forma possível o documento com o qual está se trabalhando, saber em quais condições e contexto foi produzido, quem o redigiu, o seu propósito. De acordo com Carlos Bacellar (2008), esses são questionamentos básicos e primários na pesquisa documental, além de ser primordial também compreender o significado das palavras e das expressões empregadas na fonte documental conforme usadas na época pesquisada.

Alguns aspectos ao lidar com análise de jornal também devem ser considerados, principalmente devido a temática da pesquisa envolver um regime repressivo. Segundo Tania Regina de Luca (2008) não há como deixar de lado a questão da censura, pois a imprensa por vezes foi silenciada. É importante ter clareza sobre o papel desempenhado por jornais em regimes autoritários, seja de difusor da propaganda política favorável ao regime, seja abrigo de formas sutis de contestação e resistência.

Ainda de acordo com autora, “as ambiguidades e hesitações que marcaram os órgãos da grande imprensa, suas ligações cotidianas com diferentes poderes, a venalidade sempre denunciada, o peso dos interesses publicitários e dos poderosos do momento” (LUCA, 2008, p. 130), são aspectos importantes ao analisar o jornal em sua conjuntura. Além disso, é importante ter clareza acerca do público a que se destinava o periódico e analisar todo o material de acordo com a problemática escolhida.

Quanto a fundamentação teórica, para o presente trabalho será importante a utilização de vários conceitos no campo do saber inerentes ao domínio da Política. Entre os conceitos importantes para a compreensão da pesquisa em questão, destaca-se a definição de História política, Poder e Poder Político.

De acordo com Norberto Bobbio (2000) o termo ‘política’ derivado do adjetivo de *polis* (*politikós*), significando tudo aquilo que se refere à cidade, e portanto ao cidadão civil, público e também sociável e social, foi transmitido por influência de Aristóteles, e de sua grande obra intitulada *Política*, que deve ser compreendida como o “ [...] primeiro tratado sobre a natureza, as funções, as divisões do Estado, e sobre as várias formas de governo [...], de reflexão, não importa se com intenções meramente descritivas ou também prescritivas [...] sobre as coisas da cidade” (BOBBIO, 2000, p. 159).

Norberto Bobbio afirma que

na era moderna, o termo perdeu o seu significado original, tendo sido paulatinamente substituído por outras expressões tais como ‘ciência de Estado’, ‘doutrina de Estado’, ‘ciência política’, ‘filosofia política’ etc., para enfim ser habitualmente empregado para indicar a atividade ou o conjunto de atividades que têm de algum modo, como termo de referência, a *polis*, isto é, o Estado (2000, p. 160)

Depois de ter desfrutado de amplo prestígio no século XIX, a História Política entrou em processo de descrédito. A fundação dos *Annales* em 1929 deu um novo impulso para a pesquisa histórica. “Em nome de uma história total, uma geração de historiadores passou a questionar a hegemonia do político e a defender uma nova concepção de história onde o econômico e o social deveriam ocupar lugar fundamental” (FERREIRA, 1992, p. 265).

René Remond explica que a nova história, “desejosa de ir a fundo das coisas, de captar o âmago da realidade [...] considerava as estruturas duráveis mais reais e determinantes que os acidentes de conjuntura” (2003, p.16), e como toda nova escola precisa de um inimigo para lançar suas críticas, a história política serviu a esse papel, pois segundo René Remond (2003), era o exemplo perfeito da história dita factual, que fica na superfície das coisas e que se esquece de vincular os acontecimentos as suas causas profundas, ou seja, frente a essa nova maneira de se pensar a escrita da história a velha história política era o oposto disso, por ser

uma história meramente descritiva e narrativa, sem haver uma problematização, que mostrava-se incapaz de elaborar hipóteses explicativas, se concentrava nos grandes personagens e desprezava as multidões. A história política reunia então uma série de defeitos que uma nova geração de historiadores desejava liquidar: era factual, elitista, subjetiva, individualista, entre outros (FERREIRA, 1992).

De acordo com René Remónd, “Marx e Freud, cada um a sua maneira e por vias diferentes, contribuíram igualmente para acabar com o prestígio da história política” (2003, p. 20), um fazendo da luta de classes o motor da história, o que resulta diretamente do processo econômico, e o outro atribuindo ao prazer, à libido, as pulsões sexuais grande parte dos comportamentos individuais, ou seja, o papel do inconsciente (REMÓND, 2003). A convergência de tais fatores, segundo René Remónd (2003), explica razoavelmente o descrédito pela história política.

O ensino hoje tende a reintroduzir a dimensão política dos fatos coletivos após ter obedecido à convicção de que a política devia ser descartada em benefício da economia e das relações sociais. Os novos contextos políticos favorecem o retorno da história política, direcionando as pesquisas e estudos para análises de processos e decisões e não mais a história dos grandes homens e seus feitos que historiadores positivistas acreditavam ser os grandes e únicos condutores da História tida como oficial. “O retorno político não é, pois, forçosamente o retorno à narração no sentido tradicional do termo, nem superestimação do acontecimento” (REMÓND, 1999, p. 56)

René Remónd afirma que o “retorno” ao político não é uma restauração, mas sim

uma etapa nova no desenvolvimento da reflexão que a história faz sobre si mesma [...] assim como, para explicar o declínio e o desaparecimento progressivos da história política, foi necessário considerar ao mesmo tempo o movimento próprio da pesquisa histórica e o ambiente ideológico, também para compreender as razões da sua volta com plena força é necessário escutar alternadamente os dados gerais que desenham o contexto e as iniciativas que são obras apenas dos historiadores (2003, p. 22).

De fato, conforme nos esclarece René Remónd (2003), sabemos que a história não vive fora do tempo em que é escrita, e como nos atesta José Carlos Reis (1999), os historiadores reescrevem continuamente a história, pois a história é necessariamente escrita e reescrita a partir das posições do presente, lugar da problemática da pesquisa e do sujeito que a constitui.

De acordo com Bobbio, o que nos permite classificar um trabalho historiográfico dentro da História Política é o enfoque em Poder, pois história e poder caminham juntos, sendo “irmãos siameses”, de difícil ou impossível separação (FALCON, 1997), ou seja, “o

conceito de Política, entendida como forma de atividade ou de práxis humana, está estreitamente ligado ao de poder” (BOBBIO, 1998, p. 954). Poder, por sua vez, “é definido por vezes como uma relação entre dois sujeitos, dos quais um impõe ao outro a própria vontade e lhe determina, malgrado seu, o comportamento” (BOBBIO, 1998, p. 954).

Há várias formas de poder de um homem sobre outro, sendo o poder político um deles. O poder político, de acordo com Norberto Bobbio (2000), funda-se sobre a posse dos instrumentos por meio dos quais se exerce a força física, ou seja, armas de todo tipo e grau. “O poder político é em qualquer sociedade de desiguais o poder supremo, isto é, o poder ao qual todos os outros estão de algum modo subordinado” (BOBBIO, 2000, p. 163).

Nesse sentido o poder político é caracterizado pela

[...] exclusividade do uso da força em relação à totalidade dos grupos que atuam num determinado contexto social. Exclusividade esta que é o resultado de um processo de monopolização da posse e uso dos meios com que se pode exercer a coação física. Este processo de monopolização acompanha o processo de incriminação e punição de todos os atos de violência que não sejam executados por pessoas autorizadas pelos detentores e beneficiários de tal monopólio (BOBBIO, 1998, p. 956).

É importante destacar que apesar da possibilidade de recorrer ao uso da força, elemento que o distingue das outras formas de poder, não se resume apenas a tal recurso, e nem seria suficiente para sua existência.

A presente pesquisa irá somar ao entendimento sobre Ditadura Militar e Igreja Católica, considerando-se como objeto de análise o conflito Estado-Igreja, procurando compreender tanto os projetos do regime militar para a região amazônica, como as mudanças no seio da Igreja Católica e de que maneira o Estado reage frente as ações católicas no Território Federal de Roraima. O estudo também contribui para à historiografia do nosso estado, possibilitando assim uma nova discussão a respeito do tema proposto e fornecendo aporte para a formação e fomentação de novas pesquisas e temáticas que enfatizem os sujeitos do tema proposto. Num primeiro momento de retorno a democracia, além de somar minimamente ao entendimento de aspectos da Política, Poder, Teologia da Libertação e Doutrina de Segurança Nacional.

A importância desse tema de pesquisa é uma melhor compreensão da história de Roraima. Para a sociedade, a importância do desenvolvimento da pesquisa está em proporcionar uma melhor compreensão da temática em foco. Ao falarmos sobre Ditadura Militar e Igreja Católica, é comum que as pessoas tenham opiniões e pré-conceitos formados

sobre tais assuntos, e por vezes o senso comum se faz presente. A pesquisa, portanto, fornecerá dados e argumentos que possibilitarão uma maior reflexão sobre o tema.

Por fim, a pesquisa é viável por conta além de bibliografias acerca do tema, pela existência de um corpo documental para análise, como cartas pastorais e o projeto Calha norte, um dossiê de pesquisa promovido pelo Estado frente a atuação da ala progressista da Igreja, centrado principalmente na figura de Dom Aldo Mongiano, considerado o bispo vermelho, o que desperta um olhar mais cuidadoso do Estado para o envolvimento dos católicos da Consolata com os indígenas em Roraima, além das disponibilidades de jornais sobre a temática. O tema de pesquisa é rico em diversas questões e desperta curiosidades sobre um período tão singular de nossa história.

## 2. CAPÍTULO I: A IGREJA CATÓLICA NO BRASIL

Esse capítulo traçará um esboço da história da atuação da Igreja Católica no Brasil, principalmente após a reforma promovida no seio da Igreja entre 1962 e 1965, conhecida como Concílio Vaticano II ou apenas Vaticano II. Abordará também o processo de gestação da Teologia da Libertação na América Latina, bem como os diferentes posicionamentos dentro da Igreja Católica e ainda, o ativismo missionário desenvolvido no Território Federal de Roraima pela Ordem da Consolata.

### 2.1 Algumas palavras sobre a história da Igreja no Brasil

Ao estudarmos a atuação política da Igreja Católica no Brasil, percebemos que esta é uma instituição altamente complexa e heterogênea. É notável a sua contradição, pluralidade e seus diferentes posicionamentos em momentos singulares da política brasileira. Como exemplo, os anos em que o Brasil esteve sob uma ditadura militar demonstraram a particularidade da ação católica. Se a princípio a Igreja apoiou os militares, com o passar dos anos opôs-se as arbitrariedades do regime. Contudo, essa oposição não ocorreu de forma unânime e mesmo os bispos tidos como progressistas discordavam entre si, como veremos no decorrer desta dissertação.

Para compreender a Igreja no decorrer da Ditadura Militar, alguns comentários sobre a história dessa instituição são necessários. As suas preocupações nunca foram restritas ao campo religioso, e dificilmente é possível se compreender sua atuação sem levar em consideração o âmbito político. De acordo com Paulo Gomes “não se pode, porém, negligenciar os motivos propriamente teleológicos que fundamentam a maneira como a instituição se posiciona politicamente, considerando que o seu objetivo no mundo é, acima de tudo, assegurar sua supremacia no campo transcendental” (2014, p. 23).

Para Scott Mainwaring (1989), “a questão não é *se* a Igreja está ou não envolvida na política, mas *como* ela está envolvida” (p. 11). O objetivo principal de qualquer Igreja é propagar sua mensagem religiosa, contudo, a preocupação com a defesa de seus interesses como unidade e posição em relação a outras religiões, influência na sociedade e Estado, situação financeira, entre outras inquietações, levam facilmente à adoção de métodos que por vezes parecem inconsistentes com seus objetivos iniciais. Para o autor, a relação adequada entre a política e a religião é a grande questão dentro da Igreja brasileira e a tendência de proteger interesses organizacionais tem sido e continuará sendo, dessa forma, um elemento chave no envolvimento da Igreja Católica na política.

Nesse sentido, a compreensão entre a Igreja e a política é primordial. De acordo com Luiz Alberto de Souza (2004), no caso brasileiro, havíamos herdado o regime do padroado português que ao fim do Império no Brasil levaram a questão religiosa e a prisão de dois bispos que defendiam os direitos e liberdades da Igreja. A questão religiosa no Império ocorreu, entre outros motivos, pela divergência entre a Igreja e a Maçonaria. Os bispos dom Vital, de Olinda e dom Antônio de Macedo Costa, do Pará, ao saírem em defesa do ultramontanismo<sup>3</sup> e punirem alguns padres envolvidos com a maçonaria e determinarem a interdição de irmandades maçônicas, tiveram problemas com o Estado. Dom Pedro II, que era maçom, ordenou que os bispos suspendessem as resoluções. Ao se recusarem, foram condenados pelo o imperador. Por pressão do Vaticano, os bispos foram anistiados, porém a crise provocada por esses conflitos já era latente, levando a questão religiosa (GOMES, 2014).

Com a República veio à separação entre Igreja e Estado. De acordo com Paulo Gomes (2014), a separação entre Igreja e Estado não foi bem vista pelo episcopado brasileiro, pois isso poderia representar a perda de seu canal privilegiado de relacionamento com o poder temporal. Os bispos queriam autonomia, e não completa exclusão de suas relações com o Estado. Com a separação, a Igreja perdeu bastante de sua proteção, porém adquiriu liberdade, que não tinha até então. Dessa forma, deixando o catolicismo de ser a religião oficial e o Estado sendo laico, estimulou o processo de centralização da Igreja e a renovação e o fortalecimento de sua estrutura institucional.

Com isso, a principal relação não era mais entre Igreja e o Estado e sim entre a Igreja e a sociedade. “Houve, assim, um deslocamento do poder político para as necessidades da sociedade. Isso será decisivo numa reflexão sobre a presença social e política da Igreja brasileira durante o século XX” (SOUZA, 2004, p. 83). Contudo, a Igreja sempre procurou estabelecer uma aliança com a República que se formava.

De acordo com Paulo Gomes (2014), o movimento de reconciliação com o poder temporal foi uma ação política fundamental para reverter o processo de decadência eclesiástica, ação centralizada na figura de dom Sebastião Leme<sup>4</sup>. Em carta pastoral, de 1916, foram publicadas as ações que a Igreja deveria realizar para revigorar sua presença na sociedade brasileira. “Era necessário cristianizar as principais instituições sociais, formar um

---

<sup>3</sup> Doutrina que defende a posição tradicional da Igreja Católica italiana de sustentar a tese da infalibilidade do papa. Política reformadora, que tinha por objetivo reforçar a identidade de Igreja Católica por meio da centralização política e doutrinária na Cúria Romana, teve reflexo direto nas ações da Igreja no mundo todo, incluindo o Brasil. Disponível em: [www.histdbr.fe.unicamp.br/glossario](http://www.histdbr.fe.unicamp.br/glossario) Acesso em 30 de Nov. 2018.

<sup>4</sup> Arcebispo de Olinda e Recife (1916-1921), coadjutor no Rio de Janeiro (1921-1930) e cardeal-arcebispo do Rio de Janeiro (1930-1942).

quadro de intelectuais católicos e adequar as práticas religiosas populares aos princípios ortodoxos” (GOMES, 2014, p. 31-32). Esse movimento ficou conhecido como modelo da Neocristandade<sup>5</sup>, que atingiu o auge no governo de Getúlio Vargas, permanecendo como modelo em prática até meados da década de 1950.

Conforme Scott Mainwaring (1989) a presença da Igreja na política brasileira tem sido marcante. Atrelada ao Estado até 1964, entrou em sérios atritos com o Estado durante o governo militar. “Durante o período de maior repressão (1968-1974), a Igreja, com frequência, era a única instituição com suficiente autonomia política para criticar o regime autoritário e para defender os direitos humanos” (MAINWARING, 1989, p. 9).

Com o cerceamento das liberdades individuais, como vamos ver no decorrer dessa dissertação, o espaço eclesial permaneceu como lugar privilegiado de reflexão, de denúncia, de anúncio e de propostas concretas de ação. Tudo isso pode indicar que “há uma tradição, constituída e amadurecida, de voz ativa e de presença permanente da Igreja no que se refere à coisa pública, isto é, à vida política em seu sentido mais amplo e abrangente” (SOUZA, 2004, p.86).

Dessa forma, é necessário compreendermos a relação entre religião e política, para que possamos perceber de que forma uma atuação que envolve a priori a fé pode repercutir em questões políticas, e até mesmo despertar um olhar mais atento do Estado na sua atuação. Segundo René Remond, há uma “atração cada vez maior que a política e as relações com o poder exercem sobre agrupamentos cuja finalidade primeira não era, contudo, política: associações de todos os tipos, organizações socioprofissionais, sindicatos e igreja, que não podem ignorar a política” (2003, p.24).

De acordo com Aline Coutrot, “as ligações íntimas entre religião e política durante muito tempo foram desprezadas pela história do político, que se interessava sobretudo pelas relações entre as Igrejas e o Estado e pelos períodos de crise” (2003, p. 331). Hoje a autora defende que as forças religiosas são levadas em consideração como fator de explicação política em numerosos domínios.

Ao ligar-se religião e política, surgem indagações como em que maneira o religioso, particularmente o cristianismo, pode interessar a história política e o que há de comum entre a religião que propõe a salvação das almas no além com a política que rege a sorte dos homens na terra (COUTROT, 2003). Aline Coutrot defende que “religião e política não são da mesma

---

<sup>5</sup> Para um melhor entendimento ver obra MAINWARING, Scott. **Igreja Católica e política no Brasil : 1916 – 1985**. São Paulo, Brasiliense, 1985, p. 41-61.

natureza se não adotamos as teses marxistas, e é exatamente por serem distintas que podemos nos interrogar sobre suas relações” (2003, p.334). Para a autora,

o fundamento de todas essas mediações reside no fato de que a crença religiosa se manifesta em Igrejas que são corpos sociais dotados de uma organização que possui mais de um traço em comum com a sociedade política. Como corpos sociais, as Igrejas cristãs difundem um ensinamento que não se limita às ciências do sagrado e aos fins últimos do homem. Toda a vida elas pregaram uma moral individual e coletiva a ser aplicada *hic et nunc*; toda a vida elas proferiram julgamentos em relação à sociedade, advertências, interdições, tornando um dever de consciência para os fiéis se submeter a eles. Definitivamente, nada do que concerne ao homem e à sociedade lhes é estranho, mesmo que de uma época para a outra a insistência em certos preceitos tenha eclipsado outros (COUTROT, 2003, p. 334)

Aline Coutrot (2003) defende que é fácil compreender que as intervenções das autoridades religiosas, exprimindo-se em nome de milhões de fiéis, têm uma influência política e não podem ser ignoradas pelo Estado. Foi o que ocorreu no Território Federal de Roraima, a partir do momento em que o ativismo dos missionários da Igreja Católica junto as populações indígenas passa a receber durante a Ditadura Militar um olhar mais criterioso do Estado, por saber-se da influência que a Igreja exerce sobre os fiéis, como veremos no decorrer deste trabalho.

No caso da Igreja Católica, os valores dos missionários da ala progressista católica encontravam-se impregnados de princípios que os norteavam para a justiça social e à defesa dos direitos humanos, de uma maneira geral na tentativa de solucionar os problemas sociais da América Latina; e, em Roraima, estes se dedicavam aos direitos indígenas, empregando ações políticas em favor de tais populações e incentivando sua organização política.

Aline Coutrot frisa também que, “desde antes do Concílio e mais ainda depois, o episcopado propõe elementos de reflexão mais que impõe soluções, mas estende seu campo de intervenção a todos os grandes problemas da atualidade social e política” (2003, p.343). Na maioria das vezes, segundo a autora, havia conflitos éticos. Contudo, alguns bispos foram mais longe, uns tomando, por exemplo, o partido dos trabalhadores ou no caso de Roraima com Dom Aldo Mongiano<sup>6</sup>, que apoiou a causa indígena e dessa forma provocou um conflito com o Estado baseado na Doutrina de Segurança Nacional.

Um aspecto interessante que Aline Coutrot destaca é que

o religioso informa em grande medida o político, e também o político estrutura o religioso. Colocando questões que não se pode evitar, apresentando alternativas, ele força as Igrejas a formularem expectativas latentes em termos de escolha que excluem toda possibilidade de fugir do problema. A política não para de se impor, de questionar, de provocar as

<sup>6</sup> Bispo de Roraima entre 1975 a 1996.

Igrejas e os cristãos, a título individual e coletivo, obrigando-os a admitir atos que os comprometem perante si mesmos e perante a sociedade (...) A religião continua a manter relações com a política, amplia mesmo seu campo de intervenção e diversifica suas formas de ação (...) (COUTROT, 2003, p.335).

Esse questionamento e provocação que a política impõe à religião se faz presente na mudança de regime no Brasil em 1964, que apesar de receber apoio da Igreja num primeiro momento, após o gradativo endurecimento do regime que tem seu ápice em 1968, constituiu-se num teste para a ala progressista da Igreja, ou seja, mudanças políticas podem acabar por provocar novos modos de presença religiosa na sociedade. É o que corrobora Scott Mainwaring (1989) ao afirmar que com o passar do tempo emergem novas experiências espirituais, e antigas instituições religiosas modificam-se, tornando necessário repensar as ideias anteriores a respeito da relação entre a Igreja e a política.

Aline Coutrot evidencia também que "historiadores e sociólogos estabeleceram correlações bastante estreitas entre prática religiosas e atitudes políticas" (2003, p.336). Como exemplo, por muitas vezes podemos nos espantar com o fato de que um simples praticante, que tem como alimento espiritual uma única missa semanal, seja moldado pelo ensinamento da Igreja a ponto de inspirar-se em suas condutas políticas e sociais (COUTROT, 2003).

A autora também destaca que com o passar do tempo alguns militantes católicos são levados a aderir aos valores da esquerda. No Brasil, numa conjuntura internacional de disputa ideológica muito intensa, o comunismo era visto como ameaça. As ações desenvolvidas pela Igreja despertou desconfianças no Território Federal de Roraima, principalmente com a chegada de Dom Aldo Mongiano ao Território.

A autora afirma ainda que

Através da consideração do religioso, apreende-se as massas, os comportamentos coletivos: episcopado, imprensa, movimentos, sindicatos, grupos de pressão. Apreende-se também elementos importantes da cultura política na longa duração, clericalismo, anticlericalismo; mesmo a laicidade nas suas manifestações concretas se define em relação ao cristianismo. O próprio inconsciente tem seu lugar nos fenômenos de socialização que foram analisados e dos quais se esboçam alguns modelos (COUTROT, 2003 p. 357).

É possível assim, compreendermos a partir de relações da religião e da política todo um contexto, no caso do presente trabalho procuramos compreender o conflito entre a Igreja Católica, representada pela Ordem da Consolata e o Estado militarizado, que através de diferentes concepções da realidade, da justiça e do desenvolvimento, entram em choque. A Igreja passou a ter uma atuação mais crítica e recebeu dessa forma um olhar mais atento do Estado.

Por fim, é perceptível que para a Igreja do Brasil, o século XX foi significativo. A Igreja tomou personalidade própria, foi cuidando do espaço religioso e passou assim a compreender as necessidades terrenas das pessoas e por esta razão passou também a cuidar de questões sociais, depois de uma compreensão diferenciada do evangelho, por vezes discordando e outras colaborando com o Estado.

## **2.2 Nova proposta: reforma da Igreja Católica entre 1962 e 1965**

Para compreendermos a modo de atuação da Igreja Católica no Brasil durante o período militar, é preciso fazer uma análise conjuntural da instituição naqueles anos. O Concílio Vaticano II reuniu em Roma, de 1962 a 1965, mais de 2 mil bispos e centenas de teólogos de todas as partes do mundo. Eles reformularam a doutrina e as estruturas da Igreja Católica, numa tentativa de tirar o catolicismo do mal-estar em que se encontrava desde o fim da Segunda Guerra Mundial, e torná-lo relevante em um mundo moderno em rápida transformação (SERBIN, 2001), constituindo-se assim em uma das mais amplas reformas da história da Igreja.

Serbin (2001) destaca também que apesar do Concílio Vaticano II ter sido dominado por europeus, assimilou muitas ideias da América Latina por conta da pressão de dom Hélder Câmara<sup>7</sup> e dom Manuel Larraín<sup>8</sup>, do Chile. “A ênfase do Concílio na justiça social e nos direitos humanos impeliu os teólogos, o clero e as freiras da América Latina a se aprofundarem no trabalho com a maioria empobrecida” (SERBIN, 2001, p.99).

De acordo com Kenneth Serbin (2007), a radicalização dos movimentos de esquerda no início dos anos 60 e o advento do regime militar inauguraram um período de profunda mudança política, cultural e religiosa na Igreja Católica Romana no Brasil, alterando a relação Estado-Igreja e conferindo aos bispos brasileiros o papel de opositores do governo ditatorial. Inicialmente, os bispos saudaram a deposição do presidente João Goulart como salvação para a ameaça comunista, mas a imediata repressão a militantes católicos forneceu os primeiros sinais de que o relacionamento entre Igreja e Estado começava a se deteriorar.

José Campos (1981) explica que até o golpe de 1964 as relações entre bispos brasileiros, individualmente e em grupo, e as autoridades do Estado eram de franca amizade e

<sup>7</sup> Fundador da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) em 1952, em 1955 toma a iniciativa para a criação da Conferência do Episcopado Latino Americano (CELAM), torna-se seu vice-presidente de 1958 a 1964, quando é nomeado arcebispo de Olinda e Recife, tomando posse no dia 12 de abril de 1964.

<sup>8</sup> Sua figura teve um lugar importante na história da Igreja, primeiro no Congresso Eucarístico de 1955, no Rio de Janeiro, e no Concílio Vaticano II. O fruto do primeiro foi o nascimento da Conferência Episcopal para a América Latina (CELAM), onde Dom Manuel Larraín foi eleito vice-presidente. Em 1964 assumiu como presidente da CELAM e reconhecido como grande líder da Igreja Latino-americana. Disponível em: [www7.uc.cl](http://www7.uc.cl) Acesso 19 Dez. 18.

colaboração. Os presidentes Juscelino Kubitschek<sup>9</sup> e João Goulart<sup>10</sup>, por exemplo, foram acolhidos de braços abertos em reuniões de bispos para discutirem-se questões nacionais. Logo depois do golpe militar, um documento publicado em nome de todos os bispos ainda aprovou a intervenção dos militares, que, no entender dos representantes da Igreja, fora provocada pela urgência de salvar as instituições civis.

Portanto, a maioria dos bispos apoiou o golpe como medida anticomunista, contudo, conforme “os militares aprofundavam o controle do país, a Igreja realizava uma revolução religiosa na qual enfatizava a justiça social e assimilava os esforços de uma nova geração de radicais católicos. A militância cristã e o Estado da segurança nacional colidiram. Nos anos que se seguiram, a Igreja e o Exército se engajaram no pior conflito de sua história” (SERBIN, 2001, p.86).

Após décadas de um “relacionamento de conveniência” em que o Estado e a Igreja colaboravam abertamente, houve uma ruptura como resultado de diferentes concepções entre o ideal de segurança nacional para o Estado e crenças religiosas promovidas pela Igreja com ênfase nos direitos humanos e na política social: “da cooperação passaram à hostilidade, uma hostilidade ativa que aproveitava todas as falhas do governo e da repressão policial para contestar a legitimidade do regime” (CAMPOS, 1981, p. 64-65).

Francisco de Aquino afirma que o Concílio representa uma ruptura com o modo como a Igreja vinha concebendo e efetivando sua relação com a política nos últimos séculos, “(...) uma ruptura alicerçada na mais autêntica Tradição da Igreja. Uma ruptura que se dá em fidelidade à própria Tradição, portanto, uma ruptura (com a tradição recente) em continuidade (com a mais antiga e autêntica Tradição)” (2013, p. 15).

Essa revolução na Igreja Católica, segundo Serbin, começou depois da Segunda Guerra Mundial, devido às rápidas transformações socioeconômicas, a ameaça do comunismo, o crescimento de outras religiões como o protestantismo e a assimilação de inovações teológicas e filosóficas europeias. Serbin esclarece também que

a partir do final dos anos 40, os bispos passaram a exigir a reforma do sistema profundamente iníquo da posse da terra, que eles viam como a causa da efervescente migração para as favelas urbanas. No final dos anos 50 e nos anos 60, padres, bispos e trabalhadores leigos aderiam ao novo nacionalismo econômico e pregavam transformação social. Muitos católicos questionavam o modelo de neocrisandade da Igreja (2001, p.98).

---

<sup>9</sup> Presidente do Brasil entre 1956 e 1961.

<sup>10</sup> Presidente do Brasil entre 1961 e 1964.

Nesse contexto “uma inovação-chave foi a criação, 1952, da CNBB<sup>11</sup>, uma das primeiras conferências episcopais modernas do mundo e uma das fundações do progressismo católico brasileiro” (SERBIN, 2001, p.98). Apesar da CNBB, num primeiro momento, ser extremamente conservadora e alternar entre lideranças dos progressistas e lideranças da direita, esta serviu de defensora da Igreja tanto nacional como internacionalmente, promoveu assembleias e evidenciou diversos problemas da Igreja, inclusive a necessidade de estabelecer estratégias pastorais e políticas nacionais, bem como o progresso social (SERBIN, 2001).

