



IRINÉIA MARIA
FRANCO DOS SANTOS
(Org.)

IGREJA SUBVERSIVA?

*Agentes e movimentos católicos
na Ditadura Militar, Golpe e luta
de classes no Brasil*

 **Edufal**

IGREJA SUBVERSIVA?

*Agentes e movimentos católicos
na Ditadura Militar, Golpe e luta
de classes no Brasil*



FAPEAL
FUNDAÇÃO DE AMPARO À PESQUISA
DO ESTADO DE ALAGOAS

**Esta obra foi produzida com recursos
da FAPEAL - Fundação de Amparo à
Pesquisa do Estado de Alagoas.**



PPGH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
EM HISTÓRIA - UFAL

LHiER
LABORATÓRIO DE HISTÓRIA
E ESTUDO DAS RELIGIÕES

IRINÉIA MARIA FRANCO DOS SANTOS (Org.)

IGREJA SUBVERSIVA?

*Agentes e movimentos católicos
na Ditadura Militar, Golpe e luta
de classes no Brasil*

 **Edufal**

MACEIÓ, 2024

UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS

Reitor

Josealdo Tonholo

Vice-reitora

Eliane Aparecida Holanda Cavalcanti

Diretor da Edufal

Eraldo de Souza Ferraz

Conselho Editorial

Eraldo de Souza Ferraz - *Presidente*

Fernanda Lins de Lima - *Secretária*

Alex Souza Oliveira

Cícero Péricles de Oliveira Carvalho

Cristiane Cyrino Estevão

Elias André da Silva

Fellipe Ernesto Barros

José Ivamilson Silva Barbalho

José Márcio de Moraes Oliveira

Juliana Roberta Theodoro de Lima

Júlio Cezar Gaudêncio da Silva

Mário Jorge Jucá

Muller Ribeiro Andrade

Rafael André de Barros

Tobias Maia de Albuquerque Mariz

Walter Matias Lima

Núcleo de Conteúdo Editorial

Coordenação

Fernanda Lins de Lima

Registros e catalogação

Roselito Oliveira dos Santos

Projeto gráfico e diagramação

Roger Ferraz

Revisão de Língua Portuguesa e normalização (ABNT)

Lídia Ramires

Conselho Científico

César Picón

Cátedra Latino-Americana e Caribenha (UNAE)

Gian Carlo de Melo Silva

Universidade Federal de Alagoas (Ufal)

José Ignacio Cruz Orozco

Universidade de Valência - Espanha

Juan Manuel Fernández Soria

Universidade de Valência - Espanha

Junot Cornélio Matos

Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

Nanci Helena Rebouças Franco

Universidade Federal da Bahia (UFBA)

Patricia Delgado Granados

Universidade de Servilha-Espanha

Paulo Manuel Teixeira Marinho

Universidade do Porto - Portugal

Wilfredo Garcia Felipe

Universidad Nacional de Educación (UNAE)

Catálogo na fonte

Editora da Universidade Federal de Alagoas - Edufal

Núcleo de Conteúdo Editorial

Bibliotecária Responsável: Roselito de Oliveira Santos – CRB-4 – 1633

I24 Igreja subversiva? Agentes e movimentos católicos na ditadura militar, golpe
luta de classes no Brasil / Irinéia Maria Franco dos Santos (Org.). —
Maceió : Edufal, 2024.
456 p. : 22 cm.

Inclui bibliografia.