Conforme José Campos (1981), um propósito da pastoral social que se faz presente em publicações oficiais diocesanas como jornais, revistas e documentos da CNBB “é a de promover, por intervenção mais ou menos direta, a mudança das estruturas da vida econômica, social e política no Brasil” (CAMPOS, 1981, p.53), intenções essas que datam de vários anos anteriores à década de 1970 quando finalmente atingiu seu clímax.

De grande influência para o Brasil foi a II Assembleia Geral da Conferência do Episcopado Latino Americano (Celam) em Medellín, realizada na Colômbia em 1968, pois como esclarece Kenneth Serbin, “os bispos elaboraram uma declaração na qual clamavam por justiça social e condenavam o subdesenvolvimento e a violência na América Latina; essa declaração lançou a teologia da libertação e a Igreja progressista no continente. Medellín marcou o começo da conhecida ‘década gloriosa’ de inovações na Igreja latino-americana” (SERBIN, 2001, p.98). O Celam e a CNBB, segundo José Campos (1981), são duas instituições que visam “animar, coordenar e, de certa forma, centralizar as atividades da Igreja Católica” (p.33) no continente latino-americano e no Brasil.

A mudança no pensamento e atuação da Igreja, especificamente da ala progressista, como defende Jaci Guilherme Vieira,

passou a utilizar os conceitos do materialismo histórico como instrumento de análise, tanto do Evangelho como da realidade na qual se propunha atuar. Iniciava-se, dessa forma, uma leitura mais reflexiva do Evangelho e uma nova forma de análise da realidade, baseada na divisão da sociedade em classes sociais e na exploração de uma classe sobre a outra. Houve na realidade uma nova leitura da Bíblia, uma forte crítica moral do capitalismo e o uso do marxismo como instrumento para se entender a pobreza e as fortes contradições desse sistema, bem como as frentes em que essa Igreja deveria atuar (2003, p.148).

Houve, portanto, uma reflexão crítica sobre a práxis entendida como a ação transformadora da realidade social. Essas transformações foram possíveis devido a mudança na Igreja internacional que reconheceu e legitimou as inovações no Brasil e estimulou outras.

---

<sup>11</sup> Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Organização nacional dos bispos do Brasil que se reúne regularmente para discutir questões religiosas, sociais e políticas. Tornou-se a voz da Igreja brasileira na década de 70.

Em plena conjuntura do Vaticano II, o golpe de 31 de Março de 1964 foi “um teste político decisivo para a Igreja” (SERBIN, 2001, p.90). De acordo com José Oscar Beozzo (2007), a atuação dos progressistas giraram em torno da defesa dos direitos humanos e das liberdades públicas, pela denúncia de prisões e torturas, defesa de presos políticos, de camponeses, posseiros e indígenas em conflitos de terra ou de operários em suas greves e reivindicações.

Os 21 anos de ditadura militar (1964-1985) e os atritos e conflitos ocorridos entre o Estado e os segmentos da Igreja Católica

levaram esta a repensar o seu lugar social, religioso e político, assumindo-o muito mais como o de uma das instituições da sociedade civil brasileira, parceira de suas lutas e projetos como o da defesa do estado de direito, dos direitos humanos políticos, mas também econômicos, sociais, culturais, parceria nas lutas contra a pobreza, pela anistia e redemocratização do país (BEOZZO, 2007, p.42-43).

Após o Concílio Vaticano II, segundo Kenneth Serbin, “a Igreja iniciou contatos com outras religiões e até mesmo o diálogo com o marxismo, anátema do catolicismo tradicional” (2001, p.101), o que demonstra a profundidade da reforma realizada na Igreja, que na tentativa de se adequar ao mundo em rápida transformação, inicia diálogos e contatos com áreas que antes seriam inimagináveis. Houve também a implantação pela emergente Igreja progressista de uma série de inovações importantes no âmbito político, como as Comunidades Eclesiais de Bases (CEB), a Comissão Pastoral da Terra (CPT), o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e o encorajamento da formação de um movimento trabalhista independente (SERBIN, 2001).

Toda essa transformação pela qual passou a Igreja Católica, buscando sua renovação por conta da necessidade de se adaptar ao mundo em constante alteração, e no caso específico do Brasil que passava por um golpe militar - com toda a carga que uma intervenção das forças armadas acarreta ao país - teve como seu projeto teórico para o progressismo católico a teologia da libertação.

### **2.3 A Teologia da Libertação como uma realidade da América Latina**

O Concílio Vaticano II, como explanado acima, consistiu em uma profunda mudança na Igreja Católica. Esse ambiente de renovação, em que se discutiam os problemas da humanidade e a relação da Igreja com o mundo, foi próspero para o

surgimento/fortalecimento de uma teologia que foi gestada na América Latina: a Teologia da Libertação.

Teologia da Libertação, segundo Michael Lowy (2000), é um corpo de textos escritos na década de 70, constituindo-se na expressão de um vasto movimento social surgido no início da década de 60. Para uma melhor compreensão, é necessário entendermos esse movimento social e o contexto histórico pelo qual passava a América Latina, berço da Teologia da Libertação.

Demétrio Valentini (2012) afirma que o continente latino-americano, assim como a Igreja da América Latina, estavam despertando para assumirem sua própria identidade, libertando-se de dependências históricas, que de diversas maneiras havia impedido a afirmação de sua autonomia. Ainda em conformidade com o autor, a América Latina estava desejava de autonomia política e de afirmação de sua identidade. Nesse processo, a Igreja estava disposta a abraçar as causas do povo, contribuindo com sua presença de serviço e oferecendo a riqueza de sua fé, que estimulava a integração de valores culturais e humanos em sua fisionomia eclesial (VALENTINI, 2012).

Para Leonardo Boff (1982), a marginalização na América Latina possuía um caráter estrutural, consequência do tipo de organização elitista, da acumulação privada, enfim, resultado da própria estrutura econômico-social do sistema capitalista, emergindo dessa forma a questão política e o tema da libertação, que ganha conteúdos concretos e históricos. Para o autor, a libertação não se tratava apenas da libertação do pecado, mas também de uma libertação com dimensões históricas, econômicas, políticas e culturais (BOFF, 1982).

É importante entendermos que toda teologia é criada a partir de ligações com o presente, como afirma Francisco Catão, “toda teologia é feita, num determinado contexto cultural, e responde, à luz do Evangelho, às questões ligadas à significação da vida e do mundo, colocadas por esta cultura” (1989, p. 28). Foi assim também na formulação da Teologia da Libertação, criada num contexto de violência e opressão no continente latino-americano. A religião que antes se baseava na “aceitação” do mundo como Deus o permite passou então a “revolução”, com o objetivo de superar o mundo injusto e de dominação, para um mundo de paz e justiça como Deus o quer (CATÃO, 1989).

Por uma série de questões históricas, o clero foi obrigado a ver que a situação vivida na América Latina era resultado da opressão e injustiça, da ganância de uns poucos que causavam e aprofundavam a pobreza de muitos. Essa mudança de perspectiva foi fundamental, e aliada a ela houve uma nova leitura da Bíblia (CATÃO, 1989). Em concordância com Francisco Catão, “como tantas outras vezes na história da Igreja, uma

leitura nova e mais autêntica da Bíblia passava a ser o escudo dos teólogos que se propunham a mudar a posição dos cristãos no tabuleiro político latino-americano” (1989, p.8).

Dessa forma, o Concílio Vaticano II serviu para proliferar o processo em curso na América Latina, bem como, segundo João Batista Libaneo (2007), a Teologia da Libertação serviu ao papel de libertação da teologia, rompendo com os padrões europeus e criando uma teologia que partiu da realidade da América Latina como princípio questionador.

Contudo, o Vaticano II por si só não explica toda a mudança de perspectiva e de atuação dos cristãos na América Latina. De suma importância foi a já citada conferência de Medellín, realizada na Colômbia em 1968, onde os bispos produziram um documento que delineia e dá suporte às ações dos progressistas católicos no continente, lançando, como defende alguns autores como Kenneth Serbin, a Teologia da Libertação na América Latina.

Francisco Catão destaca que

(...) Medellín estabelece com vigor que os cristãos precisam se empenhar na luta contra as estruturas injustas da sociedade latino-americana e que este empenho é fundamental e básico para toda ação pastoral (...) Foi nesse sentido que Medellín fundou a teologia da libertação: enquanto adotou, na base da orientação pastoral, a necessidade de uma reflexão teológica sobre o sentido da luta contra a injustiça” (CATÃO, 1989, p. 57).

É importante compreendermos também a influência da reunião do episcopado em Puebla em 1979, no México, que segundo Lucelmo Lacerda Brito, foi “o primeiro embate público entre progressistas e conservadores no interior da Igreja” (2010, p.86), consistindo numa batalha política e demonstrando a importância e influência que a Teologia da Libertação vinha desenvolvendo no continente latino-americano e até mesmo em outros continentes.

O Documento de Puebla recolheu a reflexão e a produção mais integrada das Igrejas Particulares da América Latina, fortalecendo e dinamizando uma pastoral libertadora alicerçada no eixo comunhão e participação, o resgate da cultura e religiosidade popular e seu potencial evangelizador, a denúncia das ideologias idolátricas do capital e do estado, como a da segurança nacional (PAZ, 2013).

Segundo Francisco Ivern e Maria Clara Bingemer, a Teologia da Libertação “responde a pergunta fundamental de repensar toda a fé para dentro de um contexto de opressão e libertação” (1994, p.47), uma teologia-reflexo que não buscava simplesmente uma melhor compreensão da fé cristã diante dos problemas, e sim uma ação transformadora que partia da práxis para modificar a realidade social (LIBANEO, 2007), ou seja, dar fundamentação teológica às lutas políticas.

A Teologia da Libertação, entre outros aspectos, se caracterizava pela denúncia da idolatria, a opção preferencial pelos pobres, a articulação da teologia com a evangelização encarnada dos pobres e a sua libertação, a ligação da evangelização com a promoção humana integral e a luta pela justiça, fazendo acontecer estruturas mais plenamente humanas (PAZ, 2013).

Ao mesmo tempo em que essa teologia é acolhida por muitos, as resistências a este processo começaram cedo, sobretudo diante de algumas expressões eclesiais que se tornariam típicas da Igreja na América Latina, como as Comunidades Eclesiais de Base, a opção pelos pobres, a leitura popular da Bíblia e a própria Teologia da Libertação (VALENTINI, 2012).

Segundo Roberto Paz, “para alguns a Teologia da Libertação beira a heresia, é uma corrente teológica refém da ideologia marxista e inocente útil do comunismo. No entanto não é assim que a vê a Igreja” (PAZ, 2003). De acordo com João Batista Libaneo (2007), a Teologia da Libertação rejeita o marxismo enquanto sistema global, ideologia e filosofia materialista, assumindo dele o traço dialético e elementos da análise da sociedade.

Francisco Catão (1989) explica que os teólogos buscaram nas ciências modernas, principalmente na economia, entender os mecanismos de dominação, tendo o marxismo dessa forma uma grande contribuição para a formulação da teologia da libertação. Portanto, a Teologia da Libertação constitui-se também num resultado do diálogo entre marxistas e cristãos, um diálogo possível a partir da já mencionada reforma na Igreja Católica.

Michael Lowy propõe chamar esse novo formato de *Cristianismo da Libertação*, “por ser um conceito mais amplo que ‘teologia’ ou que ‘igreja’ e incutir tanto a cultura religiosa e a rede social, quanto a fé e a prática” (2000, p.144).

A Teologia da Libertação ou Cristianismo da Libertação manifestou, em termos religiosos, reação crítica ao Regime Militar do Brasil e de outros países na América Latina. No Território Federal de Roraima, há indícios que a Teologia da Libertação foi implantada pelos missionários católicos da Ordem italiana da Consolata, que a partir de sua opção preferencial pelos pobres e oprimidos, via nas populações indígenas a grande problemática social, frente em que os missionários atuaram colidindo assim com os ideais do Estado militar, que se baseava na Doutrina de Segurança Nacional.

#### **2.4 Diferentes concepções dentro da mesma instituição: conservadorismo e “progressismo” cristão**

A trajetória da Igreja Católica no Brasil acompanhou desde o início os caminhos do país, assistiu e por vezes participou dos diversos fatos ocorridos, desde a Colônia até os dias

atuais. No decorrer desses vários anos a Igreja passou também por mudanças em nível mundial, e não poderia deixar de ecoar em nosso país.

A presente pesquisa se dedica à esquerda católica, com a ala conhecida como “progressista”. Tanto no Brasil como na América Latina como um todo “no tocante à dissolução de ideias fundamentais da teologia, deve buscar-se na Conferência de Medellín (1968), depois da qual se espalhou por toda esta região do mundo a chamada teologia da libertação, uma variante do Evangelho a serviço do esquerdismo político” (CAMPOS, 1981, p. 53).

É preciso ter clareza, para a compreensão do tema de pesquisa, dos grupos católicos que estavam polarizados no Brasil. Conforme Scott Mainwaring, “o sucesso do modelo da Neocristandade dependia de sua capacidade de combater a secularização, de usar o Estado para exercer influência sobre a sociedade e de manter um monopólio religioso” (1989, p. 53); no período pós-guerra em 1945, a Igreja encontrou dificuldades de atender essas condições.

De acordo com Alfredo Silva (2006), os projetos da Igreja da Neocristandade foram perdendo o sentido, na medida em que não houve adequações as novas realidades sociais e culturais, que de certa forma representava uma ruptura com a “ordem” buscada. Mainwaring (1989) afirma que a expansão do protestantismo e do espiritismo tornou aparente que a Igreja não estava atingindo as massas efetivamente.

Parte do clero tenta compreender os “novos tempos” e buscaram alternativas para lidar com essa situação

A campanha contra os protestantes, espíritas e maçons, em si uma reação de autodefesa, começou a tornar a Igreja mais consciente de sua necessidade de reformular as práticas pastorais. Maior número de padres passou a se preocupar com as necessidades e os valores populares. Embora os esforços para deter o virtual monopólio religioso estivessem condenados ao fracasso dentro de uma sociedade cada vez mais heterogênea, a reformulação concomitante de práticas pastorais acabou por forjar uma nova relação entre a instituição e os pobres (MAINWARING, 1989, p. 54).

Nesse sentido, os movimentos populares constituíram uma ameaça aos tradicionalistas, pois na medida em que adquiriam um enfoque progressista, desafiavam a visão de mundo dos católicos tradicionais. Dessa forma, os movimentos populares encorajaram também a mudança eclesial, pois eles ajudaram a gerar uma nova consciência dos problemas fundamentais da sociedade brasileira, modificando assim a forma com que muitos líderes e instituições percebiam a sociedade. Houve assim a politização dos problemas sociais que existiam há gerações, tornando o clero progressista mais consciente das injustiças sociais e da necessidade da Igreja de atuar junto aos pobres (MAINWARING, 1989).

É importante ter clareza que não foi à existência da pobreza que fez a Igreja se manifestar e sair do silêncio, e sim a politização dessa pobreza que fez com que alguns setores da Igreja repensassem o seu conservadorismo político (MAINWARING, 1989). A criação da CNBB foi importante neste contexto, contudo, “uma minoria conservadora de bispos continuaria a temer qualquer mudança na Igreja ou negar a fazer qualquer concessão aos ‘modernistas’” (SILVA, 2006, p.49).

Conforme Scott Mainwaring (1989), por volta de 1955 havia três grupos principais dentro da Igreja, cada qual com uma visão singular a respeito das mudanças sociais: os tradicionalistas, os modernizadores e os reformistas. Os tradicionalistas eram os que defendiam a continuidade da estratégia da Neocristandade, modelo tido como tradicional a partir da década de 1950. Esse grupo acreditava que a Igreja deveria seguir no combate contra a secularização e no fortalecimento da presença da instituição na sociedade.

Os modernizadores conservadores acreditavam que a Igreja precisava mudar para ter maior eficácia em sua missão no mundo. De acordo com Mainwaring eles

(...) também se preocupavam com a secularização, com a expansão do protestantismo, com a ameaça comunista, mas respondiam com maior abertura ao mundo. Embora rejeitassem a mudança radical e tivessem uma concepção limitada da forma de realizar a justiça, eles estavam mais preocupados com a justiça social do que os líderes da Neocristandade. Ainda eram hierárquicos nas práticas da Igreja, mas se preocupavam mais em desenvolver organizações leigas e meios eficazes de atingir o povo (1989, p. 57).

Quanto aos reformadores, o autor afirma que compartilhavam da mesma preocupação dos modernizadores conservadores com o trabalho pastoral mais intenso e uma educação religiosa mais eficaz, mas suas posições sociais eram mais progressistas. “Ao passo que os conservadores modernizadores enfatizavam a necessidade de lutar contra o comunismo, os renovadores se preocupavam mais com a mudança social como um fim em si” (MAINWARING, 1989).

É notável “a extrema velocidade com que os bispos evoluíram nesse imenso país, do tradicionalismo que os distinguia para uma das mais avançadas posições do progressismo cristão” (CAMPOS, 1981, p. 3). Contudo, é importante frisar que a Igreja Católica não é homogênea, e também não foi durante a Ditadura Militar; com a imposição do novo sistema de governo “a polarização política ressaltava dois campos opostos. À direita ficavam os conservadores religiosos e sociais, que censuravam os perigos da mudança. À esquerda,

estavam os militantes da ACB<sup>12</sup>, os padres radicais e a liderança da CNBB” (SERBIN, 2001, p. 90).

A ala conhecida como progressista da Igreja católica, ligada à esquerda católica, foi de onde emergiu os principais nomes do clero católico, que combateram a ditadura, lutando pelos direitos humanos e pela justiça social. Nessa ala progressista se destacaram lideranças como, Dom Paulo Evaristo Arns, Dom Helder Câmara, Dom Aloízio Lorscheider, Dom Pedro Casaldáliga, entre outros, que mudaram as diretrizes e a postura da Igreja pela CNBB (VIEIRA, 2003).

De acordo com Pedro Vasconcellos (2007), alguns bispos como Dom Antônio de Castro Mayer e Dom Geraldo Sigaud, começaram desde o início dos anos 1960 uma cruzada contra o comunismo e contra o que entendiam como sua infiltração na Igreja Católica no Brasil,

(...) em nome da restauração da monarquia e do catolicismo como religião oficial, contra todas as inovações do Vaticano II. Era o surgimento da Sociedade Brasileira em defesa da Tradição, Família e Propriedade (TFP) e sua militância, por vezes agressiva, contra o envolvimento da Igreja com movimentos sociais e contra a reforma agrária (VASCONCELOS, 2007).

Nessa lógica, realizou-se a Marcha da Família com Deus pela Liberdade<sup>13</sup>, que organizada por grupos de direita, contou com a participação expressiva das elites e da classe média, sobretudo das mulheres, mobilizadas principalmente por setores conservadores da Igreja Católica, contra os “horrores do comunismo” que ameaçava tomar o Brasil. Embora, uma parcela da multidão estivesse ali devido ao forte apelo dos meios de comunicação, muitos controlados por políticos de oposição ao governo Goulart, não se deve menosprezar o papel dos setores tradicionais da Igreja na “preparação” do povo para enfrentar a “ameaça comunista” (SILVA, 2006). Os promotores da marcha fizeram ecoar nas ruas o temor do comunismo e a desagregação familiar (VASCONCELOS, 2007).

Conforme Paulo Gomes (2014), as marchas funcionavam como expressão da Igreja Católica, ao lado de conservadores, da elite empresarial e de movimentos de mulheres de classe média, a respeito do descontentamento com a proporção que as demandas populares vinham alcançando. O golpe veio para “salvar” o país da subversão, do comunismo, da corrupção e do populismo; combater a ‘crise moral’ que assolava o país, em nome da ‘democracia’ e da civilização ocidental cristã” (GOMES, 2014, p. 42).

<sup>12</sup> ACB – Ação Católica Brasileira. Movimento de leigos católicos organizado em 1930, com importância política nas décadas de 50 e 60.

<sup>13</sup> Realizada em 19 de Março reunindo mais de trezentas mil pessoas na Praça da Sé, em São Paulo.

Kenneth Serbin esclarece que “os conservadores elogiavam o golpe e condenavam o comunismo, enquanto os progressistas defendiam uma crítica mais dura ao novo governo” (2001, p. 102). O autor afirma ainda ter encontrado um rascunho da declaração dos clérigos progressistas, não publicada, sobre o citado período:

Sente-se a Igreja ameaçada em sua legítima liberdade e missão pelas violências contra ela praticadas em quase toda a extensão do território nacional. Com efeito, representantes do poder temporal arvoram-se o direito de julgar autoritariamente a doutrinação da Igreja, reservando-se a competência de decidir se o que ela ensina é cristianismo ou marxismo, proíbem a divulgação de documentos episcopais, (...) acusam os próprios bispos de subversivos ou comunistas, não poupam o Vaticano, (...) invadem propriedades da Igreja (...). Envolvem a Igreja em suspeita generalizada e desprestigiam, perante o povo cristão, seus ministros (APUD SERBIN, 2001, p. 101 - 102).

Contudo, é importante evidenciar que oficialmente a declaração publicada girava em torno do apoio ao golpe e saudação aos militares por salvação do país da ameaça comunista.

A partir desse pequeno debate sobre progressismo e conservadorismo cristão no Brasil, é importante frisar que o catolicismo brasileiro havia mudado. Apesar do conservadorismo e das divergências, muitas das tendências do Vaticano II firmaram raízes na Igreja brasileira. O modelo da Neocrisandade entrou em declínio. Novas formas de conceber a realidade de atuação foram moldadas.

Os anos de ditadura militar, os atritos e conflitos que provocaram entre o Estado e segmentos importantes da Igreja Católica, levaram esta a repensar o seu lugar social, religioso e político. A Igreja ainda era a força religiosa dominante na sociedade, mas a experiência do regime militar, as ideias progressistas e o novo pluralismo religioso a modificaram e modificaram sua relação com o Estado.

É importante compreendermos que essa Instituição secular, apesar de unitária, polariza-se em diferentes concepções de como pensar, agir e se ordenar frente há inúmeras questões, por vezes havendo divergências entre o clero. Mesmo que haja diretrizes papais, os bispos possuem liberdade de interpretação e aplicação, permitida pela hierarquia católica, o que por vezes não era entendido pelos militares no Brasil.

Portanto, a Igreja tornou-se uma das instituições da sociedade brasileira civil brasileira, principalmente a ala progressista e foco da pesquisa, de lutas e projetos com a defesa do estado de direito, defesa dos direitos humanos, direitos políticos, econômicos, sociais, culturais, além de lutas contra a pobreza, empenho e busca pela anistia e redemocratização do país.

Por fim, independentemente da visão que cada clérigo tem do mundo, a Igreja tem seus propósitos. Houve mudanças pastorais a partir do Vaticano II, mas certamente estas não autorizaram mudanças mais profundas a ponto de abalar o conservadorismo característico da instituição, que passou a ter personalidade própria em várias partes do mundo.

## **2.5 O ativismo religioso no Território Federal de Roraima**

Com a separação entre Igreja e o Estado, de acordo com Celestino Ceretta (2014), definiu melhor o papel a ser desempenhado pelo clero, deixando-o mais próximo do papel missionário. Assim, muitos bispos passaram a elaborar soluções para resolver os problemas enfrentados por seus fieis.

Com a reestruturação da Igreja Católica no Brasil, a região amazônica central passou a ser Igreja diocesana

Quase faliu economicamente, porém abriu espaço para a evangelização em todo o território amazônico, com a criação de prelazias (...) a Igreja Católica foi impulsionada em crescimento constante, mesmo nos períodos de dificuldades e transformações. O século XX abrigou o período mais longo de crescimento da Igreja na região. Mesmo escassos, na maioria das vezes, nunca faltaram os recursos necessários, próprios e vindos de fora, para crescer a presença evangelizadora (CERETTA, 2014, p.23)

O autor explica que a necessidade não era somente de criar novas dioceses, era criar também um sistema missionário que garantisse a continuidade das missões entre a população amazônica, principalmente entre os índios. De acordo com Mary Agnes Mwangi (2015), a criação das prelazias territoriais na região Amazônica resolvia os problemas da falta de clero. Assim, as prelazias foram confiadas a diferentes congregações religiosas, que ficavam com a responsabilidade de pedir novos missionários da Europa, de acordo com as necessidades pastorais (MWANGI, 2015).

No contexto abordado nos tópicos anteriores, de reformulação do catolicismo e elaboração da Teologia da libertação, o ativismo<sup>14</sup> missionário católico no Território Federal de Roraima era desenvolvido pela Ordem da Consolata. O Instituto Missionário da Consolata dos padres e irmãos foi fundado em 29 de Janeiro de 1901, na Itália, pelo beato diocesano

---

<sup>14</sup> Entendemos ativismo no presente trabalho de acordo com a definição de Nicola Abbagnano (1998), segundo o qual ativismo deve ser compreendido como atitude que assume como princípio a subordinação de todos os valores às exigências da ação, sendo quase sempre essa ação a ação política.

José Allamano<sup>15</sup>. Em 29 de janeiro de 1910, Allamano fundou outro instituto, o das Irmãs Missionárias da Consolata. É o que corrobora Maria do Rosário Costa Catão

O Instituto dos Missionários da Consolata é uma congregação religiosa da Igreja Católica Apostólica Romana, fundada em 29 de janeiro de 1901, em Turim (Itália), pelo beato José Allamano, que objetivou enviar missionários para os países mais pobres do mundo. Percebendo a necessidade de acrescentar a presença feminina em sua obra, em 1910, criou as Irmãs da Consolata. O termo Consolata traduz a devoção que ele nutria à Nossa Senhora da Consolata (2013, p.47).

Ainda em concordância com a autora, às primeiras atividades dessa ordem aconteceram em território desconhecido pelos missionários, iniciando no Quênia, na tribo Kikuyu, onde quatro missionários começaram a sua jornada. Em 1913, foram enviadas 15 irmãs da Consolata para unir forças com os missionários. Após o sucesso da missão, esta se expandiu para outros locais como a Etiópia, a Somália, Tanganyika e Moçambique, difundindo-se depois para o Zaire, Uganda, África do Sul e Costa do Marfim.

Depois da Segunda Guerra, se espalhou quase que simultaneamente para o Brasil, Colômbia, Argentina, Estados Unidos e Canadá, buscando a internacionalização dos missionários. Na Europa, a abertura começou por Portugal, a que se seguiu a Inglaterra e, mais tarde, a Espanha e Irlanda. No ano de 1990, a congregação contava com mais de dois mil membros espalhados por vinte e cinco países (CATÃO, 2013). Os missionários e as missionárias da Consolata estão hoje presentes em 27 países do mundo<sup>16</sup>.

Rosana Souza (2010) afirma que os missionários da Consolata possuem características muito próprias, em que cultivam o espírito da família, vivendo em comunidades onde todos se sentem e se aceitam como irmãos, unidos pelo mesmo ideal primordial que é a Santificação. Ainda de acordo com a autora, desde sua origem, o Instituto preserva um clima de intensa devoção à Maria e com ela anunciam a glória a Deus e as nações, e somam-se ainda as características do Instituto a eucaristia, a igreja, a liturgia e o trabalho, que entre outras coisas, educa as pessoas para o valor humano.

O Brasil foi o primeiro país da América Latina a receber os missionários da Consolata, em 1937, por obra do Padre João Batista Bísio, tendo como berço o estado de São Paulo, no município de São Manuel. Durante os primeiros nove anos de atuação na região paulista, o

---

<sup>15</sup> José Allamano nasceu em Castelnuovo d'Asti, Itália, em 21 de janeiro de 1851 e faleceu em 16 de fevereiro de 1926. Após uma vida de dedicação e santificação, foi beatificado em Roma no dia 07 de Outubro de 1990, pelo papa João Paulo II.

<sup>16</sup> Informações extraídas do site dos Missionários da Consolata. Disponível em: <http://imc.consolata.org.br>. Acesso em 05 de Dez. 2018.

Instituto contava com a presença de oito missionários, por conta de dificuldades criadas pela Segunda Guerra Mundial (SOUZA, 2010).

Após a Segunda Guerra Mundial, em 1946, o Instituto da Consolata estendeu sua atuação aos demais estados brasileiros. Ao norte do país, os missionários chegaram em 1948, data também da chegada em Roraima, ano que assumiram a missão iniciada pelos monges beneditinos, em 1909. No ano seguinte, 1949, as irmãs da Consolata assumiram também a missão tradicional, juntamente com os padres e irmãos que estavam presentes na prelazia do Rio Branco, hoje Diocese de Roraima (MWANGI, 2015).

Conforme Gianfranco Graziola (s/d) e informações contidas no site do Instituto da Consolata, os desgastes físicos e a falta de forças novas fizeram com que em 1948 a Prelazia passasse das mãos da Ordem Beneditina para o Instituto dos Missionários da Consolata. Em maio daquele mesmo ano chegou o primeiro grupo de Missionários, os padres José Nepote, Marcos Lonati, Mario Chiabrera, Zeferino Fastro, Antonio Maffei, Ricardo Silvestri, e o Irmão Orestes, seguidos mais tarde das Missionárias da Consolata.

As primeiras missionárias da Consolata que aqui chegaram no dia 12 de maio de 1949 foram Madalena Audisio, Silvestra Pesenti, Gilberta Cazzaniga, Zelinda Pellati, Piergiuliana Conti, Domitilla Biella, Rosantonia Mearini e Leottavia Zoller. Na época, as irmãs eram solicitadas no atendimento à saúde, educação e assistência social. Assumiram, entre outras coisas, a escola de São José, o internato Santa Terezinha e o hospital Nossa Senhora de Fátima (MWANGI, 2010).

No que se refere ao Território Federal de Roraima, Melvina Afra Mendes de Araújo (s/d) afirma que os missionários da Consolata inicialmente não se interpuseram na relação entre índios e brancos, dando seguimento dessa forma à catequese da desobriga realizada pelos monges beneditinos desde 1909<sup>17</sup>. Apesar de promoverem algumas críticas em relação a questão indígena, estas eram muito veladas, ou seja, num primeiro momento, os missionários da Consolata continuam com a prática da desobriga, sem uma maior crítica aos problemas sociais do Território.

Segundo Dom Aldo Mongiano, “depois do Concílio Vaticano II, os missionários em Roraima começaram a perceber o problema social e cultural que existia no povo indígena e procuravam soluções. Por isso, já nos primeiros anos da década de 1970 iniciaram a realização de encontros para procurar respostas à situação” (MONGIANO, 2011, p.23.), ou

---

<sup>17</sup> Para uma melhor compreensão da atuação dos monges beneditinos, ver a obra Jaci Guilherme Vieira. **Missionários, Fazendeiros e Índios em Roraima: a Disputa pela Terra - 1777 a 1980**. 2003, 252p. Tese (Doutorado). Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2003.

seja, a ala progressista da Igreja Católica põe em prática a Teologia da Libertação no Território Federal de Roraima.

As divergências entre a Igreja Católica e os não-índios começaram a se formar no decorrer dos anos 1970 e foram acirradas com a “opção pela causa indígena”<sup>18</sup>, feita na segunda metade desta década. Com esta opção, a Diocese de Roraima passou a investir na formação de lideranças indígenas, bem como na elaboração de projetos de auto sustentação para os índios, passando a posicionar-se favoravelmente à demarcação das terras indígenas (ARAÚJO, s/d).

Um elemento que não pode ser ignorado para a compreensão do empenho dos missionários da Consolata na organização política dos índios, segundo Melvina Afra Mendes de Araújo (s/d), é o fato de que o Instituto da Consolata já havia desenvolvido missões no Quênia e em Moçambique, e muitos missionários que atuavam em Roraima passaram por uma dessas missões ou eram nativos de tais regiões, como foi o caso de Dom Aldo Mongiano, que havia atuado em Moçambique. Dessa forma, a passagem pelas missões africanas ou mesmo a realização de uma parte da formação missionária na África pode ter influenciado na interpretação do contexto encontrado em Roraima e na forma de se atuar nele.

De acordo com Melvina Araújo (2011), faz-se necessário compreendermos que houve no Território, entre a segunda metade dos anos 1960 e a primeira metade dos anos 1970, uma substituição quase completa dos missionários que aqui trabalhavam. Desse modo,

com a experiência adquirida no Quênia, esses missionários trouxeram um novo olhar, uma formação diferente da dos que, em 1948, haviam assumido a missão em Roraima. Dessa forma, a formação recebida por eles em relação às questões relativas aos conflitos coloniais e no trato com os indígenas teve grande importância. Sob essa perspectiva, os novos missionários imprimiram mudanças na missão de Roraima e tomaram consciência dos problemas lá existentes, como a violência, a exploração do trabalho indígena e a destruição da cultura, diante dos quais buscaram meios para intervir, propiciando o despertar da consciência das tribos (CATÃO, 2013, p. 48-49).

Conforme Jaci Guilherme Vieira (2003), esse envolvimento mais comprometido dos missionários com as populações indígenas em Roraima data de 1968, por iniciativa do próprio Instituto da Consolata. O autor explica que os novos missionários que chegaram à região, começaram a realizar encontros com os Tuxauas de diversas comunidades, mas principalmente com os Macuxi e Wapixana, consideradas duas das maiores populações

---

<sup>18</sup> Importante lembrar, como já mencionado anteriormente, que a ala progressista da Igreja Católica atuou frente aos problemas relacionados aos direitos humanos, criticando e combatendo injustiças sociais, e no Território Federal de Roraima essa problemática era mais evidente no que se referia à questão indígena.

indígenas da região. O autor defende ainda que o principal tema discutido não era mais a questão religiosa em suas comunidades, e sim reuniões que discutiam e deliberavam sobre problemas graves, enfrentados em suas comunidades, como a invasão de terras e a exploração da mão de obra de seu povo.

Essa nova base missionária percebe o índio como o verdadeiro oprimido na região, que de acordo com Jaci Guilherme Vieira foram os casos de

inúmeros padres e irmãos leigos que entenderam que a ação missionária entre os índios de Roraima seria muito mais uma troca de experiência do que uma catequese do tipo tradicional. Saffiro, Jorge Dal Bem, Lírio Girardi, Luciano Stefanini, Guilherme Domiuli e de leigos como Vicenzo Pira, Emanuele Amódio e mais tarde Albeto Chirone, deram início a uma luta conjunta e sem tréguas, com um olhar crítico e denunciador, juntamente com outras entidades para consolidação da demarcação das terras indígenas de todas as etnias já no final da década de 1960 (2003, p.173-174).

Data, portanto, muito antes da chegada de Dom Aldo Mongiano, acusado de fomentar um conflito envolvendo os indígenas. O bispo chega ao Território Federal de Roraima em 1975 e, conforme o livro de suas memórias<sup>19</sup>, só percebe a grande problemática social aqui presente em 1977, empenhando-se dessa forma para a proteção dos direitos indígenas e ajudando na realização de projetos junto às comunidades.

É importante destacarmos que essa mudança missionária, resultado de uma nova interpretação teológica já aqui mencionada, estimulou ações mais críticas. Toda essa movimentação em favor da causa indígena e as discordâncias havidas no seio da Igreja acerca de como se deveria atuar de forma mais eficiente junto aos índios, conforme Maria do Rosário Costa Catão (2013), foi responsável pela criação do Conselho Indigenista Missionário, em 1972, que tinha como meta uma prática missionária que possuía por objetivo a defesa dos direitos dos índios à terra e à cultura, e que colocou em cheque a pastoral da desobriga, criticada por não ter tido uma preocupação em edificar uma Igreja crítica (VIEIRA, 2003).

A criação do CIMI foi a forma que a Igreja Católica encontrou para dizimar o mal-estar gerado pela crítica às “missões tradicionais”. Observa-se que, a partir daí, a instituição buscou desconstruir a imagem que, antes, pensava ser louvável. Desse modo, o CIMI começou a atuar de forma crítica, pontuando

---

<sup>19</sup> 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, RR: Diocese de Roraima, 2011.

os equívocos realizados pelo órgão criado para defender e promover a comunidade indígena, a FUNAI. (CATÃO, 2013, p.63).

Maria do Rosário Costa Catão (2013) evidencia que por conta de críticas realizadas por alguns bispos sobre a atuação da CIMI, durante uma assembleia da CNBB, o Conselho Indígena Missionário foi colocado como um órgão anexo à própria Conferência dos Bispos. Contudo, o CIMI teve uma atuação muito importante junto aos processos de organização indígena, representando a partir de 1973 uma intervenção concreta nas questões indígenas.

Portanto, a partir do final da década de 1960 a ala progressista da Ordem da Consolata no Território Federal de Roraima teve a percepção da problemática social envolvendo a questão indígena. A junção de elementos como: o Vaticano II, a Teologia da Libertação, aliados ao contexto local do Território podem ter sido os responsáveis a atribuir aos missionários consolatinos um ativismo junto aos indígenas, rompendo-se com a pastoral da desobriga e tendo como centro de sua atuação a questão política, incentivando-se as organizações indígenas na tentativa de reestruturar parte de suas culturas e o direito a sua identidade.

Veremos a seguir os anos de Ditadura Militar, analisando o cerne ideológico do Estado, a Doutrina de Segurança Nacional, os projetos desenvolvimentistas e a presença militar na Amazônia, em especial em Roraima, para que possamos compreender o Estado que estava posto e como se deu a geração de conflitos.

### **3. CAPÍTULO II: O ESTADO MILITAR E O PROCESSO DE ABERTURA POLÍTICA**

Esse capítulo abordará alguns aspectos da Ditadura Militar no Brasil, seu embasamento e cerne ideológico – a Doutrina de Segurança Nacional -, bem como os projetos do regime ditatorial para a Amazônia, que visavam, na concepção militar, a integração da região ao restante do país e a ocupação dos “espaços vazios”. Analisará ainda o desenvolvimento do regime militarizado no Território Federal de Roraima, principalmente a infraestrutura promovida, que propendia à segurança nacional, e por fim sobre o lento processo de reabertura política e a ação da Igreja nesse processo.

#### **3.1 O período militar no Brasil e a Doutrina de Segurança Nacional**

A Ditadura Militar no Brasil ocorreu entre os anos de 1964 e 1985 e é um assunto de forte repercussão nacional nos dias de hoje, sobretudo após as eleições de 2018 em nosso país, que trouxeram à tona temáticas que remetem a esse período. Contudo, apesar da evidência do tema, muitas faces e ângulos referentes à Ditadura Militar precisam ser estudados, analisados e reanalisados, de forma a contribuir para nossa historiografia.

O golpe data de 1964, quando foi inaugurado no Brasil um regime repressivo que duraria 21 anos. A Ditadura Militar, de maneira geral, teve como diretrizes básicas a ruptura da normalidade institucional com a intervenção direta dos militares; um bloqueio da participação popular no processo político e a opção pelo capitalismo e aceitação do papel hegemônico dos Estados Unidos como potência mundial, num contexto internacional de Guerra Fria e combate ideológico entre socialismo e capitalismo.

A década de 1970, segundo Nilson Borges (2009), foi marcada pelos desencadeamentos de golpes de Estado e pela entrada dos militares no cenário político em diversos países da América Latina. Ainda em concordância com o autor, para se que se tenha dimensão desse expansionismo militarista, em 1979, cerca de dois terços da população latino-americana, calculada à época em 400 milhões de habitantes, viviam sob a dominação militar.

No Brasil, a história demonstra que em momentos tidos como de “crise institucional”, há intervenções militares, de forma que as Forças Armadas passam a atores políticos atuantes. De acordo com a Arquidiocese de São Paulo (1999), quando os militares derrubaram o presidente João Goulart e ocuparam o poder, na verdade estavam dando sequência a uma longa tradição intervencionista que remonta ao século XIX. É o que corrobora também Nilson Borges quando afirma que

Assim foi em 1889, com a proclamação da República, mediante um golpe articulado por Deodoro da Fonseca, Floriano Peixoto e a mocidade militar, liderada por Benjamin Constant, e assim continuou sendo, em 1930, com a derrubada da República oligárquica, que permitiu a instauração da ditadura do Estado Novo e a deposição de Getúlio Vargas em 1945 (2009, p.15).

De acordo com Sônia Souza e Jaci Guilherme Vieira, “o golpe de 1964 foi resultado da mentalidade retrógrada e reacionária de uma pequena elite aliada às Forças Armadas e como consequência o país passou a viver sob uma Ditadura Militar que se baseava na Doutrina de Segurança Nacional e desencadeou uma política firmada no controle social com a redução dos direitos constitucionais” (2009, p. 66) durando até 1985, quando houve a redemocratização do país.

A Guerra Fria e o constante medo da “ameaça comunista” fizeram com que o golpe de 1964 e a consequente derrubada do presidente legalmente constituído, João Goulart - que possuía projetos de reformas econômicas e sociais num cenário caracterizado pela instabilidade política, econômica e social - fosse visto como uma salvação para o país.

De acordo com a Arquidiocese de São Paulo (1999), praticamente toda a classe média do país foi conquistada pela propaganda, tendo como principais financiadores dos veículos de informação os Estados Unidos, o Partido Social Democrático (PSD), a União Democrática Nacional (UDN) e a Igreja Católica, que se uniram à agitação contra o governo.

Contudo, diferentemente das intervenções militares anteriores, em que as Forças Armadas logo transferiam o poder aos civis, os anos se passaram e a intervenção, sob a égide da Doutrina de Segurança Nacional, tornava-se cada vez mais rígida, afastando os civis dos núcleos de participação e decisão política, sendo inúmeros os relatos de horrores vividos nesse período no Brasil (1964-1985)<sup>20</sup>.

No ano de 1968 houve um forte endurecimento do regime militar. “Ao redor do mundo, a paranoia da Guerra Fria, os protestos estudantis [...] chegaram ao ponto máximo” (SERBIN, 2001, p. 90). Coimbra (2000) afirma que a repressão agia de forma cada vez mais violenta, com o apoio de grupos paramilitares. Havia ataques a teatros, editoras, faculdades, jornais e sequestros e espancamentos tornaram-se prática usual.

Os linhas-duras desferiram um ‘golpe dentro do golpe’ contra Costa e Silva, forçando-o a assinar o AI-5<sup>21</sup>. Divulgado repetidamente pelo rádio e pela tevê em 13 de dezembro, o AI-5 fechou o Congresso, eliminou as liberdades civis e a liberdade de imprensa, e deu ao Exército carta-branca para esmagar a oposição. Centenas de pessoas foram presas [...] A política nacional tornou-se domínio das Forças Armadas (SERBIN, 2001, p. 91)

---

<sup>20</sup> Para informações sobre os horrores vividos no Brasil na época ver livro **Brasil: Nunca Mais**. 30ª edição. Petrópolis: Vozes, 1999.

<sup>21</sup> AI-5: Ato Institucional nº 5, baixado no dia 13 de Dezembro de 1968.

Ou seja, foi instituída a ditadura sem disfarces, com a consolidação de “sua forma mais brutal de atuação, através de uma série de medidas, como o fortalecimento do aparato repressivo, com base na Doutrina de Segurança Nacional. Silenciava-se e massacrava-se toda e qualquer pessoa que ousasse levantar a voz” (COIMBRA, 2000, p. 7).

O regime repressivo teve como embasamento ideológico a Doutrina de Segurança Nacional. Quando consumada a deposição de João Goulart, segundo a Arquidiocese de São Paulo (1999), houve um primeiro momento de dúvida, ao questionar-se qual ala das Forças Armadas assumiria o comando direto do Estado. Assume então o grupo liderado por Castello Branco<sup>22</sup>, não por ter tido o papel mais importante na movimentação das tropas, mas sim por ser um homem forte dentro do exército e o único portador de um projeto para a sociedade considerado bem articulado pelos militares, amadurecido desde a década de 50 na Escola Superior de Guerra (Arquidiocese, 1999), sendo esse pensamento conhecido como Doutrina de Segurança Nacional.

Segundo Nilson Borges (2009), a Doutrina de Segurança Nacional é originária dos Estados Unidos e nasceu do antagonismo Leste-Oeste durante a guerra fria, e fornece intrinsecamente a estrutura necessária à instalação e à manutenção de um Estado forte ou de uma determinada ordem social, e é objetivamente “a manifestação de uma ideologia que repousa sobre uma concepção de guerra permanente e total entre comunismo e os países ocidentais” (BORGES, 2009, p.24), chegando ao Brasil pelas mãos dos militares.

A influência norte-americana sobre os oficiais brasileiros se deu durante a Segunda Guerra Mundial, nos campos de batalha da Itália, tornando-se um contato de extrema importância para o desenvolvimento da Doutrina. Contudo, é com a criação da Escola Superior de Guerra - ESG que a Doutrina de Segurança Nacional se insere na vida política brasileira (BORGES, 2009).

De acordo com Francisco Silva (2009) a ESG desempenha um papel central na formulação e planejamento de um regime militar capaz de regenerar a nação, emanando os princípios básicos que constituíram a ideologia de segurança nacional, fundamental na constituição da ditadura de 1964. Ainda em concordância com o autor, coube a ESG formular com originalidade um viés desenvolvimentista e autonomista, característico do nacionalismo existente nos círculos militares, criando a tensão permanente no interior da própria instituição.

---

<sup>22</sup> Presidente do Brasil entre 1964 e 1967.

Os estudos e as propostas organizados pela Escola Superior de Guerra vão garantir a presença política dos militares no interior do aparelho de Estado. Dessa forma, a escola assume um papel fundamental no cenário político brasileiro, através da criação e propagação da Doutrina, com os diversos cursos promovidos pela instituição. Primeiramente, os cursos eram direcionados apenas aos militares, mas acabam por atingir segmentos civis, destacando-se profissionais liberais, empresários, sindicalistas, magistrados, professores universitários e dirigentes de órgãos públicos (BORGES, 2009). Observa-se que os cursos, dessa forma, perpassavam por vários segmentos da sociedade civil, excluindo-se, contudo, as camadas populares, que desde o golpe foram afastadas da participação política do regime ditatorial, a exemplo também das votações indiretas, que excluía a participação popular dos pleitos eleitorais.

Conforme Joseph Comblin (1980), a Doutrina de Segurança Nacional atribui ao Estado um papel muito claro, de agente da estratégia nacional, encarregado de colocar o Poder Nacional à disposição dos objetivos nacionais, o que representa bem o projeto político do regime militar. Segundo Maria Helena Moreira Alves (1989), a Doutrina de Segurança Nacional e Desenvolvimento foi formulada no seio da Escola Superior de Guerra por um período de 25 anos, e forneceu o conteúdo doutrinário e ideológico para a conquista e manutenção do golpe de 1964. Em conformidade com a autora, a Doutrina de Segurança Nacional trata-se de um abrangente corpo teórico constituído de elementos ideológicos e de diretrizes para infiltração, coleta de informações e planejamento político-econômico de programas governamentais.

Em conformidade com Nilson Borges

A ditadura soberana se caracteriza não somente pela usurpação do poder (golpe militar), mas também pela concentração em suas mãos de todos os poderes e funções do Estado (a manutenção do regime). Ela supõe, evidentemente, uma forma extremamente autoritária do exercício do poder. Nesse sentido, o autoritarismo da Doutrina de Segurança Nacional integra entre seus elementos característicos os aparelhos de segurança e informações (2009, p. 27)

Como já mencionado, houve uma ruptura na forma como ocorriam às intervenções militares no país, pois a ideia não consistia mais em apenas usurpar o poder de governos tidos como problemáticos, mas também a manutenção do novo regime. Para isso, de acordo com os preceitos da Doutrina, necessitava-se de um governo extremamente autoritário que integrasse os aparelhos de segurança e informações, sendo criado dessa maneira o Serviço Nacional de

Informações (SNI), por Golbery de Couto e Silva, que de acordo com a Arquidiocese de São Paulo (1999), teve um importante papel na implantação e defesa do novo sistema político<sup>23</sup>.

É necessário entendermos que a forma como atuaram os militares entre 1964 a 1985 repousou no conceito de que cabia a eles o papel de realizar a “revolução” no país, como esclarece Nilson Borges

(...) Ao regime fundado sob a égide da Doutrina de Segurança Nacional se atribui uma *vocação revolucionária* destinada a modificar o *status quo*. A nova autoridade se considera autodotada, tendo em vista sua condição *revolucionária*, dona de um poder suficiente para eliminar os fatores adversos que perturbem a ordem, e para adotar medidas visando a assegurar e consolidar o movimento *revolucionário* e impor seus objetivos (2009, p. 27)

Em nome da “revolução”, foi cabível, na concepção militarista, rasgar a Constituição, destituir o presidente eleito, fechar o Congresso Nacional, suspender os direitos dos cidadãos, prender, torturar e assassinar (Arquidiocese de São Paulo, 1999), como corrobora Maria Helena Moreira Alves ao afirmar que “em nome do anticomunismo, a Doutrina de Segurança Nacional, com sua ênfase na segurança interna, leva inexoravelmente ao abuso de poder, as prisões arbitrárias, à tortura e à supressão de toda liberdade de expressão” (1989, p.27).

Seguindo à risca os preceitos da Doutrina de Segurança Nacional, na qualidade de força dirigente, as Forças Armadas assumiram a função de partido da burguesia, manobrando a sociedade civil através da censura, da repressão e do terrorismo estatal, para promover os interesses da elite dominante, assegurando-lhe condições de supremacia em face social (BORGES, 2009) e discursando sobre a importância do “desenvolvimento” para o país.

De acordo com Josias Mazzurana e Dóris Fernandes (2009), a Doutrina de Segurança Nacional dessa forma está no envolvimento total da sociedade, frente às exigências políticas de um governo soberano, associado a um clima de guerra interna permanente, estabelecida por um inimigo comum e fundamentando o controle da sociedade.

É importante destacar que a Doutrina de Segurança Nacional trabalha com quatro conceitos básicos sendo

os *objetivos nacionais*, que se dividem em permanentes e atuais (os primeiros são objetivos políticos que resultaram da interpretação dos interesses e aspirações nacionais, os segundos são derivados da análise da conjuntura dos aspectos refratários à realização dos objetivos nacionais permanentes); o *poder nacional* (é o instrumento de que a política se utiliza para alcançar os objetivos nacionais), a *estratégia nacional* (é a forma de preparar e aplicar o poder nacional para alcançar ou manter os objetivos fixados pela política nacional); *segurança nacional* (é a capacidade que o Estado dá à Nação para

<sup>23</sup> Para um melhor entendimento sobre a criação do Sistema Nacional de Informações (SNI) e sua atuação durante a ditadura ver a obra ALVES, M<sup>a</sup> Helena Moreira. **Estado e Oposição no Brasil (1964-1985)**. 5<sup>a</sup> edição. Petrópolis: Vozes, 1989

impor seus objetivos a todos os movimentos, segmentos ou grupos oponentes) (BORGES, 2009, p.30-31).

São em torno desses conceitos, adaptados à realidade e características estruturais e conjunturais de cada país, que gira a Doutrina de Segurança Nacional.

Portanto, toda política nacional é reorientada em função da segurança, de forma que as esferas militar e política são inseparáveis, de maneira que a política deixa de ser uma arte civil para se transformar em arte militar. A guerra interna ou a eliminação do inimigo interno passa a ser uma estratégia imposta pelos imperativos da segurança nacional (BORGES, 2009).

Conforme a Arquidiocese de São Paulo (1999), “o resultado de todo esse arsenal de atos, decretos cassações e proibições foi a paralisação completa do movimento popular de denúncia, resistência e reivindicação, restando praticamente uma única forma de oposição: a clandestina” (p. 62). Soma-se a isso o aprofundamento das contradições inerentes ao sistema capitalista, que acentua a exploração do capital sobre o trabalho, provocando assim a reação de grupos sociais e políticos ligados aos setores oprimidos da sociedade. Entre as reações provocadas destaca-se o caso abordado no presente trabalho da Igreja Católica.

Outro aspecto relevante para a pesquisa é a mentalidade do regime militar para a região amazônica. Como vimos, baseados na Doutrina de Segurança Nacional, desenvolvimento e integração eram lemas dos governos. A Amazônia se caracterizou como uma região chave para atender aos interesses do Estado, como veremos no próximo tópico.

### **3.2 Projetos militares para a Amazônia**

A colonização da Amazônia, desde os primeiros viajantes que subiram o rio Amazonas e seus afluentes, a fundação das cidades, a chegada de militares e fundações religiosas, representa um processo político que envolvia o domínio e garantia das possessões coloniais. Essa ocupação territorial nada pacífica foi marcada por dominação, violência e diversos conflitos. Somado a isso, temos distintas representações construídas no decorrer dos séculos sobre a região amazônica, que pendula na maioria das vezes entre a ideia de paraíso e inferno.

Conforme nos atesta Bárbara Weinstein

A extraordinária vastidão da Amazônia tem inspirado aos seus invasores fascinação e pavor a um só tempo. Os primeiros exploradores divulgaram a região ora como um paraíso tropical, ora como um inferno verde, e não conseguiram chegar a um consenso quanto à adequação da Amazônia à exploração econômica e à colonização europeia [...] (1993, p.21).

Durante a ditadura militar no Brasil essa realidade não é diferente. A região amazônica foi alvo da preocupação dos militares, sob lemas como “Integrar para não entregar” e “Homens sem terras para terras sem homens”, diversos projetos e ações políticas foram voltados para a região, para atender aos objetivos da concepção militar de desenvolvimento e segurança nacional. Por ser uma área de fronteiras com outros países, a região amazônica recebe uma forte atenção, de forma a se manter a integridade territorial brasileira.

De acordo com Marianne Schmink e Charles Wood, a Amazônia desempenhou um papel fundamental no plano geral de desenvolvimento da Ditadura. “A riqueza dos recursos existentes, ainda inexplorados, e os grandes territórios pouco povoados na Amazônia fizeram com que a região fosse considerada um bom lugar para absorver investimentos de capital e excedente de mão de obra originários de outras partes do país” (SCHMINK; WOOD, 2012, p. 101).

Bertha Becker (1998) afirma que após o golpe de 1964 a “ocupação” da Amazônia torna-se prioridade máxima, fundamentada na mencionada Doutrina de Segurança Nacional. Em concordância com a autora

o objetivo básico do governo militar, torna-se a implantação de um projeto de modernização nacional, acelerando uma radical reestruturação do País, incluindo a redistribuição territorial de investimento de mão-de-obra, sob forte controle social. A Amazônia assume posição-chave frente às prioridades econômicas e geopolíticas de ordens externas e internas (BECKER, 1998 p. 12)

A estratégia militar lança um novo olhar para a Amazônia e a administração dos territórios federais passa ao encargo das Forças Armadas. Referente ao plano interno, Bertha Becker (1998) nos esclarece que a Amazônia é vista como solução para os problemas sociais do Nordeste, bem como para a continuidade do crescimento do centro dinâmico do Sudeste, abrindo a possibilidade de novos investimentos, recursos e mercados em tempo rápido.

Já no que confere aos fatores externos, incluíam a vulnerabilidade da extensa e isolada área à organização de focos de sublevação e ao dinamismo interno dos países vizinhos<sup>24</sup>. A autora acrescenta que somada a essas preocupações está a necessidade de o Brasil assegurar a exploração dos recursos da Amazônia sul-americana (BECKER, 1998).

Ainda em conformidade com a autora, a dimensão ideológica do Estado, simbólica e efetiva, de formação e incorporação nacional está presente no contexto. A missão de

---

<sup>24</sup> Para uma compreensão mais aprofundada da questão ver obra BECKER, Bertha k. **Amazônia**. 6ª edição. São Paulo: editora ática, 1998.

incorporar terras, defender fronteiras, preservar riquezas, enfim, a proposta de nacionalização do território é necessária para entendermos a dinâmica do regime militar (BECKER, 1998).

Adriana Marques (2007) afirma que na visão das forças armadas, a Amazônia representa a última fronteira a ser conquistada e incorporada ao Estado brasileiro. Para a autora, as riquezas naturais da Amazônia causavam admiração e temor. Admiração no sentido de que tais riquezas exploradas pelos brasileiros poderiam contribuir para o fortalecimento do poder estatal, e temor, pois estas riquezas também eram cobiçadas por outros países.

A concepção de que a Amazônia é cobiçada pelos estrangeiros não foi criada pelos militares, mas desempenha um papel vital na construção do imaginário das Forças Armadas sobre a região, influenciando decisivamente no sentido que seus oficiais atribuem à missão na região. “A ideia de ‘a selva nos une’ é representativa do papel agregador desempenhado pela Amazônia no imaginário militar” (MARQUES, 2007, p. 47).

Os militares consideravam preocupantes os “espaços vazios”, por conta do isolamento econômico e o baixo número de habitantes para uma área tão vasta, e ante os interesses internacionais em tirar proveitos das riquezas minerais do solo, os militares em nome da soberania nacional centralizaram o poder e desenvolveram projetos de caráter econômico e empreenderam projetos de modernização nacional, sem, contudo, levar em consideração as populações indígenas, motivando conflitos na região, o que será analisado posteriormente.

Em 1966, a Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia (SPVEA)<sup>25</sup> foi substituída pela Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM), que era encarregada de coordenar a ação do governo federal para o desenvolvimento da região amazônica através da concessão de incentivos fiscais, estabelecendo áreas de livre comércio e da formulação e implantação de programas voltados para a ocupação e aproveitamento econômico da Amazônia (GONÇALVES, 2009).

Em meio a isso, o governo federal lança mão da estratégia da superposição de territórios federais sobre estaduais, em que a manipulação do território pela apropriação de terras dos Estados foi um elemento essencial na estratégia militar, que criou por decreto territórios sobre os quais exercia jurisdição absoluta e/ou direito de propriedade (BECKER, 1998). De acordo com Bertha Becker, o primeiro grande território criado foi a Amazônia Legal, “somando, aos 3500000 Km<sup>2</sup> da região Norte, 1400000 km<sup>2</sup>, e assim constituindo a Amazônia Legal” (1998, p. 18).

---

<sup>25</sup> Superintendência de Valorização Econômica da Amazônia, criada em 1953 no governo de Getúlio Vargas, tinha por objetivo aplicar projetos de desenvolvimento para a Amazônia.

Entre as principais estratégias dos militares para a Amazônia se destaca também a implantação de redes de integração espacial, destacando-se quatro redes quanto ao investimento público: a rede rodoviária, de telecomunicações, urbana e hidroelétrica (BECKER, 1998).