ISBN 978-65-5624-290-3 E-book

1. História do Brasil. 2. Ditadura militar. 3. Igreja católica I. Santos,
Irinéia Maria Franco dos, org.

CDU: 94(81)

**Direitos desta edição reservados à Edufal -
Editora da Universidade Federal de Alagoas**

Av. Lourival Melo Mota, s/n
Campus A. C. Simões
Centro de Interesse Comunitário - CIC
Cidade Universitária, Maceió/AL
CEP: 57072-970
Contatos: www.edufal.com.br
contato@edufal.com.br
(82) 3214-1111/1113

Editora afiliada



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA (PPGH/UFAL)

Coordenação

Irinéia Maria Franco dos Santos

Vice-Coordenação

Arrizete Cleide de Lemos Costa

Comissão Editorial (PPGH/UFAL)

Ana Cláudia Aymoré Martins

Anderson Diego da Silva Almeida

Elias Ferreira Veras

Marcelo Góes Tavares

Corpo Docente

Ana Cláudia Aymoré

Ana Paula Silva Santana

Anderson da Silva Almeida

Anderson Diego da Silva Almeida

Andréa Giordanna Araújo da Silva

Antônio Alves Bezerra

Arrizete Cleide de Lemos Costa

Aruã Silva de Lima

Danilo Luiz Marques

Elias Ferreira Veras

Flávia Maria de Carvalho

Gian Carlo de Melo Silva

Irinéia Maria Franco dos Santos

Jailton de Souza Lira

Lídia Baumgarten

Luana Teixeira

Marcelo Góes Tavares

Michelle Reis de Macedo

Pedro Abelardo de Santana

Pedro Lima Vasconcellos

Raquel de Fátima Parmegiani

Willian Soares Lucindo

Técnica Administrativa

Luciana Alves Pimentel

*Às famílias dos mortos e desaparecidos políticos
que ainda hoje lutam por justiça, memória e reparação.*

Para Paula Palamartchuk, com saudades.

*Me chamarão subversivo.
E lhes direi: eu o sou.
Por meu Povo em luta, vivo.
Com meu Povo em marcha, vou.
Tenho fé de guerrilheiro
e amor de revolução.
E entre Evangelho e canção
sofro e digo o que quero.
Pedro Casaldáliga,
Colhendo arroz em Santa Terezinha*

SUMÁRIO

- 11** **Longe dos anjos, quase demônios: Irinéia Santos e uma historiografia subversiva!**
Prefácio por Anderson da Silva Almeida
- 19** **Apresentação**
por Irinéia Maria Franco dos Santos
- 30** **Uma aproximação às perspectivas ideológicas e políticas do clero brasileiro, nas décadas de 1960 a 1980**
Ythalo do Amaral Medeiros Lisboa
- 58** **Dom Carlos Carmelo de Vasconcellos Motta entre a democracia e a Ditadura**
Mathews Nunes Mathias
Paulo César Gomes
- 92** **“Se a TFP fosse subversiva, nazi-fascista, perturbadora da ordem...”: o integrismo católico na mira do SNI (1975)**
Gizele Zanotto
- 123** **A superação da catequese: Igreja, missões e indigenismo católico no Brasil**
Diego Omar da Silveira

- 174** **Uma Igreja em transformação: a Arquidiocese de Maceió no pré-Golpe Militar (1954-1964)**
Sérgio Ricardo Coutinho
- 209** **O Movimento de Educação de Base e o Golpe Civil-Militar de 1964: a experiência dos Sindicatos rurais em Alagoas**
Wellington da Silva Medeiros
- 256** **“Padres agitadores em Alagoas”: o inquérito policial-militar do padre Luiz de Oliveira Santos (1964-1969)**
Irinéia Maria Franco dos Santos
- 322** **“Deus também se fez classe”: clero e operários na paróquia São José de Fernão Velho (Maceió-AL, 1947-1975)**
Irinéia Maria Franco dos Santos
- 371** **Humberto Cavalcanti: um sacerdote católico investigado pelo SNI na implantação da Ditadura Civil-Militar (Alagoas, 1964-1979)**
Séfora Junqueira dos Santos
- 423** **Ser freira em Alagoas durante a Ditadura Civil-Militar: o caso das Irmãs Missionárias Franciscanas de Santo Antônio de Pádua (1966-1980)**
Derllânio Telecio da Silva
- 455** **Sobre os autores**