(...) a rede rodoviária, ampliada com a implantação de grandes eixos transversais como a Transamazônica e Perimetral Norte e intra-regionais como Cuiabá-Santarém e Porto Velho-Manaus. (...) A rede de telecomunicações comandada por satélites, que difunde os valores modernos pela TV e estreita os contatos por uma rede telefônica muito eficiente. Cerca de 12000 km de estradas foram construídos em menos de cinco anos e um sistema de comunicação em micro-ondas de 5110 km em menos de três anos. (...) a rede urbana, sede das redes de instituições estatais e organizações privadas. Finalmente, a rede hidroelétrica, que hoje se estende para fornecer energia, o insumo básico à nova fase industrial (BECKER, 1998, p.14)

Em 1966, Castelo Branco<sup>26</sup> dentro de um discurso nacionalista fala em “integrar para não entregar”, preocupação em proteger a floresta amazônica da internacionalização. Essa ideia traz a representação da Amazônia como uma região isolada, o que ainda hoje persiste no imaginário brasileiro.

Esse discurso impulsiona a construção de grandes estradas na região, para que fosse viabilizado o projeto de integração nacional. Nelvio Santos (2013), afirma que o grande símbolo da política de desenvolvimento dos militares, através do Plano de Integração Nacional (PIN), era a rodovia transamazônica assim como a Perimetral Norte. Hoje, a Perimetral Norte é apenas eixo de colonização no sudeste do atual estado de Roraima, conectada a Manaus-Boa Vista, conhecida como BR-174. A BR-174 que teve sua construção concluída em 1977 e que também compõe o conjunto de estradas construídas com o intuito de integração nacional.

Criado em 1970, o PIN tinha como finalidade elementar o financiamento de obras de infraestrutura nas áreas de atuação da SUDAM e da Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste (SUDENE). Esse plano resultou na construção das mencionadas rodovias, em ações para implantar programas de colonização e reforma agrária e na transferência de 30% dos recursos financeiros para aplicação em programas que visavam ao desenvolvimento e integração da região Norte e Nordeste (GONÇALVES, 2009).

Para o objetivo de promover, executar e controlar a reforma agrária foi criado em 1970 o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), de forma a executar a estratégia de distribuição controlada da terra, montando-se, assim, todo um sistema de

---

<sup>26</sup> Presidente do Brasil entre 1964 e 1967.

colonização em larga escala para a maior porção do espaço nacional, a Amazônia (BECKER, 1998).

Nesse contexto, de acordo com Maria das Graças Magalhães, foi lançado também o Programa de Redistribuição de Terras (PROTERRA) com o objetivo de “facilitar a aquisição de terra, melhorar as condições do trabalhador rural e promover a agro-indústria na Amazônia e no Nordeste” (MAGALHÃES, 2009, p.65). A autora afirma também que o PROTERRA foi lançado com a finalidade de complementar o PIN.

É importante termos clareza de que a ideia militar com a construção das rodovias e a implantação do PIN era a de resolver dois problemas com uma única solução. De acordo com Thomas Skidmore (1988), haveria a construção de uma transamazônica que abriria a “despovoada” região amazônica e, com isso, o excesso de população do Nordeste seria atraído para a Amazônia pelas terras férteis e baratas proporcionadas pelo PIN. “Médici chamou a isso ‘a solução de dois problemas: homens sem terra do Nordeste e terras sem homens na Amazônia’” (SKIDMORE, 1988, p. 289), integrando dessa forma a Amazônia ao restante do país e solucionando o problema de terra no Nordeste, o que evidencia a visão militar de considerar a Amazônia “espaços vazios” e a necessidade de promover a sua gradual ocupação.

Portanto, associado à crença militar de que a defesa da Amazônia só pode ser garantida através da colonização, sendo imprescindível integrar a região ao restante do país, manifesta-se também à representação da região como um grande vazio demográfico e com isso a necessidade de ocupação dos “espaços vazios”.

De acordo com Adriana Marques (2007), a representação da Amazônia como um grande vazio demográfico, pode ser encontrada nos estudos de geopolítica que foram produzidos entre as décadas de 1930 e 1980. Os militares detectavam na baixa densidade demográfica da região amazônica um fator de risco à soberania nacional.

Com isso, a terceira forma de estratégia empregada pelos militares foram os subsídios ao fluxo de capital e indução dos fluxos migratórios, que consistiu a partir de 1968 em

mecanismos fiscais e creditícios que subsidiaram o fluxo de capital do Sudeste e do exterior para a região, através de bancos oficiais, particularmente o Banco da Amazônia S. A. (Basa). Por outro lado, induziu-se a migração através de múltiplos mecanismos, visando ao povoamento e à formação da mão-de-obra (BECKER, 1998, p. 19).

Através da prática de concessão de incentivos fiscais e de promoção de projetos e programas de desenvolvimento, o BASA constituiu em mecanismos oficiais incumbidos de

viabilizar a estratégia do governo militar de ocupação e aproveitamento econômico da região amazônica. Quanto aos fluxos migratórios, Maria das Graças Magalhães (2008) afirma que foi uma ideia que teve sua concretização iniciada ainda na década de 1950. De acordo com a autora, a construção de Brasília e a rodovia Belém-Brasília foram elementos fundamentais para a interiorização do território amazônico do país (MAGALHÃES, 2008).

Com o objetivo de “colonizar” a Amazônia, o governo utiliza-se da urbanização como estratégia básica para ocupação regional, pois o núcleo urbano é poderoso fator de atração de imigrantes. Tal proposta é posta em prática por meio de várias políticas. Dentre elas

A criação da Zona Franca de Manaus, em 1967, pela Suframa (Superintendência da Zona Franca de Manaus), ligada ao Ministério do Interior, foi um primeiro passo. Através da isenção da taxa de impostos, estimulou-se o comércio e a indústria num núcleo urbano que constitui um posto avançado na fronteira. Segue-se o ‘urbanismo rural’ do Inbra, considerado essencial para atrair a população por oferecer condições de vida similares às regiões de origem dos migrantes, e depois a Polamazônia, que investiu no desenvolvimento urbano de pólos selecionados (BECKER, 1998, p.53).

O Programa de Pólos Agropecuários da Amazônia (Polamazônia) foi uma estratégia seletiva implantada na Amazônia a partir de 1974, em que quinze “pólos de desenvolvimento” direcionam os investimentos, cada um especializado numa determinada área de produção (BECKER, 1998). Maria das Graças Magalhães (2008) afirma que tal programa tinha por objetivo promover o aproveitamento integral das potencialidades agropecuárias, agroindustrial, florestais e minerais, em áreas produtivas da Amazônia. O governo, nesse sentido, por considerar a colonização lenta e dispendiosa, incentivava imigrantes dotados de maior poder aquisitivo, resultando na expansão de empresas agropecuárias e de mineração na região amazônica (BECKER, 1998).

Bertha Becker afirma que os primeiros projetos agropecuários datam de 1966, contudo é na década de 1970 que se intensifica o predomínio econômico e político da empresa agropecuária na região, por conta do incentivo do governo aos grandes proprietários, pois considerava necessária a ocupação rápida da Amazônia. Porém, é o próprio governo que credita subsídios aos empresários, havendo uma política de desvalorização dos pequenos e médios proprietários frente aos grandes.

No final dos anos de 1970, com a crise econômica que se alastrou pelo país com o fim do milagre econômico, Bertha Becker (1998) demonstra que a estratégia do governo é modificada. Procuraram então reduzir as despesas públicas, aumentar rapidamente as exportações e desenvolver tecnologias, passaram a concentrar recursos em poucas e grandes

áreas selecionadas e também ampliaram a ação militar entendida como solução aos problemas do momento. Assim sendo, o Projeto Grande Carajás (PGC) e o Projeto Calha Norte (PCN) são os novos projetos desenvolvidos (ver tabela em anexo).

Contudo, Bertha Becker (1998) explica que a modernização imposta pela estratégia governamental militar enfrentou problemas. De acordo com a autora, os conflitos foram por conta da desigualdade de distribuição de terras e por conta da realidade não se desenvolver conforme o plano. Interferiram os interesses e confrontos de atores sociais privados e públicos, expressos em sua territorialidade. A autora afirma que os conflitos de terra e de territórios ricos em minérios, que subjuga índios e camponeses, são os mais conhecidos, mas que os conflitos no bloco do poder não foram menos intensos (BECKER, 1998).

Os conflitos com a Igreja Católica, tema do presente trabalho, ocorreram em larga escala no Brasil e também na Amazônia. A tomada da Igreja pelas causas indígenas, o que vimos no capítulo anterior, intensificou os conflitos com o Estado.

A ação desigual do Estado, de favorecimento de grupos empresariais e se omitindo em relação a violência, acaba por intensificar os conflitos na região, ocorrendo uma disputa pela terra muito intensa (BECKER, 1998). Nelvio Santos (2013) afirma que na abertura das rodovias Perimetral Norte e BR-174, consideradas como prioritárias, houve resistência indígena à invasão de suas terras, enquanto em outros projetos a serem implantados havia a indefinição de direitos. Houve também uma resistência crescente dos camponeses, causando preocupação para o governo, que a partir de 1980 tenta solucionar tais conflitos (BECKER, 1998).

Considerando-se, então, os conflitos como questão nacional, em 1980 o Conselho de Segurança Nacional (CSN) toma a si a responsabilidade de solucioná-los, delegando às Forças Armadas plenos poderes. Os militares emergem então como a maior autoridade na Amazônia, militarizando-se a política regional (BECKER, 1998, p.42)

Frente à omissão do governo central quanto à violência, por ele aceita como preço necessário a ser pago pelo desenvolvimento, a Igreja torna-se uma das organizações no país com poder e autoridade para enfrentar o poder governamental, particularmente as forças repressivas de segurança, o que não passou despercebido pelos militares.

É importante frisarmos que é com a criação do Programa Grande Carajás (PGC), no fim dos anos de 1970, que se configura a estratégia do Estado para a nova fase de fronteira e da indústria de exploração mineral em grande escala. As empresas de mineração são legalmente detentoras de concessões sobre o subsolo, e para os indígenas cujo território é a

única condição de manutenção de vida e da cultura, o problema da invasão de suas terras tornou-se vital (BECKER, 1998).

Em 1985 é instituído o Projeto Calha Norte (PCN) que de acordo com Bertha Becker, “prossegue a militarização da política de ocupação nacional, entendida como única solução para os conflitos crescentes, e prossegue também na estratégia espacial de criar territórios para a ação direta do governo federal” (1998, p. 80). Os conflitos que se pretende apaziguar não são poucos: o contrabando do ouro, as convulsões políticas nos países vizinhos e na América Central, o conflito entre garimpeiros, índios e empresas e a influência das missões religiosas (BECKER, 1998).

Adherbal Mattos (1991) afirma que o PCN ocupa 14% do território nacional e 24% da Amazônia Legal, originado a partir de iniciativa do Conselho de Segurança Nacional. De acordo com Nelvio Santos (2013), o PCN é valorizado como uma garantia da manutenção da fronteira, da soberania e da ordem interna. No caso específico de Roraima, a maior parte dos municípios tem terras indígenas e fazem fronteira com os vizinhos Venezuela e Guiana. Essa última condição os coloca dentro do espaço abrangido pelo PCN. O governo do estado, políticos e empresários locais, procuram associar o problema das terras indígenas ao da segurança (SANTOS, 2013).

Como vimos, durante o regime militar, as expectativas em torno do progresso amazônico no Brasil se exacerbaram. De acordo com João Carlos de Carvalho, os militares foram “criadores de vários órgãos federais e obras gigantescas que indicavam a necessidade de um desenvolvimento inevitável e rápido para as regiões periféricas de nosso país” (2001, p. 134).

O Brasil da ditadura militar foi o responsável, conforme Carvalho (2011), principalmente pela sustentação dos equívocos de uma modernidade mal planejada para a região amazônica. Ainda hoje, vemos a reprodução de discursos da época militar, especialmente no que se refere ao desenvolvimento, o que gera conflitos, fundamentalmente em torno das questões de terras.

Os projetos militares desenvolvidos na Amazônia causaram desarticulações das culturas tradicionais, transformações ambientais e influencia diretamente o entendimento atual sobre desenvolvimento. Os diversos projetos desenvolvidos que visavam à integração nacional e ocupação dos “espaços vazios”, principalmente para atender aos objetivos de segurança nacional como a proteção de fronteiras. O capital investido na região tendia também a solução de problemas sociais do nordeste, já que um dos discursos militares dizia

“homens sem terras para terras sem homens”, ou seja, homens sem terras do Nordeste para terras sem homens da Amazônia.

Não havia, dessa forma, uma preocupação dos militares com as culturas indígenas, tida como atraso e ameaça a integridade do país. Portanto, a ideologia do progresso que foi posta em prática pelos governos militares, ocasionou a morte de diversas populações nativas. A concepção militar intolerante frente ao indígena, como povos atrasados culturalmente, economicamente e inferiores, ainda se faz presente no imaginário brasileiro.

Há na atualidade um discurso anti-indígena muito forte, o que gera muita polêmica e conflito em torno da demarcação de terras. As peças de propaganda que o regime produziu continuam vivas, mesmo para aqueles que nasceram depois dela. O imaginário sobre a Amazônia e os povos indígenas, forjado pelo regime de exceção, é possivelmente a herança autoritária mais persistente na mente dos brasileiros de hoje, incluindo parte dos que estão no poder.

Dentro os diversos conflitos gerados, de interesse para a presente pesquisa são os conflitos gerados a partir da opção preferencial pelas causas indígenas feito pelos missionários consolatinos, que colidiu com os objetivos do Estado militarizado e com os projetos desenvolvimentistas, como veremos adiante.

### **3.3 Ditadura Militar no Território Federal de Roraima**

Com a instauração da ditadura, o Território Federal de Roraima passou a ser governado pela Aeronáutica. Sob a DSN, cujo lema era “Ocupar, Desenvolver e Integrar”, foi desenvolvida a atuação dos governos militares para promover a integração de Roraima ao restante do país (MAGALHÃES, 2008). Conforme afirma Marianne Schink e Charles Wood (2012), os critérios geopolíticos, tão importantes na visão dos militares, determinaram a necessidade urgente de promover o povoamento das áreas vulneráveis ao longo das fronteiras internacionais localizadas no norte do Brasil. Esse é o caso específico de Roraima.

Para atender aos objetivos que visavam a Segurança Nacional, o Estado investiu na região com a instituição do Código Tributário Nacional. Dessa forma, o Território recebeu um forte controle e aporte financeiro, bem como um maior controle do planejamento a execução final do projeto, independente de quem estivesse à frente da administração, pois mais que um planejamento local, tratava-se de um plano federal (SOUZA; VIEIRA, 2009).

Com a finalidade de dar o aporte necessário de desenvolvimento econômico, social, político e administrativo visando à criação de condições que possibilitassem a ascensão dos

Territórios a categoria de Estados<sup>27</sup> “o Território Federal de Roraima recebeu inúmeras obras de infra-estrutura e investiu fortemente no povoamento de acordo com as determinações superiores” (SOUZA; VIEIRA, 2009, p.70).

Mesmo sendo prioridade, esse objetivo só será posto em prática no Território Federal de Roraima com o segundo governo militar, Costa e Silva, momento em que houve uma liberação de crédito e ampliação dos gastos estatais. Num primeiro momento, de 1964 a 1967, Dilermando Cunha, primeiro governador do Território Federal indicado pelos militares, governou num período de contenção de gastos e arrocho salarial (SOUZA; VIEIRA, 2009).

Sonia Souza e Jaci Guilherme Vieira (2009) afirmam que o Território recebeu uma série de obras de infraestrutura entre os anos 1967 e 1974. Como resultado de um projeto maior do governo federal, que para fomentar esse desenvolvimento na Amazônia de forma conjuntural, criou por meio do Decreto lei 61.330 de 11 de setembro de 1967, um Grupo de Trabalho para desenvolver Projetos de Integração da Amazônia. Sob a coordenação do Ministério do Interior, onde colocou toda a força e o poder do Estado, um esforço concentrado de todos os órgãos e entidades federais ou a ele vinculados a serviço da Amazônia, para impor um ritmo mais acelerado de desenvolvimento à região.

Inserido neste contexto, o Território Federal de Roraima conseguiu não só promover sua infraestrutura, mas concretizá-la de forma efetiva. O governo local, como participante desse grupo era também responsável pelas ações efetivadas no território, emitindo opiniões e sugestões consideradas relevantes para a Segurança Nacional como parte de um programa maior do governo federal, que não poupou esforços para concretizá-lo (SOUZA, VIEIRA, 2009).

Além do apoio com pessoal e recursos, o governo federal estendeu a isenção fiscal para a Amazônia Ocidental por meio do Decreto-Lei nº 288 de 28 de fevereiro de 1967, na qual o Território Federal de Roraima estava incluído, aliviando dessa forma os custos da alimentação e de outras mercadorias necessárias ao desenvolvimento da região. Com esse decreto houve uma redução de preços e conseqüentemente do custo de vida na fronteira (SOUZA; VIEIRA, 2009).

De acordo com Nelvio Santos (2013), na década de 1970, os recursos oriundos do Plano de Integração Nacional, dos Planos Nacionais de Desenvolvimento e do POLAMAZÔNIA, além dos específicos realizados pela SUDAM, foram investidos em Roraima e mudaram a sua realidade. Como resultados das políticas implantadas na região,

---

<sup>27</sup> Disposições presentes no Decreto-Lei nº. 411 de 8 de janeiro de 1969.

Roraima e Boa Vista já apresentavam mudanças notáveis. Ainda em conformidade com o autor

a capital tinha se transformado em canteiro de obras, com centenas de novas casas e bairros novos, além de um campus universitário da Universidade de Santa Maria, Rio Grande do Sul. Migrantes chegavam a toda hora, em busca de novas oportunidades. Técnicos vinham se incorporar à administração, beneficiados pela gratuidade de moradia, água, luz e transporte urbano, além de saúde pública grandemente melhorada. A população iniciaria um aumento exponencial, superado apenas pelo território de Rondônia na década de 1980 (2013, p. 188)

Como atesta Sonia Souza e Jaci Guilherme Vieira (2009), nesse período era grande o número de técnicos do Ministério do Interior na cidade e de grandes empreiteiras estruturando empresas como as das Companhias de água, luz, telefonia, construindo Câmara dos Vereadores, bancos oficiais, havendo uma marcada presença dos militares em tudo que estava sendo desenvolvido.

Os autores afirmam ainda que com o retorno do tenente-coronel Hélio da Costa Campos em março de 1970<sup>28</sup>, houve uma continuidade da infraestrutura na capital, somando-se a ela a construção de estradas e das grandes pontes de concreto armado que vão revolucionar a situação territorial no sentido de viabilizar a comunicação e o comércio (SOUZA; VIEIRA, 2009).

Todo este desenvolvimento da infraestrutura é resultado do discurso ideológico do Governo para facilitar as manobras militares. De acordo com Sônia Souza e Jaci Guilherme Vieira, “esse ritmo acelerado na infra-estrutura em direção das fronteiras deixava claro o objetivo maior, facilitar as manobras militares em relação a ‘Segurança Nacional’ e em segundo lugar incentivar a migração” (SOUZA; VIEIRA, 2009, p.71).

Elisangela Martins (2010) afirma que, ainda que não tenha alterado de forma significativa o quadro da organização política do Território, o Regime Militar deixou marcas visíveis em Roraima. Com base na citada autora, somente nesse período a região passou a ser ligada por terra ao restante do país. As atividades econômicas, como a extração de madeira e aurífera ganharam representatividade e, em resposta às grandes alterações nas formas de ocupação do espaço, ocorreu um grande crescimento populacional, como mencionou também Nelvio Santos (2013).

A autora afirma ainda que, no caso de Roraima, um conjunto de políticas e obras públicas impactou de modo significativo o cotidiano de quem vivia no Território Federal,

---

<sup>28</sup> O Coronel Hélio da Costa Campos exerceu dois mandatos no Território Federal de Roraima, o primeiro de 1967 a 1969 e o segundo de 1970 a 1974.

permitindo que, em vinte anos – entre o início da década de 1970 e o final da década de 1980 –, o total da população no Território Federal de Roraima passasse de 40.885 para 217.583 habitantes (MARTINS, 2010).

Com tantas ações e políticas promovidas pelos governos militares em Roraima, Sonia Souza e Jaci Guilherme Vieira (2009) afirmam que ficou no inconsciente quase coletivo dos moradores do antigo Território o fato da Ditadura Militar ter sido benéfica aqui no Território. Contudo, os autores esclarecem que as informações dão conta de uma outra realidade, bastando analisar alguns depoimentos de vida, em que fica clara a forma autoritária, repressiva e abusiva que os militares impunham em maior ou menor grau à população (SOUZA; VIEIRA, 2009).

Quanto à oposição, o governo militar localmente não admitia opositores, de acordo com Sonia Souza e Jaci Guilherme Vieira (2009), todos eram obrigados a concordar independentemente da situação, caso contrário, a prisão era caminho certo. No entanto, a política militar no território

baseou-se na cooptação e intimidação, fazendo pouco uso das medidas coercitivas fortes, conseguindo assim, conquistar o apoio popular e político dentro e fora do território. Obviamente essa situação foi favorecida pelo aumento nos recursos recebidos, fazendo surgir uma cidade mais estruturada (SOUZA; VIEIRA, 2009, p. 80)

Os autores mostram que a sociedade ao ver algumas realizações concretizadas não deu importância ou não percebeu o forte controle político empregado, por isso houve o desenvolvimento dos governos quase sem oposição, tornando-se um governo tranquilo comparado aos grandes centros do Brasil, onde a repressão foi mais forte. Na memória coletiva há a concepção do regime militar como positivo e respeitado pela maioria da sociedade, que apenas conseguiu ver as coisas boas de seu governo, esquecendo as demais (SOUZA; VIEIRA, 2009).

A ideologia do progresso e desenvolvimento foi vista em Roraima por meio das grandes obras públicas, contudo, de acordo com Jaci Guilherme Vieira, os projetos foram desenvolvidos sem nenhuma preocupação com os povos indígenas. A população indígena no estado de Roraima é a maior do país proporcionalmente ao número de habitantes, totalizando em torno de 47.847 índios que habitam dez municípios do Estado<sup>29</sup>. “A ideologia do progresso não levou em consideração que a prosperidade de uns poucos representaria a perda

---

<sup>29</sup> Boa Vista, Alto Alegre, Uiramutã, Pacaraima, Normandia, Amajari, Bonfim, Cantá, Iracema e Rorainópolis, apresentando o maior percentual de população o município de Uiramutã tanto urbano quanto rural 56,9 e 93% respectivamente, segundo o censo 2010 do IBGE.

da terra, da cultura, a fome e a própria morte, para as populações indígenas, provocando mais uma vez um verdadeiro genocídio” (2003, p.143-144).

Enfim, o Território Federal de Roraima, por ser uma região de fronteira, foi desenvolvida toda uma infraestrutura para atender aos objetivos nacionais de segurança. Houve uma dinamização do Território, que visava também possibilitar os meios necessários para sua elevação à categoria de Estado. Por conta de todo esse desenvolvimento, autores afirmam que ficou na concepção popular que o regime militar foi positivo na região, pois era mais nítido para grande maioria da população o desenvolvimento trazido pelos governos militares e não os processos de repressão. Contudo, veremos que houve diversos conflitos com os militares em Roraima, principalmente no tocante as questões indígenas, o que será analisado posteriormente.

### **3.4. Crise da ditadura militar e o processo de abertura política no Brasil**

O final dos anos de 1970 e década de 1980 assistiram, por toda a América Latina, a um intenso movimento de redemocratização, com a substituição das ditaduras militares que dominavam o cenário político latino, não sendo diferente no Brasil (SILVA, 2009). Conforme Francisco Silva (2009) é preciso ter clareza dos principais fatores que contribuíram na reconstrução do cenário de redemocratização no Brasil, a destacar entre eles, a pressão externa e os condicionantes da economia mundial, a oposição no país e a atuação dos militares nesse contexto.

A ditadura militar, logo após um período inicial de aceitação, viu um notável crescimento da oposição. Parte das classes médias que haviam apoiado o golpe, amedrontadas por uma forte propaganda da Igreja Católica, como vimos no capítulo anterior, afastam-se do governo quando a sua verdadeira face vem à tona, com as amplas cassações e a profunda repressão aos sindicatos e demais órgãos de representação trabalhista (SILVA, 2009). Francisco Silva afirma que

os vultosos recursos enviados pelos Estados Unidos e pela Alemanha Ocidental para a propaganda anticomunista, antes e imediatamente após o golpe (...) não conseguem melhorar a aceitação da desacreditada ditadura, causando especial mal-estar a dureza da política econômica. A constante ação da oposição, capaz de reunir estudantes, líderes trabalhadores e intelectuais, que ocupavam as ruas do Rio de Janeiro e São Paulo entre 1966 e 1968, acentua a crise do regime militar (2009, p. 257).

A resposta do governo em 1968, em meio à crise econômica e perda do controle nas ruas, foi o chamado *golpe dentro do golpe*, com a imposição do AI-5, encerrava-se a visão de alguns militares, políticos e empresários organizados no que se denominou chamar de *linha*

*castelista*, “tais homens acreditavam numa intervenção breve dos militares na política, agindo de forma cirúrgica contra a subversão e o comunismo e em seguida retornando, cobertos de glória, aos quartéis” (SILVA, 2009, p. 257).

No Brasil, como vimos, segurança e “desenvolvimento” eram objetivos do governo militar. A segurança era exercida mediante repressão e censura. O “desenvolvimento” era viabilizado com grandes projetos financiados pelo capital externo. Com isso, entre os anos de 1968 a 1973, o Brasil viveu o “milagre econômico”<sup>30</sup>. Os grandes projetos para a Amazônia e de modernização nacional, foram desenvolvidos dentro desse período.

A contrapartida desse crescimento foi à adoção, pelo governo, de uma rígida política de arrocho salarial, diante da qual os trabalhadores e os sindicatos não podiam reagir, devido à repressão política. Marianne Schmink e Charles Wood afirmam que “apesar da alusão à intervenção divina, o ‘milagre’ foi resultado de um modelo específico de desenvolvimento, cuja implementação dependia da repressão política e da centralização do poder nas mãos do governo federal” (2012, p. 101).

A concentração de renda no país intensificou, os salários ficaram baixos, crescendo a miséria da população. Conforme corrobora Francisco Silva (2009) a política de concentração de renda, a teoria do bolo – primeiro fazer o bolo crescer para depois dividi-lo -, “o arrocho salarial e sindical e a continuidade do fechamento político acabam acelerando a reação política, com o aprofundamento da guerrilha urbana e rural” (p. 259). De acordo com Luiz Prado e Fábio Sá Earp (2009), o próprio presidente Médici teria afirmado que “o Brasil vai bem, mas o povo vai mal”.

Esse cenário foi agravado pela crise gerada com o súbito aumento do preço do petróleo. Luiz Padro e Fábio Earp afirmam que

em fins de 1973, depois de um conflito árabe-israelense no Oriente Médio, a Organização dos Países Produtores de Petróleo (Opep) retaliou os EUA e os países europeus, que teriam apoiado Israel, quadruplicando o preço do petróleo. Esses acontecimentos marcaram o fim do grande *boom* de 25 anos do pós-guerra, que seria substituído por um longo período em que a economia mundial se manteve muito mais hostil ao crescimento de países em desenvolvimento, como o Brasil (2009, p. 234)

---

<sup>30</sup> De 1967 a 1973 o Brasil alcançou taxas médias de crescimento muito elevadas e sem precedentes, que decorreram em parte da política econômica então implementada principalmente sob a direção do Ministro da Fazenda Antônio Delfim Neto mas também de uma conjuntura econômica internacional muito favorável. Esse período (e por vezes de forma mais restrita os anos 1968-1973) passou a ser conhecido como o do “milagre econômico”. Disponível em: [www.fgv.br/cpd/doc/acervo/dicionarios/verbete-tematico/milagre-economico-brasileiro](http://www.fgv.br/cpd/doc/acervo/dicionarios/verbete-tematico/milagre-economico-brasileiro). Acesso 05 Jan. 19.

Assim, a inflação subiu e a dívida externa brasileira elevou-se de forma intensa. Tem início a crise econômica. O governo militar começou a perder seus principais argumentos de sustentação no poder, pois o regime não garantia mais o desenvolvimento. As oposições políticas foram lentamente se reorganizando e passando a exigir a volta da democracia.

Outro fator de relevância, no aspecto econômico, conforme Francisco Silva (2009) é a crise dos juros externos de 1982. De acordo com o autor, “a crise mundial, com recessão, de 1982, atingiu muito mais profundamente as economias latino-americanas, em especial a brasileira, do que a crise do petróleo” (SILVA, 2009, p. 253). Sem capacidade de exportar, incapazes de oferecer produtos competitivos e com fontes de financiamento cortadas, os países latino-americanos no início dos anos 1980 estavam em colapso. Em 1982, o então presidente João Figueiredo anuncia a incapacidade do Brasil de fazer frente às suas dívidas (SILVA, 2009).

Todo ciclo de crescimento econômico encerrava-se nesse momento, como o modelo econômico esgotado. A crise do milagre econômico, largamente baseado na repressão sindical, no arrocho salarial e na repressão política, arrastava consigo a credibilidade dos militares e as bases sociais da aceitação da ditadura, tal como fora praticada durante o chamado Milagre Brasileiro (SILVA, 2009, p. 254).