A SUPERACÃO DA CATEQUESE: IGREJA, MISSÕES E INDIGENISMO CATÓLICO NO BRASIL

Diego Omar da Silveira

As transformações religiosas dos anos 1960 e seus impactos políticos e sociais no Brasil têm sido amplamente estudadas. Sob as mais diversas abordagens, gerações de pesquisadores têm revelado, nas minúcias, quadros regionais e locais nem sempre convergentes aos posicionamentos da Igreja nacional, bem como distintos processos de adesão e dissenção de certos setores do catolicismo à Ditadura. Este texto aborda uma relação às vezes mencionada, mas ainda pouco destrinchada na historiografia, entre as missões e o indigenismo. Busco, para tanto, apontar para elementos de longo prazo, que se inscrevem na tradição cristã de converter, catequisar e supostamente civilizar. Mas, também, para como essas ideias e práticas, até então hegemônicas, começam a ser paulatinamente questionadas e, depois, substituídas, ao longo da segunda metade do século XX. Por fim, indico como transformaram a pastoral e impulsionaram na hierarquia novos posicionamentos sobre a realidade social dessas populações (indígenas) até então invisibilizadas. Uma história que passa pela Ditadura e deságua no presente, inclusive nas políticas de memória que sustentam os órgãos e entidades de indigenismo religioso existentes ainda hoje, que continuam a lutar por outros futuros possíveis.

AS MISSÕES DA IGREJAS E OS POVOS INDÍGENAS

Como destaca Paula Montero (1996, p. 80), “a história das missões é vasta, regionalmente diferenciada em função das culturas indígenas e das ordens religiosas que dela se ocuparam, e bastante bem documentada”. Entre cartas e relatórios, programas e memórias, os próprios missionários, e diferentes órgãos da Igreja, produziram uma vasta literatura que foi se misturando, muitas vezes, com as estratégias da instituição para atrair vocações e animar os missionários, angariar fundos



e promover uma imagem positiva desses “intrépidos guerreiros da fé” frente à sociedade civil (Gasbarro, 2006). Daí, que a maioria das abordagens “peca, no mais das vezes, pela ingenuidade, pelo triunfalismo ou pelo excessivo romantismo” (Montero, 1996, p. 81) e preserva das críticas seculares os fundamentos da missão tradicional, incorporada no próprio imaginário como parte indispensável da identidade nacional (Hoornaert, 2008)

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

Mutatis mutandis, argumentos muito parecidos foram usados também para legitimar a ação dos missionários de várias outras ordens a partir de então. Nessa versão, ela (a missão) não é dada pelos homens, mas pela “ação salvífica do Pai”. Logo, não provém “nem das determinações da Santa Sé nem do ‘carisma’ dos fundadores de congregações religiosas, nem nas constituições dessas mesmas congrega-

ções (...) ela vem pelo Espírito e ultrapassa qualquer projeto humano” (Hoornaert, 2008, p. 104). Por isso, os seus agentes podem ser vistos como “proclamadores da justiça de Deus” que, em sucessivas levas, duelam com a dura realidade dos projetos humanos e, mais ainda, dos projetos do Estado. Para Hugo Fragozo (1992), as instruções que interrogavam o governo temporal dos missionários sobre os índios assinalavam, pois, o fim de uma época para Mercedários, Carmelitas e Capuchinhos, esses últimos incorporados, ao longo do século XIX, ao novo modelo implantado pelo Segundo Reinado, com o *Regulamento das Missões de Catequese e Civilização dos Índios* (1845)⁴⁷, que lhes reservava a tarefa da “catequese e civilização dos índios”, a quem deviam pregar a Religião de Jesus Cristo e as vantagens da vida social” (Beozzo, 1983, p. 170). Conforme Henrique (2018), nesse novo cenário, tratava-se mais do que nunca de associar a presença dos religiosos ao interesse de colonização, de tal modo que os aldeamentos estivessem alinhados à ocupação militar do território e que “a caridade cristã”, que implicava em retirar os índios da floresta, onde eram considerados inúteis para a sociedade e para si mesmos”, desse como fruto “transformá-los em cristãos partícipes da comunhão civil e religiosa (...), o que implicava a utilização desses povos como mão de obra” (Henrique, 2018, p. 79).

Nessa mesma perspectiva, se inserem os Salesianos, que “chegaram ao Brasil em 1883, com o beneplácito do imperador dom Pedro II” (Montero, 2012, p. 87). Sob o impulso da europeização do catolicismo brasileiro promovida pela *Propaganda Fide*, “os filhos de Dom Bosco” vêm “atravessando a imensidade dos mares, em longa viagem, para evangelizar e civilizar os nossos índios” que, em seus muitos escritos, surgem como “tribos selvagens” perdidas nas florestas e “de tal modo

47 O documento na íntegra está transcrito em Beozzo (1983, p. 169-178).

indomáveis e ferozes que não se deixam sequer contar”⁴⁸ ou, ainda como “filhos deserdados da família brasileira, [que] gemem ainda na mais completa abjeção e barbárie” e a quem urge levantar das “profundezas das suas misérias” para a “dignidade de homens e cristãos, incorporados ao resto na nação” (Azzi, 1983a, p. 335). Os esforços da Ordem de Dom Bosco são fartamente documentados e amplamente divulgados, inclusive para assinar o sucesso de seus empreendimentos⁴⁹.

Eles se orgulham de sua ação educadora junto aos Bororo, na Colônia dos Tachos, no Mato Grosso, onde afirmam ter conseguido suprimir “alguns costumes indígenas: [como] o infanticídio do recém-nascido, a falta de higiene, a ociosidade, o *bacururu*, entre outros”, pregando sem cessar “os princípios sãos e civilizadores do cristianismo ocidental”, inculcados através do ensino regular da moral cristã, de lições cívicas e da introdução do trabalho remunerado (Castilho, 2000, p. 60). De forma semelhante, registram a “paciência” necessária para “vencer e modificar” os costumes enraizados nos povos, junto aos quais atuam na Prelazia Apostólica do Rio Negro (Salesianos, 1936)⁵⁰. Os mesmos argumentos embalam, o Monsenhor Pedro Massa, que situa como desafios principais da missão, fixar os índios, alfabetizá-los e oferecer-lhes ensino agrícola e trabalho remunerado. Ao lado de cuidados “higiênicos e terapêuticos” e lições propriamente religiosas. Esse seria o único caminho para tirar os índios da “morbidez total” em que se encontravam – um quadro narrado como de abandono, “indolência e aspecto de profunda decadência orgânica que dão a impressão exata de um aniquilamento lento e progressivo da vida humana” (Massa, 1933, p. 44).

48 Do *Bollettino Salesiano*, 1983 *apud* Azzi, 1983, p. 332.

49 Ver Costa (2009).

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

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

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

Os agrupamentos indígenas originais eram quase sempre desmobilizados, dando lugar a um novo centro, com prédios que têm

como referência a cultura europeia, onde as principais atividades se realizam e para onde todos convergem (Montero, 2012, p. 175). Mesmo quando alguns formatos e técnicas construtivas tradicionais permanecem nas aldeias do entorno, as “alterações materiais e simbólicas” tendem a impactar nas práticas. Um movimento facilmente observado nos rituais.

Nesse quadro, os sentidos também passam a ser disputados, as festas e celebrações vão sendo derrocadas e, às vezes, proibidas. Frequentemente, os missionários descrevem as cosmologias e as práticas delas decorrentes (inclusive as pajelanças) como ridículas e, no limite, demoníacas⁵¹; e elas passam a ocupar o lugar das superstições – já que, na maioria dos casos, não se reconhece nos indígenas nenhuma espiritualidade. Por longo tempo, o objetivo permaneceu sendo, portanto, substituí-las pelas “missas e sacramentos” como forma de internalizar as noções de pecado e, com ela, os valores e dogmas da “verdadeira religião” (Kern, 1982, p. 104). Mudanças nas vestes e em outros hábitos cotidianos também fazem parte desse roteiro. Quando o domínio da língua não se torna pleno, intérpretes são escolhidos entre os nativos para operar os paralelismos necessários à pregação da mensagem bíblica, em um tipo de tradução cultural que garanta a eficácia e a durabilidade do contato⁵².