O insucesso do modelo econômico exigiu que se estabelecessem novas alternativas, cujas perspectivas apontavam como solução inevitável à participação do povo no processo de decisões. O debate político reassumiu o seu espaço nos encontros e reuniões científicas; a Igreja Católica, através dos seus setores progressistas, assumiu abertamente a discussão da situação do povo, posicionando-se a favor dos direitos humanos e dos interesses da maioria oprimida da população (NADAI; NEVES, 1995).

Conforme Francisco Silva (2009) a mudança na política dos Estados Unidos ligada aos Direitos Humanos sinalizava que o longo período de apoio às ditaduras militares havia se encerrado, incentivando-se assim a redemocratização e regimes democráticos estáveis. “O sinal mais evidente da sinceridade da política americana se dá quando, após inúmeros contatos secretos, Washington adverte publicamente o general-presidente Ernesto Geisel sobre a violação dos direitos humanos no Brasil” (SILVA, 2009, p. 252).

Os movimentos e manifestações reivindicatórios e contestatórios ressurgiram em todo o país e ganham apoio externo, e a repressão, pura e simples, não foi mais resposta convincente, tornando-se assim inviável. As greves tornaram-se cada vez mais constantes. A resposta do governo às contestações foi à abertura política. (NADAI; NEVES, 2009).

Portanto, em meio ao contexto adverso, o governo decidiu iniciar um processo de liberalização controlada, e Geisel anunciou o projeto de abertura política “lenta, gradual e

segura”, conforme corrobora Francisco Silva ao afirmar que entre os anos de 1974 e 1979, Geisel e Golbery deveriam “organizar a constitucionalização do país, tendo como meta a *distensão lenta, gradual e segura*. Tratava-se, em verdade, de realizar a volta organizada aos quartéis, enquanto o regime ainda tinha prestígio e alguma força criativa” (2009, p. 262).

Assim, o projeto de abertura elaborado pelos militares deveria comportar garantias básicas para o regime

evitar o retorno de pessoas, instituições e partidos anteriores a 1964; proceder-se em um tempo longo – seu caráter lento-, de mais ao menos dez anos, o que implicaria a escolha ainda segura do sucessor do próprio Geisel e a incorporação a uma nova constituição – que não deveria de maneira alguma ser fruto de uma constituinte – das chamadas salvaguardas do regime, as medidas necessárias para manter no futuro uma determinada ordem, sem o recurso à quebra da constitucionalidade. Podemos, assim, perceber claramente que o projeto de abertura representava uma volta ao Estado de Direito, a reconstitucionalização do regime, mas não exatamente a redemocratização do país (SILVA, 2009, p. 263).

Apesar da diminuição das denúncias de tortura e da suspensão da censura prévia à imprensa, aumentam os atos de violência. Em 1975, o jornalista Vladimir Herzog foi encontrado morto nas dependências do II Exército, em São Paulo. Segundo a versão oficial, tratava-se de suicídio, mas protestos e manifestações públicas denunciavam a morte de Herzog por tortura. Em 1976 houve a morte do operário Manuel Fiel Filho, nas instalações do Codi<sup>31</sup> em São Paulo.

Francisco Silva (2009) afirma que tais mortes, embora não fossem únicas, revoltaram a sociedade que já se demonstrava exausta do aparente imobilismo das reformas, lançando parcelas ainda maiores da sociedade na oposição ao regime militar. “O afastamento de D’Ávila Melo<sup>32</sup> não paralisou, contudo, a repressão política, como também não se buscaram os verdadeiros culpados pela morte de Herzog e Fiel Filho” (SILVA, 2009, p. 266).

Em 1976 foi editada a Lei Falcão, que proibia o debate político no rádio e na televisão. Mesmo assim, a oposição venceu as eleições legislativas. É um momento de impasse, em que a oposição fortalecida nas urnas tenta maiores concessões, enquanto os militares procuram manter o controle do processo de abertura, bem como de seus objetivos iniciais. “O impasse avoluma-se e a crise eclode em abril de 1977, quando, após uma série de desentendimentos entre o MDB e os projetos do governo, Geisel acusa a oposição de montar uma ditadura da maioria, negando-se a votar alterações desejadas da Constituição” (SILVA, 2009, p. 267).

---

<sup>31</sup> Centro de Operações de Defesa Interna.

<sup>32</sup> Era comandante do II Exército e responsabilizado pelas torturas e mortes.

Assim, Geisel fechou temporariamente o Congresso e editou um conjunto de regras eleitorais conhecido como Pacote Abril<sup>33</sup>. Entendido como um grave retrocesso no andamento do processo de abertura em curso, o Pacote Abril de certa forma indicou as bases sobre as quais o presidente Geisel parecia disposto a fazer caminhar a distensão, que ele mesmo qualificou como lenta a gradual (MOTTA, s/d).

Em 1977, o regime assistiu ao ressurgimento do movimento estudantil e das greves. No campo da oposição, o Movimento Democrático Brasileiro – MDB

(...) acabou por ser empurrado em direção a uma atuação mais firme diante do regime militar por um sociedade civil extremamente organizada, com os sindicatos, a Igreja, a imprensa, os artistas e a universidade desempenhando um ativo papel de crítica ao regime e, mesmo, ao seu projeto de abertura política (SILVA, 2009, p. 255)

Em 1978, Geisel enviou ao Congresso emenda constitucional que acabava com AI-5, sendo uma das mudanças mais importante, pois extinguiu a autoridade do presidente de declarar o Congresso em recesso, cassar parlamentares ou privar os cidadãos de seus direitos políticos (SKIDMORE, 2000). Foi restaurado também o *habeas corpus*, “para pessoas detidas por motivos políticos, a censura prévia suspensa para o rádio e a televisão e as penas de morte e prisão perpétuas abolidas” (SKIDMORE, 2001, p. 396).

A gestão do general João Figueiredo manteve o processo de abertura que culminou na redemocratização. Um dos principais pontos da agenda de Figueiredo a anistia item essencial para a retomada do processo político da abertura, cada vez mais sob o risco de ultrapassagem do governo pelo movimento popular. Pelas ruas, salas de aula, clubes, igrejas mobilizava-se a população em torno do lema *Anistia, ampla, geral e irrestrita* (SILVA, 2009).

Em 1979, o presidente decretou a Lei da Anistia<sup>34</sup>, que permitiu a libertação e a volta ao país dos opositores do regime. É importante ressaltar que, com a mesma lei, a anistia era ampliada aos próprios militares, que não poderiam ser processados pelos crimes cometidos durante a ditadura. Ainda em 1979 foi reestabelecido o pluripartidarismo<sup>35</sup> e em 1980

<sup>33</sup> O Pacote Abril foi a criação da eleição indireta para 1/3 dos senadores, logo denominados pejorativamente de ‘biônicos’. Composto de 14 emendas e três artigos novos, além de seis decretos-leis, o Pacote Abril determinou ainda, entre outras medidas: 1. Eleições indiretas para governador, com ampliação do Colégio Eleitoral; 2. Instituição de sublegendas, em número de três, na eleição direta dos senadores, permitindo à Arena recompor as suas bases e aglutiná-los sob o mesmo teto; 3. Ampliação das bancadas que representavam os estados menos desenvolvidos, nos quais a Arena costumava obter bons resultados eleitorais; 4. Extensão às eleições estaduais e federais da Lei Falcão, que restringia a propaganda eleitoral no rádio e na televisão e que foi criada para garantir a vitória governista nas eleições municipais de 1976; 5. Alteração do *quórum* – de 2/3 para maioria simples – para a votação de emendas constituições pelo Congresso. 6. Ampliação do mandato presidencial de cinco para seis anos. Disponível em: <https://cpdoc.fgv.br/producao/dossies/fatosimagens/pacoteabril> Acesso 07 de Jan. 19.

<sup>34</sup> Lei nº 6.683 de 28 de Agosto de 1979.

<sup>35</sup> Durante a maior parte da Ditadura militar, instituiu-se o bipartidarismo, com a Aliança Renovadora Nacional (ARENA), de situação, e o Movimento Democrático Brasileiro (MDB), de oposição consentida.

desapareceu a figura do senador biônico e voltaram a vigorar as eleições diretas para governador.

O sucessor de Figueiredo deveria ser escolhido pelo Colégio Eleitoral, em novembro de 1984. No ano anterior, porém, o deputado oposicionista Dante de Oliveira (PMDB-MT) apresentou uma emenda à Constituição que previa a volta das eleições diretas para a presidência. Ao mesmo tempo em que a emenda tramitava no Congresso, a campanha ganhava as ruas de todo o país, conhecida como *Diretas Já*<sup>36</sup>.

A proposta de *Diretas Já!* representou um rompimento radical com a *abertura limitada e pactuada* que o regime vinha implantando, e através da eleição de um presidente pelo voto direto, com uma Constituinte, levaria a uma ruptura constitucional extremamente desfavorável para as forças que implantaram a ditadura militar no país (SILVA, 2009). De acordo com Elza Nadai e Joana Neves (1995) a campanha popular para o restabelecimento das eleições diretas para presidente da República foi a principal expressão do desgaste do regime político militar. Com a eleição de Tancredo Neves, em 1985, o Brasil teria o seu primeiro presidente civil desde 1964, com as circunstâncias de ser um homem da oposição (SKIDMORE, 2000).

Para a região amazônica, o processo de abertura política coincidiu com a crescente mobilização dos pequenos agricultores, garimpeiros, seringueiros e indígenas. Inicialmente, o que eram protestos locais precários e esporádicos, na década de 1980 evoluiu para movimentos de resistência que encontraram aliados entre os partidos de oposição estaduais e nacionais (SCHMINK; WOOD, 2012, p. 145).

De acordo com Marianne Schmink e Charles Wood (2012) o legado das políticas autoritárias e dos conflitos sociais gerados na Amazônia, persistiu sem interrupção durante os primeiros anos da Nova República, assim como a presença militar na região. “Apesar de já não estarem no comando formal do poder decisório, os militares permaneceram no comando das políticas desenvolvimento da Amazônia” (SCHMINK; WOOD, 2012, p. 146).

No tocante a Igreja Católica, ao longo da década de 1970, como oposição foi extremamente relevante no processo de abertura. Paulo Gomes afirma que

[...] a tradição de envolvimento dos bispos na política se fortaleceu, como fica claro na elaboração da Constituição de 1988, quando o episcopado defendeu a inclusão de aspectos relacionados à proteção dos direitos humanos e das minorias, maior igualdade social, participação política da

<sup>36</sup> Movimento político suprapartidário em defesa do retorno de eleições diretas para a presidência da República. Tendo se iniciado em maio de 1983, o movimento ganhou dimensões políticas e sociais mais amplas, culminando numa série de comícios, nos primeiros meses de 1984, que mobilizaram milhões de brasileiros quando da campanha para a sucessão do governo do general João Batista Figueiredo. Disponível em: <http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-tematico/diretas-ja> Acesso 07 Jan. 19.

população e a desconcentração de poder dos oligopólios. Pode-se dizer que o papel exercido pela CNBB foi fundamental para a noção de direitos humanos, em sentido amplo, passasse a fazer parte da democracia brasileira (2014, p. 80).

Portanto, vimos alguns aspectos da atuação da Igreja Católica, bem como do Estado militar. No próximo capítulo iremos analisar os conflitos no Território Federal de Roraima, em torno da atuação da ala progressista, com aspectos voltados para os direitos humanos e a justiça social, que vai de encontro com o projeto desenvolvimentista dos militares para a Amazônia, entre os anos de 1968 a 1988.

#### 4. CAPÍTULO III: CONFLITOS ENTRE IGREJA E ESTADO NO TERRITÓRIO FEDERAL DE RORAIMA (1968-1988)

Esse capítulo tem por objetivo investigar a atuação do governo do Território Federal de Roraima durante a Ditadura Militar e início da Nova República frente ao ativismo missionário desenvolvido pela Ordem da Consolata da Igreja Católica entre 1968 e 1988.

##### 4.1 Divergências entre a Ditadura Militar e a Igreja Católica

Entre 1962 e 1965 a Igreja Católica passou por uma das maiores reformas da história do catolicismo, tornando-se interesse da Igreja, principalmente da sua ala progressista, uma atuação com ênfase nos direitos humanos e na justiça social, no caso da América Latina problemas como o subdesenvolvimento, a violência, a miséria. Tal reforma é conhecida como Concílio Vaticano II<sup>37</sup>.

Em Roraima, essa mudança na orientação de como a Igreja deveria atuar, reflete diretamente na questão dos direitos indígenas, visto que a Ditadura Militar dispunha de um projeto para alcançar o que se considerava, por esse estado repressivo, o desenvolvimento para a região, incentivando-se a “ocupação dos espaços vazios”, o que causou a invasão de terras indígenas e a expropriação de suas terras.

É o que nos atesta Jaci Guilherme Vieira (2003), ao afirmar que essa tomada de consciência por parte da Igreja está ligada ao projeto de desenvolvimento econômico e político dos militares ao qual foi submetida a Amazônia a partir de 1968, principalmente ao objetivo de “ocupação dos espaços vazios”.

Para os organizadores do regime ditatorial a ideia de segurança nacional estava fortemente atrelada à ideia de ordem e progresso, e assim, passaram a conceder, por meio de órgãos públicos, como a SUDAM e o BASA, incentivos e injeções de recursos públicos para o desenvolvimento de grandes projetos agroindustriais, assim como a abertura de diversas vias terrestres que cortariam as terras indígenas (VIEIRA, 2003).

Jaci Vieira defende também que

a situação a que ficaram sujeitos os índios da região, a dizimação de que eram vítimas, era tão evidente, que uma nova base missionária já não podia compactuar com aquela situação, passando a fazer oposição sistemática aos militares que, tiveram somente uma preocupação: *‘ocupar o vazio da região amazônica’*. Muitos missionários da Igreja Católica adotaram uma política voltada para os povos indígenas, abrindo mão definitivamente da catequese

<sup>37</sup> Sobre o tema ver as obras LOWY, Michael. **A Guerra dos Deuses** - Religião e Política na América latina. Petrópolis: Ed. Vozes, 2000 e SERBIN, Kenneth. **Diálogos na Sombra: Bispos e Militares, Tortura e Justiça social na Ditadura** / Tradução Carlos Eduardo Lins da Silva. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

de desobriga<sup>38</sup> e construindo um projeto político audacioso e criterioso junto a essas populações (VIEIRA, 2003, p.146.).

Portanto, “houve realmente uma mudança profunda dentro da Igreja Católica, que trouxe como consequência, uma mudança na forma como passava a ser vista pelos órgãos de segurança e pela ditadura militar” (2003, p.150), pois de defensora da paz social, parte da Igreja, a ala progressista, tornou-se opositora ao regime, sendo dessa forma “considerada até mais perigosa que a oposição consentida representada pelo Movimento Democrático Brasileiro (MDB)” (VIEIRA, 2003, p. 150).

Percebe-se então, que a Igreja Católica após a mudança na sua estrutura e com o endurecimento do regime, principalmente a partir de 1968, contesta a ditadura que estava posta e por possuir um forte controle ideológico sobre a população ameaçava a estabilidade política dos governos, criando-se assim um conflito Estado-Igreja.

Em Roraima, estudar o conflito entre o Estado e a Igreja é por vezes complexo. É comum na memória da sociedade local, ter o regime militar como algo positivo, momento de desenvolvimento para a região. É também extremamente delicado trabalhar com questões indígenas, por conta de preconceitos, senso comum e um discurso muito forte no Estado contrário a questões ligadas a causas indígenas. Portanto, o presente capítulo também tem por objetivo trazer elementos para reflexão sobre a temática e mostrar que nem tudo foram flores.

#### **4.2 Postura do governo frente à atuação dos missionários da Ordem da Consolata em Roraima entre 1968 e 1988.**

Em março de 1968, o jornal *A Crítica*<sup>39</sup> traz um momento de conflito entre a Igreja Católica e uma das instituições representativas do Estado, a FUNAI. De acordo com o jornal, a Igreja Católica não pôde fazer parte da Fundação Nacional do Índio, que a lei que criou a FUNAI proibia a catequese de índios e qualquer outro contato de “civilizados” que pudesse alterar ou influir na cultura indígena.

Nas palavras do então presidente da FUNAI, José de Queiroz de Campos, “a alma dos índios deve ser curada por seus pajés” (*A Crítica*, 27/05/1968, p. 07). Queiroz Campos afirmava ainda que já era tempo de alguns religiosos compreenderem que, pela Constituição de 1891, a Igreja e o Estado haviam se separado, e, que apesar de ser católico, deveria cumprir a lei e fazer com que a mesma fosse cumprida. Tais declarações demonstram uma relação conturbada entre a Igreja e o Estado já em 1968, evidenciando que apesar do que defendem

<sup>38</sup> Projeto de Catequização desenvolvido pela Ordem dos Beneditinos que visava somente batizar, casar e confessar.

<sup>39</sup> Jornal *A Crítica*, de Manaus, está disponível na Biblioteca Pública do Estado do Amazonas.

alguns autores, ainda nos finais da década de 1960 o relacionamento de conveniência estabelecido até então passava por crise.

Em maio de 1971, é publicada matéria no *Jornal do Brasil*<sup>40</sup> com o título: “Rodovia Manaus-Boa Vista cortará em Roraima parque dos atroaris e uaimiris”. Baseada em entrevista com o presidente da FUNAI no corrente ano, general Bandeira de Melo, a reportagem é repleta de preconceitos e mostra a visão do Estado brasileiro acerca dos indígenas no período em análise. O general explica que a rodovia servirá de linha divisória entre as áreas destinadas aos atroaris e uaimiris, tribos inimigas entre si.

O general lembra ainda que “os atroaris são aqueles que há dois anos mataram todos os membros da expedição de pacificação chefiada pelo padre Calleri<sup>41</sup>. Acrescentou que, atualmente, os sertanistas da fundação vêm mantendo contatos cordiais com eles e frisou (...) que a tribo não está mais comendo ninguém” (*Jornal do Brasil*, 22/05/1971, n. p). O general segue afirmando que a assistência ao índio deve ser feita, mas não pode obstruir o desenvolvimento nacional e as penetrações pela integração da Amazônia.

Bandeira de Melo afirma que a política indigenista brasileira está em total consonância com os postulados da ONU, onde seria recomendada uma “integração progressiva” do índio ao país e que em casos ligados com questões de segurança nacional, as tribos poderiam ser descoladas, mesmo que contra sua vontade. Declara ainda que os índios também são filhos de Deus e devem ser tratados como um ser humano.

Nas palavras do presidente da FUNAI: “Assim [o índio] deve receber toda a ajuda possível das sociedades civilizadas para que possa se desenvolver e ser integrado à comunidade. Não deve se tornar um pária e sim um participante (...), mais cedo ou mais tarde, o índio brasileiro fará parte da comunidade nacional” (*Jornal do Brasil*, 22/05/1971, n. p). Por fim, Bandeira de Melo explica que o deslocamento de tribos está sendo tratado com “especial carinho” e que serão criadas reservas indígenas para abrigá-los, impedindo assim que o desenvolvimento nacional – “que não pode parar” – cause algum impacto ao índio.

---

<sup>40</sup> O *Jornal do Brasil*, do Rio de Janeiro, está disponível no acervo digital do CIMI.

<sup>41</sup> O missionário italiano Pe. João Calleri, da Consolata, já trabalhava há algum tempo com os índios Ianomami, quando foi chamado para tentar pacificar os ânimos dos Waimiri-Atroari contra os construtores da estrada. Muitas controvérsias envolvem as mortes da expedição do Pe. Calleri. Teses mais recentes afirmam que sua morte havia sido planejada por pessoas ligadas ao Estado, como justificativa para atacar os Waimiri-Atroari e atender ao projeto modernizador dos militares. De acordo com Ceretta (2014) a morte da expedição do Pe. Calleri jogou a opinião pública contra os índios e justificou a ignorância nacional diante do massacre lavado a efeito pouco depois por militares e paramilitares. Para uma melhor compreensão ver o livro CERETTA, Celestino. **História da Igreja na Amazônia Central**. Vol. 2. Manaus: Biblos, 2014.

É perceptível nas falas do presidente da FUNAI a ideia do índio como selvagem e violento; a concepção de que o indígena deveria ser integrado à comunidade nacional, se tornando “desenvolvido e civilizado”. É explícita a ausência de empatia do Estado ao lidar com o indígena, não compreendendo o dano causado à comunidade pela construção de uma estrada, pelo contato com o “branco” e com o deslocamento de uma comunidade para outra região. A cultura indígena é tida como atraso, sendo o progresso desses povos sua integração ao desenvolvimento do país. Dessa forma, observamos em um caso concreto a forma de atuação do Estado no trato das questões indígenas.

É publicada matéria pelo jornal *A Crítica* em maio de 1972, sobre a reunião dos bispos na cidade de Santarém para discutir a pastoral da Amazônia. Quando questionado sobre os atritos surgidos frequentemente entre missionários da Amazônia e o governo, Dom Ivo Lorscheider, então secretário geral da CNBB, afirmou que o dever da Igreja “Não é permanecer calada quando se trata de defender o evangelho” (*A Crítica*, 24/05/1972, p. 06).

As afirmações do bispo demonstram que a forma como passa a ser empregado o evangelho, de maneira mais crítica e atuante, não coincide com os interesses do Estado e que não cabia à Igreja o papel de se calar. Por vezes em obras e documentos sobre a atuação da Igreja nesse período, é comum encontramos a expressão “a voz dos que não tem voz”, pelo poder e influência que a Igreja detinha de questionar e muitas vezes denunciar casos de violação dos direitos humanos.

Em 1974, o jornal *O Estado de São Paulo*<sup>42</sup> publica reportagem sobre o veto a participação da Igreja Católica no trabalho de assistência aos índios sem o prévio consentimento do governo. O jornal afirma que a maioria dos bispos ficou surpresa com o veto ao livre trabalho das missões religiosas nas aldeias e que a CNBB convocou reunião extraordinária, que provavelmente trataria acerca do tema.

Ao analisarmos a documentação desse período, percebemos que casos assim eram comuns. De tempos em tempos, era proibida a presença dos missionários em áreas indígenas ou inibido o trabalho junto as comunidades sem a prévia aprovação do governo. Isso pode nos ilustrar que ao não corroborar com determinadas questões, o Estado lançava mão do autoritarismo e nos evidencia também que várias tensões envolviam a Igreja e o Estado, o que no decorrer dos anos foi desgastando o relacionamento entre as duas partes.

Em janeiro de 1975, o secretário-executivo do CIMI, padre Egidio Schwade afirma ao jornal *O Estado de São Paulo* e ao jornal *A Tribuna*<sup>43</sup>, em declaração concedida no

<sup>42</sup> O jornal *Estado de São Paulo* está disponível no acervo digital do CIMI

<sup>43</sup> O jornal *A Tribuna* está disponível no acervo digital do CIMI.

encerramento do 5º Encontro da Pastoral Indígena, realizado em Belém: “Não há atualmente na Amazônia uma tribo em paz, e se existe é porque ou a terra é imprópria ou a civilização ainda não chegou lá” (*O Estado de São Paulo*, 19/01/1975, n. p.). Durante o encontro, que de acordo com o jornal, foi mantido em sigilo até o dia de encerramento, os padres participantes concluíram que a grande meta era a valorização dos índios e que para isso a Igreja estava redimensionando a sua posição frente aos indígenas, que já sentiam o problema da falta de terras e destruição das florestas.

Para o Padre Egydio Schwade, conforme o jornal, a grande missão da Igreja, não era mais de acentuar a catequese e sim promover a evangelização dos valores – comunidade e liberdade – implantando a defesa do índio. O padre destaca ainda a necessidade de estruturar a pastoral indígena na Amazônia, criando-se uma coordenação regional com representantes de todas as Prelazias; a unificação pastoral com outros órgãos, como a FUNAI e a autopromoção do índio, definida por um trabalho que objetiva incentivar-lo a se sentir como participante de sua realidade histórica. A crítica realizada pelos missionários no encontro consiste em afirmar que para que haja o “desenvolvimento”, a grande vítima é o índio, que é o primeiro a perder a terra.

As declarações do missionário do CIMI nos trazem vários aspectos para reflexão. Ao afirmar que não há uma tribo em paz na Amazônia, fica claro que o projeto do governo militar difundido na Amazônia invade as comunidades sem compreender e respeitar o modo de vida dos índios, com anseio de desenvolvimento e integração, dizimando diversas comunidades no caminho. O sigilo do encontro, também dá indício de um período conturbado, em que liberdades haviam sido cerceadas. Na fala do padre, também percebemos a mudança de atuação da Igreja, que passou a focar menos na catequização e mais em um projeto político junto às comunidades, em pauta discussões como liberdade e valorização dos povos indígenas.

Percebemos que Igreja e Estado detinham projetos diferenciados para a Amazônia e referente à questão indígena, o trato era distinto. A Igreja, após séculos de um projeto superficial e falho de catequização dos índios, muda sua forma de pensar e de agir, aprendendo com os povos e lutando ao seu lado na defesa de direitos básicos, como o direito a vida e a cultura. O Estado, com lemas de segurança e desenvolvimento, via no indígena as mazelas de atraso e perigo, sendo prioridade nacional integrar o Brasil. Assim, os militares subjugarão os índios à violência e a morte em nome do progresso.

Ainda em janeiro de 1975, os missionários CIMI enviam carta ao presidente da FUNAI, o general Ismarth Araújo, manifestando sua posição contrária ao prosseguimento das

obras de construção da estrada Manaus–Caracarái (BR-174). Conforme o jornal, os missionários afirmam que a construção da estrada estava causando consideráveis prejuízos a Tribo Waimiri-Atroari, colocando em risco a sobrevivência destes grupos tribais. A carta, assinada por 17 missionários, externa também, de acordo com o jornal, a preocupação dos missionários com os funcionários responsáveis pela construção da obra em si, tendo em vista as mortes já ocorridas na região (*Jornal Brasília*, 24/01/1975, n. p.).

A resposta da FUNAI aos missionários do CIMI é noticiada pelo jornal *O Estado de São Paulo*. O delegado regional da FUNAI, Francisco Mont’Alverne, afirma que “as obras da estrada Manaus–Caracarái continuarão no ritmo atual, porque a FUNAI não tem conhecimento de que estejam prejudicando a cultura dos waimiris-atroaris” (*O Estado de São Paulo*, 25/01/1975, n. p.). O delegado afirma ainda que a FUNAI não aceita de forma alguma e nem sequer cogitou a paralização das obras, mesmo porque os índios não estão em contato com os trabalhadores do 6º BEC<sup>44</sup>.

O jornal *Estado de São Paulo* afirma ainda que uma fonte autorizada do 6º BEC ratificou as informações do delegado da FUNAI, alegando que “a estrada é importante, está em plano prioritário para o governo federal e será construída com ou sem a presença do índio em seu traçado. A estrada é assunto nosso; os índios e sua pacificação ou afastamento da área são problemas da FUNAI” (*Estado de São Paulo*, 25/01/1975, n. p.).

Francisco Mont’Alverne declara, de acordo com o jornal, que havia muita gente querendo encontrar uma solução para os conflitos dos índios com os brancos, mas que são soluções de caráter pessoal que não interessam a FUNAI. Cada um deveria cuidar de seus interesses e obrigações, deixando o índio ao encargo da FUNAI.

Como desfecho da matéria, o delegado da FUNAI oficializa a nova tática ao lidar com o indígena. “A partir de agora, não será mais permitido distribuir terçados, facões, colheres e outros objetos cortantes aos waimiris-atroaris, com os quais eles fazem suas flechas (...). O objetivo é evitar que os índios utilizem esses objetos na fabricação de flecha para matar os civilizados” (*Estado de São Paulo*, 25/01/1975, n. p.).

Mais uma vez as reportagens nos trazem indícios sobre o relacionamento da Igreja Católica e o Estado no Território Federal de Roraima. De um lado temos os missionários católicos solicitando ao presidente da FUNAI que seja interrompida a construção da estrada, alegando como necessário para a sobrevivência dos povos Waimiri-Atroari e a resposta do Estado, de que não tem conhecimento de que a construção prejudique os indígenas.

---

<sup>44</sup> 6º Batalhão de Engenharia e Construção.

Ainda mais alarmante é a declaração do 6º BEC, que ao corroborar as afirmações da FUNAI, diz que a estrada será construída com ou sem a presença dos índios. Além de negligenciar o impacto causado na comunidade com a construção da estrada, percebemos a falta de reconhecimento do Estado perante os índios como seres humanos e uma dificuldade de aceitação do indígena como dono da sua terra. O que notamos ao analisar a documentação, é que era mais fácil aceitar a destruição de várias comunidades, ao invés de pensar um projeto que se entendesse e resguardasse os direitos dos indígenas.

Além disso, o presidente da FUNAI diz que não seria mais entregue nada cortante aos indígenas, com o objetivo de que não fossem mais fabricadas flechas que eram utilizadas para matar os “civilizados”. Mais uma vez temos exemplificado a visão do Estado de ter os brancos como civilizados – os mesmo que invadiram e dizimaram das mais variadas formas diversas comunidades - e os indígenas representando o atraso social.

Em março de 1975, é noticiado pelo jornal *A Crítica* a recusa por parte do CIMI de dialogar com a FUNAI. O delegado regional titular da FUNAI no ano, Francisco Mont’Alverne, afirmou que essa atitude do CIMI “significa que o referido órgão não pretende se enquadrar dentro da política de trabalho da FUNAI que é a do Governo Federal” (*A Crítica*, 27/03/1975, p. 01 [2º Cad.]). Salientou ainda que o objetivo da FUNAI era o de encontrar soluções aos muitos problemas enfrentados pelos índios sob a gerência das missões religiosas, principalmente no Amazonas e em Roraima.