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

⁵¹ Cf. Salesianos (1936).

⁵² Ver Almeida (2004).

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

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



identidades, conforme Darcy Ribeiro apontou na ação dos dominicanos em Conceição do Araguaia (*apud* Prezia, 2003).

Outro documento importante, nesse sentido, é um relatório elaborado pelo padre Antonio Iasi Jr., que apontava problemas de todo o tipo nas muitas prelações por ele visitadas. Eles iam desde o isolamento, com cada missão sobrevivendo “como uma ilha” (Iasi Junior, 1970-1971, p. 8) até práticas anacrônicas implementadas por uma parcela do clero estrangeiro que ainda reproduzia costumes dos seus lugares de origem. Mas, passavam também pela leniência com que vários superiores olhavam para as populações, sem sequer reconhecer nelas os traços indígenas – “já misturados com os caboclos” (p. 7) – e pela catástrofe causada quando a missão abria o caminho do sertão para “a extração da borracha e outros produtos, inclusive, *infelizmente*, o garimpo que *será causa de desavenças e desastres morais*” (Iasi Junior, 1970-1971, p. 3; grifos no original). Conforme seus apontamentos, “as missões estiveram mais a serviço dos exploradores que dos índios, e, hoje, continuam a se ocupar quase que somente daqueles, deixando as ovelhas negras do rebanho de Cristo – os índios – no mais completo abandono”. Pela mesma época, um encontro realizado com a presença de missionários e antropólogos em Assunção anotou no documento final a convivência histórica da Igreja com práticas colonialistas e racistas, com a alienação de terras indígenas e com “práticas paternalistas e até cominatórias, que dão origem à exploração, à dependência e ao medo indígena” (Suess, 1980, p. 27)⁵³.

O diagnóstico externo desse mesmo fracasso era bastante mais estridente. O documento elaborado por 15 antropólogos durante o *Simpósio sobre a Fricção Interétnica na América do Sul* (1971), realizado em Barbados, no Caribe, apontava as responsabilidades do Estado, das

⁵³ “Documento de Assunção (07 a 10 de março de 1972)”.



Missões Religiosas e da própria Antropologia pelo estado em que os indígenas se encontravam no continente – “sujeitos a uma relação colonial de domínio que teve sua origem por ocasião da conquista e que não se rompeu no seio das sociedades nacionais”⁵⁴. À Igreja era atribuída, então, uma mentalidade etnocêntrica, que encobria sob “um manto religioso a exploração econômica e humana das populações aborígenes”. Nesse mesmo escopo estavam ainda outros “pecados”, como:

1. Seu caráter essencialmente discriminatório originado em uma relação hostil com as culturas indígenas, que classifica como pagãs ou heréticas.
2. Sua natureza vicarial, que conduz à coisificação do indígena e sua submissão em troca de futuras compensações sobrenaturais.
3. Seu caráter espúrio, em virtude do fato de os missionários buscarem nesta atividade uma realização pessoal, seja esta de ordem material ou de ordem espiritual.
4. O fato de que as missões converteram-se em uma grande empresa de recolonização e dominação, em convivência com os interesses imperialistas dominantes (p. 22).