Nas palavras do titular, não seria proibido a quem quer que fosse trabalhar com os índios, contudo, o Estatuto do Índio deveria ser rigorosamente cumprido, pois baseava-se na Constituição Federal<sup>45</sup>, caso contrário, medidas seriam tomadas. Concluindo, Francisco Mont’Alverne afirmou que não havia motivos de medo por parte do CIMI, pois a FUNAI queria apenas dialogar, a fim de encontrar dúvidas e traçar planos de trabalho, visando dar ao índio o que na realidade ele merece, baseando-se na política do Governo Federal (*A Crítica*, 27/03/1975, p. 01 [2º Cad.]).

Apesar de parecer um discurso positivo acerca da questão do bem estar indígena, como já mencionado, a política do Governo Federal levava apenas a segurança nacional como cerne e visava à integração territorial e integração dos índios a sociedade, sem considerar e respeitar sua cultura e modo de vida. A base da Ditadura Militar consistia no “desenvolvimento” nacional e era a tais objetivos que a FUNAI atendia, e não a proteção dos direitos indígenas.

---

<sup>45</sup> Constituição de 1967.

Esta visão do governo é reafirmada pelo antropólogo Hélio Rocha, membro de grupos de trabalhos constituídos pela Presidência da FUNAI, que alega que ao longo de dez anos (1965-1975) pouca coisa havia sido feita pelas missões religiosas do Amazonas e de Roraima em favor dos índios. Afirmou ainda que “esse negócio deles [os missionários] alegarem que os índios continuam nus ou que não plantam porque mudam muito de lugar, isso é tentativa de justificar o estado de primitivismo que os silvícolas se encontram” (*A Crítica*, 27/03/1975, p. 01 [2º Cad.]).

Hélio Rocha disse que após ter percorrido inúmeras aldeias pode observar a inoperância das missões religiosas diante dos indígenas, destacando que na Missão do Catrimani todos os índios reuniam suas esperanças na FUNAI, pois ainda andavam nus, sem falar português e não havia escolas para os Yanomami, um total “abandono dos indígenas, que estavam entregues a própria sorte” (*A Crítica*, 27/03/1975, p. 01 [2º Cad.]).

O antropólogo demonstra ainda a grande diferença dos índios que se encontravam sob a administração da FUNAI, no posto Ajarani, também Yanomami; todos se encontravam vestidos e vários já falavam o português. Por fim, Hélio Rocha alega que a única coisa boa vista por ele havia sido as casas dos missionários, enquanto os índios ainda viviam no meio do mato.

Mais uma vez fica nítida que a concepção governamental, dos seus órgãos e membros, era que a forma de vida e cultura indígena consistia num atraso, e a partir do momento em que, baseados numa nova forma de empregar o evangelho, procurando compreender e aprender sobre os indígenas, os missionários compactuavam com esse atraso, contrariavam assim a política desenvolvimentista empreendida no Brasil pelos governos militares.

Em abril de 1975, o padre Antonio Iasi Júnior, em nome do CIMI, critica as declarações do Ministro do Interior Rangel Reis, de que o Governo iria restringir a ação das Missões junto às populações indígenas. O padre disse que o ministro no mínimo estava procedendo levemente e usando informações de segunda mão, já que o presidente da FUNAI, Ismarth Araújo, em plenário, havia afirmado que nenhum relatório foi entregue àquela autoridade. O padre Antonio Iasi conclui dizendo que com as políticas empregadas pelo governo brasileiro só restava a todos assistirem a morte lenta dos índios e que a FUNAI deveria chamar-se “Funerária Nacional do Índio” (*A Crítica*, 09/04/1975, p. 03).

Em abril de 1976 em matéria publicada pelo jornal *O Estado de São Paulo*, o Conselho Indigenista Missionário – CIMI anuncia que poderá retirar apoio à FUNAI, caso o órgão assumira a posição manifestada pelo ministro do interior, Rangel Reis, no sentido que seja desenvolvida uma “política agressiva de integração do índio”. O padre Antonio Iasi,

secretário executivo do CIMI, afirma na matéria, que os dirigentes da entidade ficaram seriamente preocupados com as declarações do ministro. O missionário, segundo o jornal, afirmou ainda que o ministro estava distorcendo os objetivos e mudanças que vinham sendo realizadas na FUNAI. Novamente temos exemplificado situações de discordância entre membros da Igreja e membros do Estado.

Com a chegada de Dom Aldo Mongiano ao Território Federal de Roraima, em 1975 e principalmente a partir de 1977, o conflito Igreja-Estado tornou-se ainda mais evidente em Roraima. Havia rumores de que o bispo era comunista e treinava os indígenas para guerrilha, e em seu livro *Roraima entre proferia e martírio*, o bispo menciona ameaças a sua integridade física, incluindo ameaças de morte.

Já com sua chegada ao Território Federal de Roraima, o bispo afirma que o então governador Fernando Ramos Pereira lhe reservou uma acolhida bastante fria, perguntando se o bispo havia vindo para a “libertação indígena” (MONGIANO, 2011, p. 17), o que demonstra a desconfiança com Aldo Mongiano devido a sua atuação em Moçambique.

O ano de 1977 é singular no conflito entre Igreja e Estado em Roraima. Já no dia 05 de janeiro, o padre Antonio Iasi faz críticas à FUNAI por abandonar os índios de Roraima. De acordo com registro do *Jornal Do Brasil*, o missionário declara que

“A omissão, a morosidade e a ineficiência das medidas burocráticas, a incapacidade do órgão de proteção ao índio, em atalhar os males decorrentes da ação de outros órgãos oficiais, das construções das estradas Perimetral Norte e Manaus-Caracará, e também dos fazendeiros, e o afastamento dos antropólogos que atuavam na área são apenas alguns itens que caracterizam a ausência da Funai em Roraima” (*JORNAL DO BRASIL*, 05/01/1977, n. p.)

Além das questões já em análise aqui, de conflito entre Igreja e Estado, da hostilidade do projeto agressivo do Estado de desenvolvimento e integração, temos também a questão das invasões de terras pelos fazendeiros. Na reportagem, o padre Antonio Iasi explica que o gado dos fazendeiros invadiu a terras dos índios e o arame farpado cortou as aldeias. O padre afirma ainda que o próprio prefeito<sup>46</sup> de Boa Vista admitiu que os índios de Roraima não iriam durar mais que cinco anos.

O missionário denuncia ainda que diversas doenças foram levadas ao índio pelo descontrolado desenvolvimento e que o assunto é tratado com indiferença pelos órgãos governamentais. No fim da reportagem, há a declaração de Dom Tomás Balduino de que há uma contradição envolvendo a FUNAI, órgão de assistência e defesa dos índios, ligado a um ministério voltado para ao desenvolvimento econômico, como o do Interior.

<sup>46</sup> Júlio Martins, prefeito de Boa Vista de 1974 a 1978.

Para Dom Aldo Mongiano (2011), a problemática social envolvendo a população indígena roraimense manifestou-se com toda clareza em janeiro de 1977 durante a realização da Assembleia de Surumú<sup>47</sup>, convocada pelos missionários consolatinos. O bispo comenta que “prevalecia ainda a ideia, dominante naquele tempo, que os índios deviam ser integrados, quer dizer, deviam sair de sua cultura para entrar naquela do branco” (MONGIANO, 2011, p. 35), o que estava acontecendo com as comunidades em Roraima.

A Assembleia estava organizada para três dias, porém, foi interrompida no segundo dia, quando o Delegado da FUNAI local, um secretário do governador e um membro da polícia federal intimaram o grupo reunido a expulsar Dom Tomás Balduino<sup>48</sup> da missão, ou mandar os índios embora e encerrar a reunião. Por conta de não afastarem o bispo dos trabalhos, a Assembleia foi suspensa (MONGIANO, 2011), numa clara demonstração da repressão empregada pelo Estado.

Para Dom Aldo Mongiano (2011), o breve encontro deixou claro que o relacionamento entre os brancos e índios apresentavam aspectos desumanos, injustos e inaceitáveis, como também uma atitude preconceituosa por parte das autoridades. O bispo explica que os índios se queixavam dos maus tratos, da humilhação e desprezo dos brancos, e, nas palavras de Mongiano “os índios não sabiam a quem se dirigir quando sofriam essas injustiças, visto que a FUNAI, as autoridades e a Polícia não os defendiam” (2011, p. 38).

Em seu retorno a Boa Vista, o bispo Aldo Mongiano afirma ter manifestado ao governador do Território Federal de Roraima toda sua decepção por conta da interrupção da Assembleia. A resposta do governador foi: “O senhor está aqui há pouco tempo, ainda não conhece os Índios. Mas quando os conhecer mudará de idéia” (MONGIANO, 2011, p. 38-39), o que reafirma a visão preconceituosa das autoridades.

A dissolução da Assembleia foi notícia de vários jornais de circulação nacional. O jornal *O Globo* registra a declaração de Dom Tomás Balduino, presidente do CIMI. Conforme o jornal, o missionário acusou a Fundação Nacional do Índio – FUNAI de impedir que os índios se reunirem e conhecerem seus direitos, continuamente violados, para evitar sua conscientização e de que CIMI e a CNBB continuaria defendendo o direito de reunião de todos os índios brasileiros.

Na mesma reportagem, o padre Egydio Schwade diz que o único crime foi distribuir cópias do Estatuto do Índio aos chefes das tribos Macuxi, Wapixana e Taurepang, que

---

<sup>47</sup> Para compreensão da Assembleia do Surumú ver livro do Aldo Mongiano e VIEIRA, Jaci Guilherme. **Missionários, Fazendeiros e Índios em Roraima: a Disputa pela Terra - 1777 a 1980**. 2003, 252p. Tese (Doutorado). Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2003.

<sup>48</sup> Fundador da Comissão Pastoral da Terra – CPT e presidente do CIMI no ano de 1977.

estavam reunidos nas dependências da missão dos padres da Consolata para discutir seus problemas. Baseado em nota distribuída pelo CIMI, o jornal *O Globo* relata que a assembleia foi suspensa pelo chefe da 10ª Delegacia Regional da FUNAI, José Carlos Alves, e pelo sertanista Sebastião Amâncio, acompanhados de um agente da polícia federal.

Em contrapartida, o presidente da FUNAI Ismarth Araújo declara ao jornal que a Fundação que preside “não é a casa da sogra, mas um órgão do governo” (*O GLOBO*, 11/01/1997, n.p.) e que a assembleia foi um ato ilegal porque os índios não podem participar de qualquer reunião sem a autorização da FUNAI e que não houve a presença de nenhum agente da polícia federal, sendo invenção do CIMI para distorcer os fatos.

O jornal *O Estado de São Paulo* traz em sua manchete: “Funai dissolve encontro de 140 caciques em Roraima”. O periódico afirma que a reunião dos 140 chefes, que representavam mais de 10 mil índios, foi dissolvida no segundo dia, e assim como o jornal *O Globo*, traz tanto a versão do CIMI como a versão da FUNAI para o ocorrido. O presidente da FUNAI afirma que a reunião foi um ato ilegal, pois a Igreja não solicitou autorização e tentou burlar as determinações do órgão.

Já o CIMI, além dos outros aspectos já destacados pela reportagem do Jornal *O Globo*, denuncia prepotência por parte da FUNAI e que o órgão adota posição política e econômica ineficaz ao tratar dos povos indígenas e com a dissolução da assembleia, mostrava também seu aspecto policial, espalhando medo e oprimindo os tuxauas, que já estavam desconfiados com o órgão oficial de proteção ao índio.

Em resposta a percepção da realidade envolvendo os indígenas no Território Federal de Roraima, em julho de 1978 foi publicado Documento pelos agentes de pastoral da prelazia de Roraima sobre a pastoral indígena<sup>49</sup>. Na quarta cláusula das constatações do documento, os agentes da pastoral afirmam: “Reconhecemos que não assumimos suficientemente, no passado, a causa indígena, por falta de recursos humanos e materiais, por falta de definição de metas pastorais claras, por falta de continuidade no trabalho e por falta de preparo cultural específico” (MONGIANO, 1978), o que demonstra claramente o reconhecimento da falha de atuação no decorrer dos anos e a mudança de postura da Igreja Católica no Território Federal de Roraima.

Na quinta cláusula das constatações, os missionários abordam a ineficiência do Estado quanto as questões indígenas, afirmando: “Pensamos, por outra parte, que também os órgãos públicos falharam, por negligência e omissão, na aplicação e respeito ao Estatuto do Índio,

---

<sup>49</sup> É possível ter acesso a esse documento no livro do Dom Aldo Mongiano *Roraima entre profecia e martírio*, 2011.

que declara o direito à posse e usufruto total das terras tradicionalmente ocupadas pelos índios” (MONGIANO, 1978). Essa crítica, nos mostra que a Igreja expõe a ineficácia do Estado frente as questões indígenas no Território, pois não compactua mais com o projeto nacional e em sua nova atuação, a Igreja foi tecendo críticas ao Estado militar, nos expondo repetidamente que havia conflito entre as duas partes.

Entre os objetivos estabelecidos pelos agentes da pastoral destacava-se a defesa das terras e preservação da cultura. Para a defesa das terras indígenas, os missionários previam a insistência junto aos órgãos competentes para proceder à demarcação rápida das terras e a recuperação de áreas invadidas, consideradas vitais para a sobrevivência física e cultural dos povos indígenas (MONGIANO, 1978).

Quanto à preservação da cultura, seria por meio do respeito e incentivo a maneira de ser dos povos indígenas e seu ritmo de crescimento (MONGIANO, 1978). Esses dois aspectos chocavam com a forma de atuação da política de segurança e integração do Estado, pois algumas áreas para demarcação indígenas consistiam em área de fronteira e o Estatuto do Índio redigido na década de 1970 previa a integração do índio a comunidade nacional, desrespeitando-se assim a questão da sua cultura.

O terceiro e quarto objetivos eram a encarnação na realidade indígena e a autodeterminação dos povos indígenas, respectivamente. Para os missionários, a encarnação da realidade seria identificar-se e comprometer-se com os índios, estudando a língua, reconhecendo a importância da cultura e vida dos indígenas, sem qualquer forma de desprezo e discriminação (MONGIANO, 1978).

Já a autodeterminação dos povos indígenas consistia em torná-los sujeitos e autores de sua própria história, acreditando os missionários nas capacidades desses povos e abandonado toda a forma de paternalismo (MONGIANO, 1978). Esse é um ponto de singular relevância. Os próprios indígenas falavam da sua realidade e lutavam pelos seus direitos, à Igreja cabia o papel de apoio à causa, pois detinha recursos e poder de voz no período em análise. O mais importante dentro desse processo, era ter o índio como protagonista da sua própria história. Como veremos mais adiante, a autodeterminação dos povos tornou-se uma das maiores preocupações do Estado ao lidar com a questão indígena.

Dentre as linhas de ações para atender aos objetivos propostos pelos agentes da pastoral, ressaltava-se a denúncia de casos de violação de terras aos órgãos competentes e à opinião pública e a continuidade das assembleias anuais dos chefes indígenas em nível de missão e de prelazia (MONGIANO, 1978). Diversas notas de esclarecimento e repúdio foram

publicadas no decorrer dos anos pela Igreja, denunciando casos de violência e agressão aos índios e por várias vezes sendo ignorada pelas autoridades responsáveis.

Em fevereiro de 1979, Dom Aldo explica que se encontrava reunido com os missionários para preparar os planejamentos do trabalho pastoral entre os índios, quando recebeu pelas mãos do delegado Regional da FUNAI no ano, Dinarte Madeiro, um telegrama do Presidente do mesmo órgão, Ismarth de Araújo Oliveira, com o seguinte conteúdo:

Por ordem superior comunicamos a V. Exa. que é rigorosamente proibida a entrada de qualquer missionário da Prelazia de Roraima e do CIMI nas áreas indígenas deste Território, como também a participação dos índios nas reuniões programadas por ambas as organizações (2011, p. 45-46)

Em resposta ao ato de censura, Dom Aldo Mongiano envia carta ao Presidente da FUNAI, em que demonstra toda sua insatisfação com a decisão do referido órgão, afirmando que tal deliberação foi totalmente negativa do ponto de vista da promoção do índio e extremamente injusta e arbitrária com os missionários. O bispo afirmava que sua única preocupação era com os índios, sacrificados tantas vezes pelos que os deveriam defender (MONGIANO, 1979, p. 03).

No decorrer da carta, o bispo Aldo Mongiano afirma que dois anos de conversas, cartas, pedidos e advertências com os responsáveis locais e de Brasília não surtiram efeito, e tudo foi se perdendo na burocracia, onde parecem prevalecer os interesses econômicos, as correntes políticas e as teimosias pessoais (MONGIANO, 1979, p. 04). Alega também sobre as ameaças vindas da 10ª Delegacia da FUNAI de Roraima, em que inúmeros índios foram repreendidos na delegacia, pelo fato de terem manifestado seus problemas aos missionários e ameaçados, caso continuassem a manifestar seus sentimentos aos padres da Prelazia (MONGIANO, 1979, p. 06).

Dessa forma, destacou Aldo Mongiano, nova aflição se abateu sobre os indígenas, pois às denominações negativas anteriores somam-se mais uma e desta vez nascente no órgão de defesa dos seus direitos, a FUNAI (MONGIANO, 1979). A instituição que deveria proteger os índios os oprime, no lugar de exercer seu poder sobre os que os destroem (MONGIANO, 2011).

O bispo, findando a carta, declara que não satisfeito de cair sobre o índio, a FUNAI

tenta atingir os missionários para que a área da 10ª Delegacia fique uma multidão de mudos inoperantes, de passivos, continuando numa existência narcotizada e aviltante, tolhida de suas energias, para serem obedientes ao forte, dóceis ao ganancioso que os desfruta, os oprime e os marginaliza (MONGIANO, 1979, p. 06)

A FUNAI voltou atrás após recebimento da carta do bispo da Prelazia de Roraima, pedindo, porém, a cortesia de que os missionários informassem sobre eventuais saídas dos índios do Território e também sobre reuniões na área das malocas, com a participação dos indígenas. Tentativa de controle não atendida pelos missionários (MONGIANO, 2011).

Ainda em 1979, um novo episódio de repressão volta a ocorrer, dessa vez na Maloca do Taiano. Padre Bruno, que estava construindo um pequeno hospital e morava numa casa de alvenaria perto da Capela do local, se juntou aos índios para pescar no rio. Quando voltavam encontram a polícia, que tomou o peixe, as redes e outros materiais de pesca, alegando que os índios não estavam autorizados a pescar. Padre Bruno queria denunciar esses abusos por parte da polícia, visto que a pesca constituí alimento essencial para os índios, mas foi aconselhado pelo bispo para fazê-lo em particular, já que o ambiente da Diocese<sup>50</sup> ainda não estava maduro (MONGIANO, 2011).

Dom Aldo Mongiano (2011) afirma que entre os trabalhos desenvolvidos com os índios, os missionários procuravam fazer entender aos chefes indígenas que primeiramente eles deveriam trabalhar na roça para sustentar sua esposa e filhos, e só depois trabalhar para o patrão. Mongiano alega que apesar de parecer óbvio, tal diretriz despertou a ira dos fazendeiros, rendendo aos missionários a acusação de serem “comunistas subversivos e perturbadores da paz” (2011, p. 54).

O bispo expõe que três fazendeiros chegaram a lhe pedir audiência, ocasião em que o culpavam pela atuação dos missionários consolatinos e o intimaram a parar, caso contrário, se algo acontecesse com ele não seria de se surpreender (MONGIANO, 2011). Dom Aldo (2011) nos esclarece também que os fiéis, em geral, manifestavam frequentemente sua surpresa e preocupação frente à tomada de posição dos missionários, que, por volta de 1980, já falavam abertamente nas igrejas o modo de abordarem a questão indígena.

#### Segundo Dom Aldo Mongiano

Algumas pessoas deixavam a celebração, outras começaram a não participar mais da celebração, outras começaram a ouvir a palavra de Deus lá onde esta era menos incômoda. Não houve mais a possibilidade de visitar algumas famílias, porque a conversa tornava-se tensa e embaraçosa (2011, p. 54).

Demonstrando-se, assim, o quão forte foi a problemática da questão indígena no Território. Na tentativa de acalmar os ânimos, o bispo diz que propôs uma procissão noturna pelas ruas de Boa Vista. Dom Aldo afirma que “na noite preestabelecida, um longo cortejo aberto por uma irmã junto a algumas crianças, percorreu Boa Vista chegando à Catedral toda

<sup>50</sup> A Igreja de Roraima deixou de ser Prelazia para se tornar Diocese em 1979.

iluminada. Graças a Deus, nem os disparos nem as violências interromperam os cantos e as orações do povo” (2011, p. 55).

Em setembro de 1980, o jornal *A Crítica* publica reportagem em que afirma que o CIMI distribuiu nota oficial alertando a opinião pública, e a própria FUNAI, sobre a gravíssima situação dos povos indígenas que vivem no Território Federal de Roraima e do perigo de conflitos. Para fazer esta análise, o CIMI, de acordo com o jornal, se baseou em alguns pontos. O primeiro deles afirma que

apesar de não haver cumprido o Estatuto do Índio que previa a demarcação de todas as terras indígenas até dezembro de 1978, a Funai, atendendo ao clamor dos índios organizados em assembleias, dos indigenistas, dos missionários, dos estudantes e da opinião pública em geral, começou recentemente a demarcação de dez áreas no Território de Roraima (*A Crítica*, 13/09/1980, p. 05).

Com isso, realizou-se no Palácio da Cultura uma assembleia de fazendeiros da Cooperativa dos Pecuáristas de Boa Vista (COMPEC),

quando alguns fazendeiros fizeram ameaças abertas de usar violência contra os povos indígenas (...), o deputado federal Hélio Campos (...) incitou abertamente os fazendeiros a obstruírem os trabalhos de demarcação de terras (...) iniciado pela Funai. O vereador e fazendeiro Estácio Melo e o latifundiário Amazonas Brasil, também incitaram os fazendeiros a irem contra as leis vigentes no país e a utilizarem a violência (*A Crítica*, 13/09/1980, p. 05)

Na mesma assembleia, de acordo com o jornal, Hélio da Costa Campos lançou grosseiros insultos à Igreja de Roraima, acusando Dom Aldo Mongiano e os padres como os responsáveis pelos conflitos entre indígenas e fazendeiros (*A Crítica*, 1980). Tal afirmação é corroborada por trecho de carta enviada a Hélio Campos pelo padre Bindo Meldolesi como resposta ao discurso proferido pelo deputado na assembleia, onde o padre escreve

o senhor [Hélio Campos] me acusa (sem fundamento) de ter instigado os índios contra fazendeiros; mas no discurso que pronunciou naquela reunião de pecuaristas (e o discurso está gravado), não poupou nem padres e nem Bispo, e usou uma linguagem um tanto violenta, instigando os fazendeiros contra os padres (MELDOLESI, 1980, p. 01)

Após a assembleia, os fazendeiros enfurecidos obrigaram a firma que realizava demarcação a paralisar suas atividades em razão do clima de terror criado pelas ameaças e embargos de trabalhos (*A Crítica*, 13/09/1980, p. 05).

Como resposta, vários tuxauas reuniram-se para tomarem uma decisão, e o CIMI temia que a reação fosse violenta e resultassem em mortes. O Conselho Indigenista exigia

ainda das autoridades competentes uma ação rápida contra os fazendeiros que estavam atacando aos princípios constitucionais, e responsabilizavam “o deputado Hélio Campos, o vereador Estácio Melo e o fazendeiro Amazonas Brasil por qualquer morte que ocorra naquela região” (*A Crítica*, 13/09/1980, p. 05).

Em publicação de outubro de 1980, o jornal *A Crítica* traz novamente desentendimentos entre a Igreja e a FUNAI. Afirmou o jornal, que o presidente do Conselho Indigenista Missionário, Dom José Gomes, alegou que a Igreja não precisava da licença da FUNAI para pregar o Evangelho, em resposta à afirmação feita pelo então presidente do órgão Coronel Nobre de Veiga que missionários que trabalhassem em áreas indígenas sem permissão seriam expulsos.

O bispo afirmou que

não podemos submeter a pregação do Evangelho a estruturas ideológicas ou políticas (...) A pregação do Evangelho obedece apenas a uma lei universal que não depende de política, mas a aceitação dos povos (...) Temos a impressão (...) que a FUNAI está mais preocupada com a ação missionárias juntos as comunidades indígenas do que com a invasão de suas terras por fazendeiros, isto porque o trabalho missionário tem-se baseado na conscientização dessas minorias sobre os seus direitos (*A Crítica*, 11/10/1980, p. 02).

A crítica do missionário sobre a atuação da FUNAI, nos mostra que o órgão muitas vezes negligenciava questões realmente latentes e problemáticas nas comunidades indígenas, como a invasão das terras por fazendeiros. O discurso sobre terras em Roraima sempre foi controverso, para muitos os fazendeiros precisavam de terras para produzir, enquanto os índios nada produzem e possuíam muita terra. A FUNAI, que teoricamente deveria defender os índios e colocar em prática ações contundentes em sua defesa era omissa e em grande parte atendia aos interesses de fazendeiros e políticos.

Em 1981, é publicada nota de esclarecimento pela Diocese de Roraima sobre a agressão sofrida pelo padre Giorgio Dal Bem (“Padre Jorge”), missionário que desenvolvia trabalho junto aos índios Macuxi. De acordo com a nota, no dia primeiro de fevereiro, o Pe. Giorgio saiu da maloca de Pedra Branca, Região das Serras, rumo a Missão São José, no Surumú. Acompanhavam-no o Tuxaua Jacir José de Souza - que havia sido chamado pelo delegado da FUNAI – e as índias Joana André e Miquelina.

No decorrer da viagem, o grupo foi parado por três policiais militares, o sargento Hairton Level Salomão, o soldado Clóvis e o Soldado Henrique, todos armados. O sargento Hairton pediu ao padre seus documentos pessoais e os do carro. Ao verificá-los, falou que a carteira era “fria” e que faltava uma licença internacional para dirigir carro de fabricação estrangeira, e de acordo com a nota, com atitudes já grosseiras e provocatórias.

Em seguida, o sargento ordenou que descessem do carro e iniciou uma revista no carro em busca de armas.

Achou e prendeu duas facas e um facão pertencentes ao Padre e ao Tuxaua, que estavam guardados no carro. Também revistaram o Tuxaua e o Padre, sendo este último ‘apalpado’ de maneira humilhante e provocatória. Este tipo de revista foi feita várias vezes. Depois começou a insistir junto ao Tuxaua para que revelasse onde estavam escondidas as armas, nada conseguido pois não havia arma alguma (Diocese de Roraima, 1981, p. 02).

Como a confirmar a arbitrariedade dos policiais, estes param uma pick-up dirigida por João Maria e pedem para que os ocupantes assinem o documento de apreensão das armas como testemunhas, e relata o padre que alguns dos ocupantes usavam faca para descascar frutas do mesmo tamanho das apreendidas pela polícia e os militares nenhuma atitude tomaram. A pick-up segue viagem e em seguida, afirma a nota, os militares ordenaram que o Tuxaua Jacir e as duas mulheres embarcassem no jipe dirigido pelo soldado Henrique, que foi em direção ao Surumú.

Estando sem testemunhas com o Padre, o Sargento falou: ‘Agora é que vai começar’. E começou a proferir insultos, acusações sem fundamento e ameaças, atingindo a religião, o papa, o bispo, os padres e os índios, no que foi apoiado, as vezes pelo soldado Clóvis. Chamou o padre repetidas vezes, de estrangeiro, comunista, maconheiro, (...) Acusou-o de estar se aproveitando das meninas das malocas, de ter forçado a comunidade do Maturuca a eleger Jacir como Tuxaua e de manter relações homossexuais com ele, de instigar os índios a não aceitarem nenhum financiamento da FUNAI, enquanto as terras não estivessem demarcadas, de mandar flechar o gado dos brancos, de botar gado na terra dos outros, de não rezar missa para os brancos, mas só no idioma macuxi, entre outras coisas. Ameaçou o Bispo, dizendo que ele tinha sido expulso da África, ‘mas não vai ser expulso daqui não’, fazendo menção a um outro fim para D. Aldo. Ameaçou o Pe. Giorgio, dizendo que ainda o pegaria ‘sozinho para fazer coisas piores’. Disse que iria ser como um ‘sapato apertado’ na vida do Padre. Algumas expressões usadas comprovam bem a intenção de provocar a reação de Padre: ‘Eu sou do Ceará. Lá no Ceará só uma mulher usa saia, onde está a tua?’, ‘Esse negócio de comunidades indígenas é coisa de comunista’. ‘Estrangeiro que vem se aproveitar, fazer confusão e roubar o Brasil’. Mais de uma vez afirmou que estava cumprindo ordens (Diocese de Roraima, 1981, p.03)

Esse episódio, relatado em nota de esclarecimento ao povo de Roraima, evidencia e comprova um relacionamento conturbado entre o Estado Militar e a Igreja Católica. De acordo com as afirmações do padre, podemos perceber uma atitude preconceituosa e ameaçadora por representantes do aparelho estatal, demonstrando também a forma problemática de tratamento promovido aos indígenas.

Como uma forma de controle e segurança, o Estado, durante o período militar e posteriormente, manteve pesquisas sobre a atuação dos missionários católicos no país, documentações que eram de caráter sigiloso e que vem ao público com trabalhos como o da

Comissão da Verdade e outros mecanismos do país, que se dedicam a estudar os governos militares.

Como exemplo, o documento do Serviço Nacional de Informações – SNI de 1981, apreciação especial N°001/19/AC/81, tratava sobre tendência do episcopado brasileiro e o dividia em quatro grupos distintos, sendo os progressistas radicais e ativistas, progressistas moderados, conservadores e os indefinidos. Para o Estado, os “progressistas radicais e ativistas” são aqueles que

Empenham-se em atividades político-religiosas, de caráter partidário ou ideológico. São adeptos do trabalho de massa ou até mesmo da luta armada. Participam, ostensiva ou veladamente, de manifestações sociais e/ou contestatórias ao Governo e ao regime. Dificilmente cooperam com as autoridades constituídas. É o grupo mais ativo da Igreja Católica (SNI, 1981, p. 01)

Os “progressistas moderados” são os que atuam com assuntos eminentemente sócio religiosos, mas que não exclui o combate ao Governo e ao regime, “mas apenas aquele situado no campo da condenação aos aspectos considera dos nocivos à estrutura social do País. A maioria dos membros desse grupo pode, eventualmente, colaborar com os poderes públicos” (SNI, 1981, p. 01-02).

Os “conservadores” eram os que efetivamente trabalhavam com a atividade unicamente religiosa ou de assistência caritativa. Além disso aceitavam colaborar com os poderes públicos. E os indefinidos, que apesar de não possuírem lado definido, eram perigosos por sempre apoiar as votações ao lado dos progressistas.

Por fim, o documento, que traz uma lista com o nome de todos os clérigos do país e sua classificação conforme as tendências acima citadas e diz que o levantamento permitiu concluir que “o surgimento e o engajamento de religiosos vêm se dando em áreas onde os problemas sociais são mais agudos. Na área urbana, ocorre nos meios operários e nas periferias e favelas. Na área rural, a ação está dirigida às questões de terra” (SNI, 1981, p. 05)

Dessa forma, entendemos como os membros das instituições representativas do Estado, como a FUNAI e a Polícia Militar, por exemplo, conheciam cada missionário e sabiam detalhes sobre sua vida e atuação no Brasil. Assim como o documento analisado acima, vários documentos foram produzidos em nome da segurança nacional e de forma a esclarecer metas de como agir e reprimir a ação dos missionários em Roraima.

Em setembro de 1982, outra nota de esclarecimento é publicada pela Diocese de Roraima. Dessa vez, o teor da represália foi em resposta a construção de currais - que

abrigavam o gado doado pela Igreja Católica<sup>51</sup>-, e cantinas construídas pelos indígenas, por conta da dificuldade de alimentação nos últimos anos. Vários índios foram presos e humilhados. Os policiais envolvidos alegavam que os indígenas não tinham permissão para as construções pelo delegado da FUNAI, o que não se comprovou com as apurações dos fatos. Queriam também que os missionários fossem acusados de ordenarem a construção do retiro e currais.

A Polícia Federal convidou o padre Jorge e o padre Sabino para deporem sobre os acontecimentos por pedido da FUNAI, como já haviam feito com alguns indígenas. Dom Aldo (1982) afirmou que com esse episódio, ficou mais uma vez caracterizada a atitude irresponsável e provocatória contra os índios e contra a atividade da Igreja de evangelização dos oprimidos.

Em 1983 a Diocese de Roraima, através do bispo Dom Aldo Mongiano, publica documento intitulado “Carta aos fieis da Diocese e a todas as pessoas interessadas no bem comum do Território”. Em seu conteúdo inicial, o bispo afirma que perante inúmeros casos de violência e perseguição que os índios do Território Federal de Roraima vinham sofrendo, era dever da Igreja convidar a todos para um questionamento e avaliação das responsabilidades das muitas injustiças de que os índios eram vítimas (MONGIANO, 1983).

O bispo discorre que além do clima de mal estar e angústia sofrido pelos indígenas, constantemente se faziam correr acusações falsas movidas por quem tinha interesse em silenciar as invasões de terras indígenas e inúmeras opressões. Tais problemas, segundo o bispo, tinham sua origem no fato das terras ainda não terem sido demarcadas, mesmo que em 1983 já havia decorridos cinco anos do prazo legal e por não ser reconhecida a cultura dos índios e nem respeitado o seu ritmo de crescimento.

Sobre a FUNAI, o documento afirma que os missionários não conseguiam entender a atuação do órgão, que parecia ser decidida e esclarecida, mas que vinha se mostrando fraca e incerta, principalmente em momentos decisivos e não agiam conforme a tarefa que lhe foi confiada, que era a defesa dos povos tradicionalmente hostilizados (MONGIANO, 1983).

O texto segue explicando que aconteciam situações que eram de difícil explicação. Nas palavras do documento

“Em áreas indígenas continua-se incentivando a fazenda a fazer benfeitorias e proíbe-se muitas vezes o índio de atuar. Na maloca do Temerem um fazendeiro tocou fogo na residência do índio. O mesmo aconteceu no Mudubim e Xiriqui. As providências tomadas para moderar estes excessos

---

<sup>51</sup> Projeto “Uma vaca para o índio” consistiu em doações da Igreja Católica de gado aos indígenas, pois era difundida a ideia no Território Federal de Roraima que só precisavam de terra aqueles que tivessem gado para ocupá-la.

foram quase nulas e pelo contrário, por uma ação de defesa realizada pelos índios da Barata, para se proteger das ameaças do fazendeiro, foi logo aprisionado o Tuxaua e mantido quinze dias incomunicável, alegando imaginária emboscada. Como não ficar surpreendidos e não fazer restrições sobre a atuação de órgãos de segurança que ameaçaram e prenderam violentamente um grupo de índios que tinha sido convocado pela FUNAI, na área do Lilás? Como podem os índios esquecer o aprisionamento do Tuxaua de Camararem, os maus tratos e a intensiva investigação policial na maloca, por causa de um inexistente levante indígena?” (MONGIANO, 1983)

Em suas conclusões, o bispo reflete que no Território tratavam o índio como criminoso, enquanto o que os indígenas reivindicavam era a demarcação de suas terras, uma vida baseada na sua cultura e sem paternalismo dos brancos. Dom Aldo mostra que cabia a cada cristão colaborar na defesa da justiça e que fossem respeitados os direitos das pessoas indígenas, e a que atuação da Diocese não tinha por objetivo promover revolta, como era defendido por algumas pessoas e sim promover a dignidade humana.

Em julho de 1984, em outra nota de esclarecimento publicada pela Igreja Católica, Dom Aldo repudia a agressão com arma de fogo feita ao Pe. Lírio Girardi. O documento em questão reflete a hostilidade de alguns fazendeiros, sobre a entrega de gado aos indígenas feito através de doação da Diocese de Roraima. Mais uma vez a Igreja deixa claros seus objetivos e metas de atuação, afirmando na nota ao povo que

“Queremos avaliar esses fatos à luz do Evangelho e da caminhada que a Igreja vem realizando nesses últimos anos em defesa da evangelização e promoção integral das Comunidades Indígenas, apesar das dificuldades, calúnias, ameaças e, perseguições realizadas por parte de algumas autoridades, grupos econômicos e alguns fazendeiros. A Diocese, várias vezes, esclareceu o povo e manifestou-se denunciando os abusos e violências praticadas contra os direitos destes nossos irmãos índios. Apelou várias vezes junto aos Órgãos competentes para que seja concretizado o direito fundamental, garantido pela Constituição Brasileira, e pelo Estatuto do Índio que é a demarcação das terras. Esses apelos não foram levados em consideração. Pelo contrário a Igreja vem sofrendo seguidas pressões para que desista destes seu compromisso com o evangélico” (MONGIANO, 1984, p. 01)

Para o Estado, conforme o documento confidencial do SNI, em 1984, informe nº 22/0003/G.3/84, é afirmado que “as entidades de apoio à causa indígena apresentam uma postura que, via de regra, visa desgastar a FUNAI e atingir o Governo Federal” (1984, p. 01). Para as autoridades governamentais, as ações do CIMI e dos missionários católico possuíam interesses adversos ao preconizados pelos clérigos. Além de causar desordem e criar conflito com os órgãos governamentais, os religiosos detinham interesses monetários nas regiões indígenas.

Conforme nos atesta documentos do Projeto Calha Norte – PCN, ao alegar que a criação e ampliação de áreas indígenas, “é extremamente vulnerável a interesses suspeitos de entidades nacionais estrangeiras que se autodenominam ‘de apoio à luta dos povos indígenas’” (p. 05, 1986). Segundo o PCN, havia suspeitas de manipulação em ampliações de terras indígenas “através da observação da alta frequência com que essas áreas de dilatam e se unificam em direção a regiões onde foram descobertos ricos jazimentos minerais e em direção a trechos de fronteira onde já existem grupos da mesma etnia no país limítrofe” (p. 05, 1986).

Além dos interesses nas riquezas das áreas indígenas, o Estado afirma que a Igreja, através do CIMI, se transformara uma entidade de contestação das políticas do governo, segundo nos confirma documento da pasta de estudo N° 029/3ªSC/86 do Projeto Calha Norte, é afirmado que “O Conselho Indigenista Missionário (CIMI) tem-se caracterizado por uma atuação conflitante com a FUNAI. No propósito de proteger e apoiar as populações indígenas, o CIMI acabou transformando-se em entidade contestadora da Política Indigenista oficial” (CALHA NORTE, p 01, 1986).

O Estado, que se mantinha atento as ações e manifestações da Igreja, reconhece que em 1986,

“(…) o CIMI volta-se contra o Projeto Calha Norte, idealizado pelo Secretário-Geral do Conselho de Segurança Nacional e coordenado pela SEPLAN. Bispos integrantes do CIMI têm feito declarações através da Imprensa, chegando ao ponto de numa crítica mais contundente acusar o Governo de desenvolver um projeto que ‘revela um caráter autoritário, imperialista e paranóico’ e que representa ‘um golpe final em direção ao extermínio dos povos indígenas do Norte do Brasil’” (CALHA NORTE, 1986, p. 03).

Como vimos no decorrer do capítulo, com diferentes projetos de como agir e atuar junto as questões indígenas, Estado e Igreja acabam divergindo. Apesar de o regime militar ter se encerrado em 1985, o projeto estatal para Amazônia seguia com objetivos de integração e desenvolvimento, e as críticas da Igreja aos projetos se tornaram ainda mais contundentes.

Entre outras questões, o Estado percebe nitidamente a presença da autodeterminação dos povos nas assembleias do CIMI e se preocupa com as proporções que essa questão vem tomando, num período de elaboração de uma nova Constituição. Nas palavras do Estado, através do Projeto Calha Norte, era perceptível que

“os participantes da Assembléia se comprometem a ‘procurar, por todos os meios, devolver aos povos indígenas o direito a serem sujeitos, autores e destinatários de seu conhecimento. Reconhecer que, como pessoa e como povo, são e devem ser aceitos como adultos, com voz e responsabilidades, sem tutela nem paternalismo, capazes de construir sua própria história’. Por isso, declaram os missionários ser importante ‘apoiar, incentivar e possibilitar

encontros de chefes e grupos tribais, e também a participação efetiva dos índios em nossos encontros de Pastoral Indigenista” (p. 07, 1986).

Como vimos, já em 1978 os missionários tinham como objetivo de ação a autodeterminação dos povos e a importância do índio ser protagonista de sua própria história. Nos documentos do Calha Norte, em 1986, quase dez anos depois, tal questão aparece em pauta nas discussões do Estado, o que nos demonstra que a luta dos indígenas, com o apoio da Igreja, vinha crescendo e tomando proporções que alarmavam as autoridades estatais.

Sobre as declarações e denúncias da Igreja, o Estado afirma que

“A busca da Integração Social não é autoritária, a manutenção da Integridade Territorial de seu próprio território não é imperialista e a intenção de levar o bem-estar social a todos os brasileiros não pode ser chamada de paranóica. Estas manifestações da Igreja caracterizam uma clara ingerência nos negócios do Estado e desrespeito às autoridades constituídas, uma vez que o Calha Norte é um projeto do Governo, desenvolvido de acordo com a Política de Desenvolvimento da Amazônia, que visa a ocupar ordenada e racionalmente seu território. Tal política integra o I Plano Nacional de Desenvolvimento da Nova República, aprovado pelo Congresso Nacional (Lei nº 7.486, de 06 Jun 86)” (CALHA NORTE, 1986, p. 13-14).

Apesar de ser o I Plano Nacional de Desenvolvimento da Nova República, não notamos diferença dos objetivos para Amazônia latentes durante a Ditadura Militar. O que percebemos é a constituição de um novo governo com velhas práticas, onde perduram preconceitos e uma necessidade desenfreada pelo desenvolvimento.

Findando a pasta de estudos Nº 029/3ªSC/86, o governo afirma ter procurado estabelecer um diálogo com os membros da CNBB e do CIMI no trato da questão indígena e de outros assuntos de interesse comum. Mas, o Estado alega que é difícil qualquer discussão com os dirigentes dessas entidades, por conta de suas posições radicais que os mesmos adotam no trato dos problemas nacionais, conforme corroborado pelo trecho extraído do documento abaixo

“Diálogo significa ‘troca ou discussão de idéias, de opiniões, de conceitos, com vista à solução de problemas, ao entendimento ou à harmonia (Dicionário Aurélio). Não há possibilidade de diálogo com os bispos ‘progressistas’, que, sistematicamente, extrapolam sua missão pastoral e se imiscuem nos negócios do Estado, passando, inclusive, a fazer ataques desabridos às autoridades governamentais” (CALHA NORTE, 1986, p. 17-18).

Diante dessa situação, a documentação do Projeto Calha Norte traz as diretrizes de ações que deveriam ser tomadas pelo Estado frente a Igreja Católica, especialmente com a ala progressista. Entre as atitudes “firmes e legítimas” a serem tomadas por parte do governo, são destacadas:

“- Instauração de processos e de ação penal contra os religiosos estrangeiros que estão infringindo a Lei nº 6.815, de 19 Ago 80 (Estatuto dos Estrangeiros) e contra os padres que vêm cometendo delitos de toda ordem (por exemplo: incitação dos lavradores à invasão de terras, insuflação dos trabalhadores a greves e à resistência passiva ou movimentos de rebeldia declarada, ofensas às autoridades constituídas);

- Mobilização das correntes políticas que apóiam o Governo, para se contraporem às ações do clero, naquilo que for adverso aos Objetivos do Governo;
- Desenvolvimento de ações de Comunicação Social que esclareçam a opinião pública quanto aos crescentes e graves riscos para a Nação Brasileira causados pela manipulação nociva dos problemas nacionais” (CALHA NORTE, 1986, p. 18).

Assim, durante a Nova República, além das instaurações de processos e ações penais, o Estado deveria mobilizar as correntes de apoio político ao governo, a se contraporem à Igreja e cooptar a opinião pública através da mídia. Para o Estado, a interferência da Igreja na solução dos problemas nacionais, em especial na Política Indigenista, estava gerando conflitos que afetavam praticamente todos os Objetivos Nacionais Permanentes<sup>52</sup> (CALHA NORTE, 1986).

Mesmo com a redemocratização do Brasil, o clima continuou conturbado. Em documento produzido pelo já mencionado Projeto Calha Norte, estudo nº 008/3ªSC/86 sobre a atuação da Igreja Católica no Brasil, é demonstrada claramente a visão que o Governo Federal tinha sobre a ala progressista. É afirmado que

A Igreja Católica no Brasil, através de uma minoria ativa, vem apresentando um comportamento bastante desviado dos padrões preconizados pela doutrina religiosa. Engajando-se de forma crescente em movimentos de caráter político e de contestação ao Governo, tendo como base os graves problemas sociais e econômicos que envolvem a sociedade brasileira, tem sido responsável pelo surgimento de focos de tensão em todo o país. Essa minoria, denominada “clero progressista”, ocupando a direção da CNBB, propugna melhorias sociais para as faixas mais carentes da população, no entanto, o uso da força, os movimentos de massa e mudanças rápidas e radicais, mantendo acuada a maioria conservadora da Igreja (CALHA NORTE, 1986, p. 18).

<sup>52</sup> Entre os objetivos nacionais permanentes, o Projeto Calha Norte destaca os principais que eram afetados pela atuação da Igreja e ingerência nos negócios do Estado, a destacar:

- 1 – **Integração Nacional:** ao prejudicar a integração física, espacial, econômica e cultural do País, principalmente no tocante à Áreas Indígenas situadas na Faixa de Fronteira da Amazônia;
- 2 – **Integridade do Patrimônio Nacional:** pois envolve, além da manutenção de fronteiras não-vivificadas, a formação de enclaves dissociados da comunhão nacional com os riscos de formação de futuros territórios indígenas autônomos;
- 3 – **Progresso:** visto que impede o crescimento da economia nacional, ao inibir a exploração dos recursos naturais das terras indígenas;
- 4 – **Paz Social:** ao acirrar os sentimentos de diferença e segregação raciais, de isolamento e autodeterminação, de confronto e libertação dos povos indígenas;
- 5 – **Soberania:** pois sofre forte influência externa que prejudica a livre decisão governamental a respeito das relações entre os diferentes grupos nacionais, bem como no que concerne à escolha da melhor forma de valer-se do Território Nacional e dos seus recursos naturais (CALHA NORTE, 1986, p. 27-28).

É afirmado também no documento, que os progressistas ao pregar o Evangelho lhe imprimem uma linha essencialmente sociopolítica, quando não revolucionária, e reconhece que o trabalho de conscientização político-ideológico-revolucionário é fruto dos fundamentos da Teologia da Libertação e sua oposição ao capitalismo. De acordo com o documento

“Essa ingerência nos negócios do Estado se processa através de inúmeras campanhas, baseadas em estudos e análises dos problemas nacionais por órgãos da própria Igreja, aproveitando-se dos anseios das classes que sofrem as consequências das dificuldades sócio-econômicas do País, muito bem detectadas e manipuladas por esses órgãos” (CALHA NORTE, 1986, p. 19).

Assim, conforme os entendimentos e reflexões do Estado, a Igreja sabia reconhecer as problemáticas do Brasil e agir junto com as populações menos favorecidas e que eram vítimas da situação socioeconômica do país, e manipulava essas pessoas para atenderem aos seus interesses. Em Roraima, conforme a concepção do Estado, os interesses dos missionários estavam ligados à questão das terras indígenas, ricas em recursos e minérios.

Quanto às questões indígenas, não houve mudanças da percepção do Estado de como deveria atuar. A ideia de integração à comunidade nacional permanece ativa e o comportamento da Igreja prejudicava os projetos do governo, conforme atestado no trecho a seguir:

“Quanto à situação jurídica dos índios ou silvícolas, o Estatuto do Índio estabelece que os mesmos deverão ser integrados, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional. Esse dispositivo é o mais combatido pelo CIMI, quando defende a ‘autodeterminação dos povos indígenas’, prejudicando, assim, a Integração Nacional” (CALHA NORTE, 1986, p. 24)

Sendo assim, nitidamente percebemos que mesmo com o fim do período ditatorial a política governamental segue a ideia de integração do indígena, baseado no Estatuto do índio de 1973. Vemos também que segue a relação conflituosa entre Igreja e Estado, com críticas tecidas dos dois lados, a partir de concepções distintas de atuação, e o Estado, reconhecendo que a atuação da Igreja prejudica seus projetos governamentais.

Os documentos do PCN alertam também que “sobre a questão do reconhecimento do direito dos silvícolas à posse permanente das terras que habitam, é a própria legislação vigente que torna vulnerável a Integridade do Patrimônio Nacional” (CALHA NORTE, 1986, p. 24). Dessa forma, de acordo com o Governo Federal, a Igreja detinha benefícios na legislação que era vulnerável e dava respaldo na questão da demarcação de terras indígenas

“O CIMI tem a seu favor a própria legislação, pois o processo administrativo de demarcação de terras indígenas, inclusive com o claro respaldo Constitucional, possibilita a formação de enclaves indígenas interditados à

sociedade nacional e a elevação, a níveis inaceitáveis, do risco de perda de território nacional. O referido processo deve ser modificado para diminuir sua vulnerabilidade aos grupos contestadores e evitar que, no caso da Amazônia, se condene a Região à estagnação para atender a alguns dirigentes do CIMI, que defendem posições coincidentes com a de certas entidades estrangeiras” (CALHA NORTE, 1986, p. 26).

Novamente, o Estado estabelece diretrizes de ação a fim de impedir a atuação da Igreja Católica, e interferindo diretamente na questão indígena. Percebemos no trecho acima, como o indígena é relegado ao segundo plano, mesmo quando a questão central é ligada com sua vida e interesses. O foco estatal estava em coibir as ações da Igreja Católica, sob uma ameaça de invasão estrangeira e emancipação de uma nação indígena, elementos que são mencionados várias vezes no decorrer dos documentos.

O Calha Norte segue afirmando que a tendência do momento era o agravamento dessa situação. De acordo com o documento, a CNBB e o CIMI estavam organizados e manipulando as correntes políticas e a opinião pública. Eles buscavam ainda, principalmente o CIMI, “maiores ganhos na próxima Constituição Federal, especialmente quanto à autodeterminação política e econômica dos povos indígenas, demarcação de seus territórios pátrios e usufruto de todas as riquezas neles existentes, inclusive no subsolo” (CALHA NORTE, 1986, p. 26-27).

Em resumo, o Estado afirma que basicamente, o que o CIMI defendia na nova Constituição era a pluralidade étnica da sociedade brasileira - nações indígenas não incorporadas à sociedade nacional - e o domínio pelos indígenas das jazidas minerais existentes nas terras por eles habitadas (CALHA NORTE, 1986).

O Estado declara ainda, que a Igreja não criticava apenas as ações ligadas à causa indígena, mas também criticava o Plano Nacional de Desenvolvimento da Amazônia, principalmente o plano energético e o Projeto Calha Norte. Essas críticas, de acordo com o documento, ingerem nas questões do Estado e descumprem as leis do País. Para o Estado, a questão indígena é matéria de Segurança Nacional, porque interferia também fortemente na consecução dos Objetivos Nacionais Permanentes (CALHA NORTE, 1986).

Em síntese, entre os crimes praticados pela Igreja, a documentação acusa o CIMI de “incentivo à interdição de estradas e seqüestro de pessoas (...). Acusa a ‘liberdade de ação dos índios’ de comprometer a ‘paz social, o progresso, a integridade do território e a integração nacional e, até mesmo, a soberania. A questão indígena é considerada a mais delicada e ameaçadora” (CALHA NORTE, 1986), ou seja, principal opositora dos projetos desenvolvimentistas do Governo Federal e local.

As conclusões do estudo n° 008/3ªSC/86 alega que a Igreja Católica era a responsável pelo surgimento de focos de tensões em todo o Brasil e que a Igreja imiscui-se nos problemas nacionais e os ingere nos negócios do Estado. Afirmava também que a interferência da Igreja na solução dos problemas nacionais gerava conflitos que afetavam praticamente todos os objetivos nacionais (CALHA NORTE, 1986).

Entre as soluções propostas para tais problemas destaca-se a mobilização das correntes políticas que apoiavam o governo para se contraporem às ações do clero, no que fosse adverso aos objetivos do Governo. Frisava-se também criação de mecanismos de controle da atuação das organizações religiosas no Brasil, de participação de sacerdotes estrangeiros e do ingresso de recursos destinados as campanhas da Igreja. Inclui-se em tal estudo o nome de 118 bispos que estariam violando leis no país, entre eles há a ficha de investigação do bispo D. Aldo Mongiano (CALHA NORTE, 1986).

O documento do SNI n° 003071, de 26 de Março de 1986, tem por objeto a atuação de Dom Aldo Mongiano no Território Federal de Roraima. Inicialmente, o documento afirma que vinha sendo veiculada pela imprensa, uma série de acusações do Deputado Federal João Batista Fagundes do Partido do Movimento Democrático Brasileiro no Território Federal de Roraima (PMDB/RR) contra Dom Algo Mongiano, bispo da Diocese de Roraima, e contra alguns padres italianos que atuavam no Território, como o Padre Jorge.

De acordo com o documento, em seus pronunciamentos na Câmara dos Deputados, a partir de 17 de Março de 1986, o Deputado Fagundes acusa os religiosos, sob a liderança de Dom Aldo Mongiano de

“Incitar conflitos armados, entre índios e fazendeiros; iniciar um movimento separatista, interditando uma vasta área da Região Amazônica e criando uma Nação Indígena; contrabandear ouro brasileiro para a GUIANA FRANCESA; promover tráfico de armamentos; e de controlar o território indígena, onde circula moeda estrangeira” (SNI, 1986, p. 01)<sup>53</sup>.

A Secretaria de Segurança Pública do Governo do Território de Roraima instaurou inquérito, por meio da Delegacia de Polícia do Interior, para apurar os fatos e acusações envolvendo os religiosos, índios e fazendeiros. Ainda de acordo com o documento, era intenção do encarregado pelo inquérito, o delegado Jaeder Natal Ribeiro, com base nos depoimentos já tomados, solicitar junto à autoridade competente a prisão preventiva de D. Aldo Mongiano e do Padre Jorge.

---

<sup>53</sup> O deputado Fagundes acusa ainda Dom Aldo Mongiano de participar em movimentos guerrilheiros em Moçambique, de promover tráfico de armamentos e de comandar massacres de patrulhas militares (SNI, 1986).

Contudo, o governador do Território Federal de Roraima, “por medida de precaução e a fim de evitar que o caso assumisse maiores proporções perante a opinião pública, desaconselhou tal medida” (SNI, 1986, p. 01). O documento conclui que provavelmente, seria decretada a prisão dos missionários pelo juiz da comarca de Roraima, tendo em vista que todos os Mandados de Segurança impetrados por Dom Aldo haviam sido recusados pela autoridade competente.

De acordo com Dom Aldo Mongiano (2011), nesse período “o governo de Roraima colocou-se em confronto aberto com a Igreja a quem se atribuía a incitação à desordem social” (p. 71). Para Dom Aldo traz a visão da Igreja de Roraima, frente aos receios e perigos detectados pelo Estado, o bispo critica que

“Corriam os anos de obsessão pela segurança nacional, da ameaça ‘comunista’ nas fronteiras, e, nesse esquema, os índios eram considerados como inimigos internos, aliados com a Igreja e com as entidades estrangeiras, num suposto processo de ‘internacionalização da Amazônia’ e das riquezas naturais brasileiras. Os índios e a defesa da ecologia teria sido o ‘grande pretexto’, usado por grupos internacionais, a fim de impedir o desenvolvimento econômico do Brasil e, em particular, da região amazônica. As riquezas do subsolo, presentes nesta região, eram apresentadas como a ‘solução’ das dificuldades econômicas e sociais dos brasileiros” (2011, p. 71).

O bispo segue explicando que

“Entre os animadores desse processo estariam também os missionários italianos, ‘falsos profetas que são guerrilheiros disfarçados de sacerdotes’. Tenaz sustentador dessa teoria era o deputado federal João Batista Fagundes, valente propugnador da integração dos índios à sociedade branca. Nos discursos de praça e nos pronunciamentos na Câmara dos Deputados, baseados sobre uma série de teorias fantasiosas e aberrantes, me acusava de ser, junto com o Pe. Dal Bem, o mandante de incêndios, destruição de cercas e de invasão das propriedades dos fazendeiros. Afirmava também que em Moçambique eu tinha sido um guerrilheiro ‘reacionário e subversivo’ que tinha lutado na independência daquela País” (MONGIADO, 2011, p. 71-72).

Apesar de todo alvoroço causado pelo Deputado Fagundes, nada foi comprovado sobre a atuação do Bispo de Roraima. Contudo, esse incidente nos permite ver a visão tanto do Estado como da Igreja sobre os anos em análise. As ações do Estado eram justificadas como necessárias para a Segurança Nacional e desenvolvimento da região amazônica, enquanto que para o bispo, representante máximo da Igreja em Roraima, demonstrava uma obsessão do Estado, que por vezes tornava-se delicada no trato das questões.

Ainda sobre o bispo de Roraima, presente na pasta número 11, Memória nº 093/3ª .SC/87, corrobora a versão do Estado, em que atribui a atuação do bispo Mongiano no

Território Federal de Roraima uma ação marcadamente revolucionária e geradora de conflitos, assim como uma oposição contra a ação e presença institucional do governo brasileiro na região amazônica. Acusa o bispo de sempre participar de episódios de incitação dos índios à violência e a contestação dos órgãos do Governo Federal e Territorial.

O documento cita as acusações que pesam sobre D. Aldo: “incitamento a conflitos, contrabando de ouro, diamante e carne para a Guiana, exploração de mão-de-obra indígena, contestação à política indigenista oficial, oposição ao Projeto Calha Norte” (CALHA NORTE, 1987). As conclusões afirmam que o trabalho do bispo ia muito além do respeito às leis e sua presença estava sempre relacionada a fonte de conflitos e de instabilidade e que o mesmo vinha transgredindo a lei de estrangeiros e atentava contra a Segurança Nacional, a ordem política e tranquilidade pública.

Como proposta de solução é sugerido que se realizasse uma ampla investigação pela Polícia Federal e se instalasse inquérito objetivando a expulsão de D. Aldo do território nacional, (CALHA NORTE, 1987), numa demonstração de forte preocupação por parte do Conselho de Segurança Nacional. Mesmo com todas as acusações e investigações realizadas em todo do bispo Aldo Mongiano, nada fora comprovado, e o mesmo permaneceu em Roraima exercendo suas atribuições de bispo até o ano de 1996.

Ainda de acordo com o documento do Calha Norte, “as atividades dos religiosos provocaram o surgimento de um clima de hostilidade crescente entre os índios e fazendeiros que, há dez anos, coexistiam pacificamente” (CALHA NORTE, 1987, p. 03). Essa tese, defendida ainda hoje por muitos em Roraima, é no mínimo inconcebível. Ao estudarmos e analisarmos obras e documentações sobre a relação de índios e fazendeiros observamos que os indígenas tiveram suas terras invadidas e sua mão de obra explorada.

Após anos de uma relação de exploração, em que os indígenas não sabiam a quem recorrer em busca de ajuda, visto a ineficácia do Estado nessa questão, encontram na Igreja apoio necessário para lutar por mudanças da realidade dos indígenas de Roraima. O processo de organização e reivindicação dos indígenas gerou reação dos fazendeiros, que por inúmeras vezes foi agressiva e violenta. Nisso, a Igreja é acusada de causar a discórdia na relação entre brancos e índios, mas a problemática e a exploração estavam aqui presentes muito antes da chegada dos missionários da Consolata. Os consolatinos conseguem dar visibilidade aos problemas sociais do Território Federal de Roraima, que eram até então ignorados e tidos como normais.

Ainda sobre a atuação do CIMI, a documentação do Projeto Calha Norte afirma que o mesmo fazia restrições a qualquer iniciativa governamental e/ou particular que tivesse como

objetivo o desenvolvimento da Amazônia. Como já mencionado, a concepção desenvolvimentista característica do período de análise era problemática e realmente enfrentou oposição da Igreja progressista.

A ação do CIMI era tida como típica preparação de movimentos indígenas separatistas e que o diálogo com o CIMI, como já mencionado era impossível por conta das posições radicais dos missionários sobre os problemas nacionais, ou seja, a defesa dos direitos indígenas era tida como subversão e ameaça à integridade nacional. Na documentação, não é presente nenhuma vez o que de fato seria melhor para os povos indígenas, a discussão sempre gera em torno dos descaminhos da Igreja e do que seria necessário para o desenvolvimento da região.

As conclusões sobre tais questões consistiam que o postulado básico do CIMI era de não integração dos silvícolas à comunhão nacional e que a direção do CIMI não tinha nenhum compromisso com os objetivos nacionais e muito menos com a Segurança Nacional, portanto, deveria ser considerada a possibilidade de ação penal contra o CIMI e expulsão dos missionários estrangeiros.

Deveria haver também um aperfeiçoamento do artigo 198 da Constituição Federal, principalmente para disciplinar a atuação e para controlar as missões religiosas. Campanhas de opinião para esclarecer o público sobre a manipulação nociva da Igreja eram igualmente necessárias, assim como evitar reuniões com representantes da CNBB e CIMI. Assim, a verdadeira política indigenista de integração dos silvícolas proposta pelo Estado seria posta em prática.

Enquanto isso, seguiam os problemas no Território em relação as questões indígenas. No ano de 1987 é relatado pelo bispo Dom Aldo as dificuldades da comunidade de Santa Cruz. Conforme o bispo, muitos indígenas eram presos sem motivo. Eram levados a delegacia acusados de matar o gado da fazenda, de invadir as terras quando iam pescar e caçar, e de construir casas e cercas para defender as plantações que eram pisoteadas pelo gado do fazendeiro. Na Assembleia dos Tuxauas daquele ano, foi preparado um plano de ação, em que as comunidades vizinhas e afastadas, pegariam suas enxadas e iriam para Santa Cruz, a fim de preparar a roça para o plantio e ajudar seus parentes (MONGIANO, 2011).

Dom Aldo alega que no segundo dia de trabalho, as coisas se complicaram. O bispo afirma que

Eram cerca de dez horas quando um helicóptero (...) começou a sobrevoar por cima da sede da maloca (...). Tinha chegado uma dúzia de jeeps, cheios de soldados e de membros da polícia militar armados. Invadiram a área, batendo em homens, mulheres e crianças, arrombando as portas das casas, jogando no chão as panelas onde estava sendo preparado o alimento. Os

índios, espalhados em vários pontos para trabalhar, não tiveram possibilidade de agrupar-se e reagir à violência. Os que tentaram fazê-lo foram jogados no chão, com a cara na lama. Os militares montaram então uma metralhadora no centro do vilarejo, apontando contra eles. Depois pegaram um grupo de indígenas, cerca de vinte, os carregaram nos caminhões e os levaram para prisão de Boa Vista (MONGIANO, 2011, p. 69)

O bispo diz que ao chegar à prisão, encontrou os índios sujos de lama, com os rostos cansados e humilhados. Os índios desolados, falaram ao Dom Aldo que perceberam que não havia justiça e nem lei para os índios de Roraima. Apesar da violência e demonstração de força bruta dos militares, o bispo expõe que o Conselho Indígena de Roraima – CIR<sup>54</sup> continuou se organizando e mostrando força (MONGIANO, 2011).

Sobre a repercussão dos fatos, o coronel Mena Barreto, Secretário de Segurança declarou publicamente que: “a desgraça de Roraima é seu Bispo” (MONGIANO, 2011, p. 71). Dom Aldo relata que várias cartas foram enviadas à FUNAI, à imprensa local e nacional, denunciando as atrocidades ocorridas em Santa Cruz. “Na maior parte dos casos a imprensa ignorava o material recebido, ou relatava os fatos de modo completamente distorcido” (MONGIANO, 2011, p. 71).

Os diversos conflitos entre os missionários católicos e o Estado militarizado, após análise da documentação mencionada, refletem a intensa divergência de objetivos de atuação. A ala progressista da Igreja Católica, condenada pelo Estado, estava impregnada pela Teologia da Libertação e uma nova concepção de como pregar o Evangelho, acreditando na necessidade de defender os direitos humanos e tendo uma opção pelos mais pobres.

Já o Estado militar, cujo cerne era a Doutrina de Segurança Nacional, visava o desenvolvimento nacional. Para alcançar esse desenvolvimento, no que se referia a região Amazônica, a ocupação dos “espaços vazios” e integração do indígena à comunidade nacional, para uma efetiva proteção das fronteiras, era imperativo, o que percebemos que foi herdado pelos projetos para Amazônia desenvolvidos na Nova República.

No Território Federal de Roraima, ao perceber no indígena uma das maiores problemáticas sociais, a Igreja Católica torna-se uma espécie de “inimigo interno”, acusada pelo Estado de ser, através de seus missionários progressistas, agente de um projeto de “internacionalização da Amazônia”. Contudo, após a verificação documental, percebe-se que

---

<sup>54</sup> A articulação entre as lideranças indígenas que deu origem ao CIR teve início na década de setenta, com a realização das Assembleias de Tuxauas que levaram inicialmente à criação dos conselhos regionais, e posteriormente a uma organização de abrangência estadual, o Conselho Indígena do Território de Roraima – CINTERR. A criação formal do CIR ocorreu em 30 de agosto de 1990 devido à emancipação do Território para Estado de Roraima na Constituição Federal de 1988. Disponível em: [http://www.cir.org.br/site/?page\\_id=158](http://www.cir.org.br/site/?page_id=158) Acesso em 06 de Fev. 2019.

os missionários consolativos atuavam na tentativa de incentivar entre as comunidades indígenas a luta pelos seus direitos, pela cultura, pela vida.

Ao desenvolver tal projeto junto as comunidades, apesar de afirmarem que promoviam um projeto cristão, os missionários tiveram uma atuação política intensa no período de análise. Entre 1968 e 1988, a Igreja Católica progressista teve sensibilidade para tentar compreender a cultura e o modo de vida das comunidades indígenas e pôr fim a catequese da Desobriga, o que foi tido como ameaça pelo Estado, que tendia à integração do índio a comunidade nacional.

Durante o bispado de Dom Aldo Mongiano, esses conflitos ficam mais nítidos e não encerram com o fim da Ditadura Militar em 1985, demonstrando a situação delicada entre a Igreja e o Estado também na redemocratização do país. É importante frisar que durante a análise dos documentos, apesar da maioria demonstrar conflitos entre a Igreja e o Estado, houve também momentos de entendimentos entre as duas partes, mas, na maior parte do tempo, o relacionamento foi conturbado.

Na sociedade roraimense, a Igreja foi acusada de trazer conflitos para o Território Federal de Roraima, de se opor as “pessoas de bem” e de desenvolver ações que visavam os interesses particulares dos missionários italianos. Para os indígenas, apesar de não ter me aprofundado na questão, é notável que encontraram nas ações da Igreja a assistência que precisavam, para que assim como qualquer outro povo, pudessem lutar pelos seus direitos, para serem respeitados e compreendidos em suas diferenças.

Portanto, por todo o exposto é indubitável que houve um comportamento repressivo por parte dos governos militares por meio das suas diversas ramificações, como a FUNAI, polícia militar e os poderes constituídos no Território Federal de Roraima às ações desenvolvidas pelos missionários católicos, principalmente no que diz respeito à defesa dos direitos indígenas, situação intensificada após a chegada de Dom Aldo Mongiano considerado comunista, alcunhado de bispo vermelho.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Ditadura Militar (1964-1985) alterou profundamente o quadro político nacional, pondo fim a uma fase democrática (1945-1964). Com o golpe de estado chega ao poder militares ligados a Escola Superior de Guerra (ESG) e que puseram em prática a Doutrina de Segurança Nacional (DSN). A DSN basicamente visava, na concepção militarista, o desenvolvimento atrelado diretamente à segurança do país. Em nome da segurança, todas as liberdades individuais foram suspensas e em nome do anticomunismo, a repressão e violência tornaram-se práticas usuais.

Para a região amazônica foram desenvolvidos diversos projetos que visavam a integração nacional e ocupação dos “espaços vazios”, principalmente para atender aos objetivos de segurança nacional como a proteção de fronteiras. O capital investido na região tendia também a solução de problemas sociais do nordeste, já que um dos discursos militares dizia “homens sem terras para terras sem homens”, ou seja, homens sem terras do Nordeste para terras sem homens da Amazônia.

Não havia, dessa forma, uma preocupação dos militares com a cultura indígena, tida como atraso e ameaça a integridade do país. Portanto, a ideologia do progresso que foi posta em prática pelos governos militares, ocasionou a morte de diversas populações nativas. A prioridade do regime militar e posteriormente também da nova república, era inserir o indígena à comunidade nacional, fazendo com que o índio abandonasse sua cultura e se inserisse na do “branco”, alcançando assim o “progresso”.

No Território Federal de Roraima, por ser uma região de fronteira, foi desenvolvida toda uma infraestrutura para atender aos objetivos nacionais de segurança. Houve uma dinamização do ex Território, que visava também possibilitar os meios necessários para sua elevação à categoria de Estado. Por conta de todo esse desenvolvimento, autores afirmam que ficou na concepção popular que o regime militar foi positivo na região, pois era mais nítido para grande maioria da população o desenvolvimento trazido pelos governos militares e não os processos de repressão.

Concomitantemente a instauração do governo militar, a Igreja Católica passava por uma das maiores reformas no catolicismo, conhecido como Concílio Vaticano II. As rápidas transformações que vinham ocorrendo no mundo desde o fim da segunda guerra mundial (1939-1945) estavam provocando a perda de fiéis pela Igreja, o que os leva a reformular sua doutrina para tentar se adequar ao novo mundo.

Na América Latina, como resultado das mudanças realizadas, surge a Teologia da Libertação, que norteou a atuação dos missionários de uma ala muito específica dentro da igreja: a progressista. Houve dessa forma uma mudança visível na atuação dos missionários católicos. Justiça social, defesa dos direitos humanos e opção preferencial pelos mais pobres passam a ser o centro da atuação religiosa. Ao invés de aceitar o mundo tal como ele é, os missionários passam a tentar modificar a realidade opressora e lutar por uma vida mais justa.

A partir dessa nova concepção, a Igreja que primeiramente apoiou ao golpe de 1964 como salvação a ameaça comunista, tornou-se opositora do regime, o que gerou diversos conflitos. No Território Federal de Roraima, a Ordem da Consolata toma a causa indígena como direcionamento de atuação, tendo entre outros objetivos a encarnação da realidade e a autopromoção dos povos indígenas, o que não foi muito bem aceito pelo Estado. Além dos conflitos com as autoridades governamentais, houve também desentendimentos com também com diversos fazendeiros e autoridades locais.

A presente pesquisa, ainda embrionária, mostra alguns conflitos ocorridos no período entre 1968 e 1988 com o Estado, representado por seus órgãos como FUNAI e Polícia Militar. Após análise da documentação, percebe-se que houve uma atitude repressiva por parte do Estado à atuação da Ordem da Consolata no Território Federal de Roraima. Proibições de contato com indígenas e intimidações junto aos padres e ao bispo são alguns dos exemplos da postura do governo.

É perceptível que as origens desses conflitos ocorrem pelas diferentes concepções entre o Estado Militar – norteado pela Doutrina de Segurança Nacional- e a Igreja Católica – marcada pela Teologia da Libertação. Os objetivos de desenvolvimento e integração nacional, moldados pela segurança, chocam com a ideia da ala progressista em defender os direitos indígenas.

O Estado tinha a problemática concepção de que o desenvolvimento consistia em integrar o indígena à comunidade nacional, sem procurar compreender nem respeitar a forma de vida das populações nativas. Após questionar a própria atuação, parte da Igreja percebe que a catequese da desobriga não era de fato o projeto mais apropriado para ser desenvolvido, e tenta construir junto as comunidades indígenas a valorização de sua cultura e modo de vida, lutando ao lado dos indígenas pela demarcação de suas terras.

A partir da análise dos documentos, percebe-se que essa nova forma de atuar junto aos indígenas foi vista pelos representantes do Estado como interesses particulares dos missionários em tirar proveito de indígenas e dos seus territórios, providos de muitas riquezas

minerais. É possível concluir também, que o Estado via na atuação da Igreja a construção de movimentos separatistas, muitas vezes mencionados nos documentos do projeto Calha Norte.

É importante frisar que esses conflitos não se encerram com o fim da Ditadura Militar. A documentação analisada dá conta de uma realidade que continua com a Nova República. Apesar de ser um período de redemocratização e formulação de uma nova constituição, os projetos desenvolvidos deram continuidade a mentalidade militar de integração, desenvolvimento e segurança.

Portanto, a presente pesquisa é uma pequena contribuição no que se refere aos conflitos entre Igreja Católica e o Estado no Território Federal de Roraima, entre os anos de 1968 a 1988 e há numerosas questões que precisam ser estudadas. Há uma vasta documentação disponível para análise, possibilitando a continuação da pesquisa em programas doutorado, tendo em vista que o período de realização de um mestrado é exíguo, dificultando uma análise mais detalhada sobre a temática.

## 6. REFERÊNCIAS

### 6.1 Fontes Documentais

Bispos vão discutir em Santarém a pastoral da Amazônia. **Jornal A Crítica**, Manaus/AM, 24 mai. 1972. n° 7.663, p. 06.

CIMI foge de diálogo com a FUNAI. **Jornal A Crítica**, Manaus/AM, 27 mar. 1975. n° 8.575, p. 01 (2° cad.).

CIMI chama Rangel de leviano e FUNAI de funerária. **Jornal A Crítica**, Manaus/AM, 9 Abr. 1975. n° 8.587, p. 03.

CIMI defende a Igreja de Roraima. **Jornal A Crítica**, Manaus/AM, 13 de set. 1980. n° 10.628, p. 05.

CIMI diz que Igreja dispensa licença. **Jornal A Crítica**, Manaus/AM, 11 out. 1980. n° 10.655, p. 02.

CIMI ameaça retirar apoio à FUNAI. **O Estado de São Paulo**. São Paulo/SP. 21. Abr. 1976.

CNBB deve examinar veto aos missionários. **Jornal Estado de São Paulo**, São Paulo/SP, 03 jan. 1974.

DIOCESE DE RORAIMA. **Nota sobre acontecimentos**. Boa Vista. 12 fev. 1981.

FUNAI dissolve assembleia de índios. **O Globo**. Brasília/DF. 11 Jan. 1977.

FUNAI dissolve encontro de 140 caciques em Roraima. **O Estado de São Paulo**. São Paulo/SP. 11 Jan. 1977.

FUNAI não cogita de vetar estrada. **O Estado de São Paulo**. São Paulo/SP. 25. Jan. 1975.

Índio da Amazônia não conhece a paz. **Jornal Estado de São Paulo**, São Paulo/SP, 19 jan. 1975.

MELDOLESI, Bindo. Carta ao deputado Hélio Campos. Boa Vista. 10 nov. 1980.

Missão quer parar obra de estrada. **Jornal Brasília**. Brasília/DF. 24 jan. 1975.

MONGIANO, Aldo. **Documento aprovado pelos agentes de pastoral da Prelazia de Roraima sobre a pastoral indígena**. Boa Vista. 21 jul. 1978.

\_\_\_\_\_. **Carta aos fieis da Diocese e a todas as pessoas interessadas no bem comum do Território**. Boa Vista. 30 set. 1983.

\_\_\_\_\_. **Nota de esclarecimento ao público.** Boa Vista. 11 set. 1982.

\_\_\_\_\_. **Nota de esclarecimento ao público.** Boa Vista. 20 jul. 1984.

\_\_\_\_\_. **Podem os missionários evangelizar os índios? .** Boa Vista. 9 mar. 1979.

Padre critica Funai por abandono dos índios de Roraima. **Jornal do Brasil.** Cuiabá/MT. 05. Jan. 1977.

Padre Egydio fala das vítimas do progresso: as tribos da Amazônia. **Jornal a Tribuna,** São Paulo/SP, 20 jan. 1975.

Rodovia Manaus-Boa Vista cortará em Roraima parque dos atroaris e uaimiris. **Jornal do Brasil,** Rio de Janeiro/RJ, 22 mai. 1971.

Os índios terão só o pagé. **Jornal A Crítica,** Manaus/AM, 27 maio 1968. n° 5.325, p. 07.

Projeto Calha Norte. Atuação do Conselho Indigenista Missionário. Estudo n° 029/3ª SC/1986.

Projeto Calha Norte. Pasta número 11. Memória n° 093/3ª .SC/87. Dom Aldo Mongiano Bispo de Roraima. Brasília. Secretaria Geral do Conselho de Segurança nacional, 1987.

Projeto Calha Norte. Sinopse sobre Estudos e Memórias do Secretariado Geral do Conselho de Segurança Nacional sobre a atuação da Igreja. Continuação da Pasta N°03. Estudo N°07/3ª SC/ 1986.

Serviço Nacional de Informações. Tendência do episcopado brasileiro. Apreciação Especial n°001/19/AC/81. 06 Jan. 1981.

Serviço Nacional de Informações. Entidades de apoio à causa indígena. Informe n° 22/0003/G.3/84. 09 Jan. 1984.

Serviço Nacional de Informações. Denúncia de atos de subversão praticados pelo bispo de Roraima, D. Aldo Mongiano. Registro n° 005272. 20 Mar. 1986.

## 6. 2 Referências Consultadas

ALVES, M<sup>a</sup> Helena Moreira. **Estado e Oposição no Brasil (1964-1985).** 5ª edição. Petrópolis: Vozes, 1989.

ARAÚJO. Melvina Afra Mendes de. **A igreja católica e a diversidade cultural.** Doutoranda em antropologia social, Relatório de Pesquisa, USP Bolsista Fapesp, s/d.

BACELLAR, Carlos. FONTES DOCUMENTAIS Uso e mau uso dos arquivos. In. PINSKY, Carla Bassanezi (org). **Fontes Históricas**. 2ª edição. São Paulo: Contexto, 2008. (p.23-79)

BARROS, José D'Assunção. **O campo da História** – Especialidades e Abordagens. 6ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000. P.106 – 107.

BECKER, Bertha K. **Amazônia**. 6ª edição. São Paulo: editora ática, 1998

BEOZZO, José Oscar (org.) **História geral da Igreja da América Latina**. Tomo II., Petrópolis: vozes, 1985.

\_\_\_\_\_. **O Vaticano II e as transformações culturais na América Latina e no Caribe**. Disponível em <[http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/wp-content/uploads/2009/05/ciber02\\_vaticano.pdf](http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/wp-content/uploads/2009/05/ciber02_vaticano.pdf) > Acesso dia: 07/03/2014.

**Brasil: Nunca Mais**. 30ª edição. Petrópolis: Vozes, 1999

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de Política**. 11ª edição. Brasília: Editora UnB, 1998.

\_\_\_\_\_. **Teoria Geral da Política** – A Filosofia Política e as Lições dos Clássicos. 20ª reimpressão. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000.

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

BORGES, Nilson. A Doutrina de Segurança Nacional e os governos militares. In: DELGADO, Lucilia de Almeida Neves; FERREIRA, Jorge. **O Brasil Republicano IV**. O tempo da ditadura: regime militar e movimentos sociais em fins do século XX. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

CAMPOS, Pe. José Narino de Campos. **Brasil: uma Igreja diferente**. São Paulo: T. A. Queiroz, 1981.

CARVALHO, João Carlos. **Amazônia Revisitada:** de Carvajal a Márcio Souza. Tese (Doutorado). Universidade Estadual Paulista. Instituto de Biociências, Letras e Ciências Exatas – Unesp, 2001.

CATÃO, Francisco A. C. **O que é teologia da libertação.** 3ª edição. São Paulo: editora brasiliense, 1989.

CERETTA, Celestino. **História da Igreja na Amazônia Central.** Vol. 2. Manaus: Biblos, 2014.

COMBLIN, Joseph. **A Ideologia da Segurança Nacional** – O poder Militar na América Latina. Tradução de A. Veiga Fialho. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

COUTROT, Aline. Religião e Política. In. RÉMOND, René (org). **Por uma História Política.** Tradução de Dora Rocha. 2ª edição. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003

COIMBRA, Cecília Maria Bouças. **DOCTRINAS DE SEGURANÇA NACIONAL: BANALIZANDO A VIOLÊNCIA.** Rio de Janeiro, 2000.

DESLANDES, Suely Ferreira. A construção do projeto de pesquisa. In. MINAYO, Maria Cecília de Souza (Org). **Pesquisa Social** Teoria, método e criatividade. 14ª edição. Petrópolis: Vozes, 1999.

FALCON, Francisco. História e poder. In: CARDOSO, Ciro Flamarion (Org.). **Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia.** Rio de Janeiro: Campus, 1997. p. 61-89.

FONSECA, André Dioneu. **O catolicismo ultramontano em terras que só Deus conhecia.** História: Questões & Debates, Curitiba, n. 59, p. 267-270, jul./dez . 2013. Editora UFPR.

GOMES, Paulo César. **Os bispos católicos e a ditadura Militar brasileira:** a visão da espionagem (1971-1980). Rio de Janeiro: Record, 2014.

GODOY, Arilda Schmidt. Introdução à pesquisa qualitativa e suas possibilidades. **Revista de Administração de Empresas.** São Paulo, v. 35, n. 2, p. 57 a 63, março/abril de 1995.

IBGE. **Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística**. Censo demográfico de 2010. Disponível em <<http://indigenas.ibge.gov.br/graficos-e-tabelas-2>> Acesso em: 18/10/2013.

IVERN, Francisco; BINGEMER, Maria Clara L. **Doutrina Social da Igreja e Teologia da Libertação**. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

LIBANEO, João Batista. Uma Teologia a partir da prática libertadora dos pobres. **História viva Temas Brasileiros: A Igreja Católica no Brasil Fé e Transformações**. São Paulo, SP, edição especial temática n° 2, p. 44 –49, Setembro de 2007.

LOWY, Michael. **A Guerra dos Deuses - Religião e Política na América latina**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2000.

LUCA, Tania Regina. FONTES IMPRESSAS História dos, nos e por meio dos periódicos. In. PINSKY, Carla Bassanezi (org). **Fontes Históricas**. 2ª edição. São Paulo: Contexto, 2008. (p.111-153)

MAGALHÃES, M<sup>a</sup> das Graças Santos Dias. **Amazônia** o extrativismo vegetal no sul de Roraima: 1943-1988. Boa Vista, RR: Editora UFRR, 2008.

MAINWARING, Scott. **A Igreja Católica e política no Brasil - 1916-1985**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1989.

MARQUES, Adriana Aparecida. **Amazônia: pensamento e presença militar**. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Universidade de São Paulo – USP, 2007.

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

MATTOS, Adherbal Meira. **Amazônia e outros estudos**. Belém: Cultural CEJUP, 1991.

MARTINS, Elisângela. **Memória do Regime Militar em Roraima**. 2000, 222p. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2000.

MAZZURANA, Josias Ezequiel Julierme; FERNANDES; Dóris Rejane. **Doutrina de Segurança Nacional: legitimidade e sustentabilidade aos governos militares brasileiros de 1964-1984**. Faculdades Integradas de Taquara, 2009.

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, RR: Diocese de Roraima, 2011.

PRADO, Luiz Carlos Delorme; EARP, Fábio Sá. O “milagre” brasileiro: crescimento acelerado, integração internacional e concentração de renda. In: DELGADO, Lucilia de Almeida Neves; FERREIRA, Jorge. **O Brasil Republicano IV**. O tempo da ditadura: regime militar e movimentos sociais em fins do século XX. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

REIS, José Carlos. **As identidades do Brasil de Varnhagen a FHC**. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1999.

REMÓND, René. Uma História Presente. In. RÉMOND, René (org). **Por uma História Política**. Tradução de Dora Rocha. 2ª edição. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.

SAMWAYS, Daniel Trevisan. História Política e Ditadura Militar. **Relações Internacionais no Mundo Atual**, Curitiba, PR, n.7, p. 75-90, 2007.

SANTOS, Irinéia Maria Franco. **Luta e Perspectivas da Teologia da Libertação: o caso da Comunidade São João Batista, Vila Rica, São Paulo: 1980-2000**. 2006, 229p. Dissertação (Mestrado). Universidade de São Paulo. São Paulo, 2006.

SANTOS, Nelvio Paulo Dutra. **Política e Poder na Amazônia: O caso de Roraima (1970-2000)**. Boa Vista, RR: Editora UFRR, 2013.

SCHMINK, Marianne; WOOD, Charles H. **Conflitos sociais e a formação da Amazônia**. Tradução Noemi Miyasaka Porro e Raimundo Moura. Belém: Ed. UFPA, 2012.

SERBIN, Kenneth P. A VOZ DOS QUE NÃO TÊM VOZ. **História viva Temas Brasileiros: A Igreja Católica no Brasil Fé e Transformações**. São Paulo, SP, edição especial temática n° 2, p. 16 – 23, Setembro de 2007.

\_\_\_\_\_. **Diálogos na Sombra: Bispos e Militares, Tortura e Justiça social na Ditadura / Tradução Carlos Eduardo Lins da Silva**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SILVA, Angela Maria Moreira. **Normas para apresentação dos trabalhos técnicos-científicos da UFRR: baseadas nas normas da ABNT**. Boa Vista: Editora da UFRR, 2011.

SILVA, Francisco Carlos Teixeira. Crise da ditadura militar e o processo de abertura política no Brasil, 1974-1985. In: DELGADO, Lucilia de Almeida Neves; FERREIRA, Jorge. **O Brasil Republicano IV**. O tempo da ditadura: regime militar e movimentos sociais em fins do século XX. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

SILVA Júnior, Alfredo Moreira. **Catolicismo, poder e tradição: um estudo sobre as ações do conservadorismo católico brasileiro durante o Bispado de D.Geraldo Sigaud em Jacarezinho (1947-1961)** / Alfredo Moreira da Silva Júnior. Assis, 2006 94 f. Dissertação de Mestrado – Faculdade de Ciências e Letras de Assis – Universidade Estadual Paulista.

SOUZA, Rosana Silva de. **Instalação do Instituto Missionário da Consolata – IMC em Roraima de 1948 a 1996**. Especialização em História Regional, 2010, UFRR.

SOUZA, Sônia Suely Soares de; VIEIRA, Jaci Guilherme. RORAIMA: TERRITÓRIO FEDERAL SOB O GOVERNO MILITAR. (1964 A 1985). **TEXTOS & DEBATES**, Boa Vista, RR, v.17, p. 65 – 89, Julho a Dezembro. 2009.

SKIDMORE, Thomas. **Brasil: de Castelo a Tancredo (1964-1985)**. 7ª edição. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 2000.

VIEIRA, Jaci Guilherme. **Missionários, Fazendeiros e Índios em Roraima: a Disputa pela Terra - 1777 a 1980**. 2003, 252p. Tese (Doutorado). Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2003.

WEBER, Max. **Ciência e Política duas vocações** / tradução de Leonidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota. São Paulo: editora Cultrix, 2008.

WEINSTEIN, Barbara. **A borracha na Amazônia: expansão e decadência 1850 – 1920.** Tradução Lólio Lourenço de Oliveira. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo – HUCITEC, 1993.