Como reação, o documento sugeria “acabar com toda atividade missionária” e, em caso disso ser inviável, submetê-la, pelo menos, a alguns pré-requisitos, que passavam, entre outros, por deixar de lado o seu “caráter alienante” para assumir uma “posição de verdadeiro respeito às culturas indígenas”, não tratar nem os indígenas nem as suas terras e seus trabalhos como propriedades dos religiosos, “extinguir o estilo faraônico das missões”, deixar de lado o modelo dos orfanatos e colégios – responsáveis por “práticas seculares de ruptura da família

54 “Declaração do Simpósio sobre a Fricção Interétnica na América do Sul (Barbados, 25 a 30 de janeiro de 1971)”.

indígena” através do apartamento das crianças e de seus pais – e suspender os aldeamentos, como forma de reverter o “aumento de morbidade, da mortalidade e da decomposição familiar das comunidades indígenas” (p. 23-24) (Suess, 1980, p. 19).

Um ponto de maior equilíbrio está nos relatos das experiências surgidas da junção ou sobreposição entre a recepção do Vaticano II (motivada por um clima de renovação) e a inserção de novas ordens religiosas e de leigos em áreas de expansão da fronteira agrícola. Do Rio Grande do Sul ao Mato Grosso, as experiências de jovens jesuítas e de congregados marianos, dispostos a investigar a situação pouco conhecida dos indígenas naquele território, põe em evidência o estado de miséria em que se encontravam os Kaingang – dando origem inclusive à CPI que levou à extinção do SPI (Prezia, 2003). A despeito de todo o trabalho feito junto aos Rikbaktsa, as críticas ao modelo do internato acabaram por levar também ao fim as atividades do internato de Uitiariti, na Prelazia de Diamantino⁵⁵. E quase simultaneamente, a experiência das Irmãzinhas de Jesus de Charles de Foucauld colocava em destaque um novo projeto de inserção que, segundo Prezia, teria um “impacto revolucionário” sobre a missão. Elas haviam chegado à aldeia dos Tapirapé em 1952, onde encontraram um grupo com apenas 47 pessoas, prestes a ser extinto. E, seguindo a intuição de seu fundador, “que vivera entre os tuaregues no deserto do Saara” (Prezia, 2003, p. 41-42), ali permaneceram com o propósito de viver com e como os índios, em um modelo de missão “totalmente inserida, que tinha como propósito “escutar, compreender, amar e testemunhar, através da vida”, sem estabelecer relações hierárquicas com os nativos nem buscar dis-

⁵⁵ Um relato bastante vibrante, inclusive das contradições, desse processo pode ser encontrado no texto redigido por Egdio Schwade e intitulado “Carta aos companheiros e companheiras da OPAN”. (Busatto (*et al.*), 2021. pp. 39-54). Para mais detalhes sobre a importância de Uitiariti naquele momento, ver Pacini, 2019.

suadi-los de sua cultura. Anos mais tarde, elas próprias tiveram que defender os Tapirapé do assédio e da violência de fazendeiros⁵⁶.

Como se pode notar nesse percurso, do ponto de vista intelectual, mas também material, passa a existir uma nova atmosfera, mais favorável a dar um novo tratamento à questão, o que também desagua em uma reinterpretação, tanto do trabalho missionário recente, quanto em sua própria historicidade. Paula Montero (1996), observa que esse mesmo contexto corresponde a uma crise das cadeiras tradicionais de missiologia nas universidades europeias – muitas delas começavam a ser fechadas – exatamente quando surgiam, de outra parte, ideias mais claras e experiências mais vivas de “missão encarnada”. O Documento de Assunção retomava a bíblia para legitimar essa nova postura – “fazer-nos judeus com os judeus, sem lei com os sem lei’ (A Bíblia [...], 1Cor 9, 20-21, p. 2159), e portanto, indígenas com os indígenas” – e acrescentava que, em situações marcadas pela exclusão e pela violência, essa consciência podia levar a “ter que dar testemunho silencioso de Cristo”⁵⁷ (Suess, 1980, p. 27), em favor da libertação dos mais pobres e injustiçados. Da teoria para a ação, as experiências ampliavam também a visibilidades dessas novas pautas na Igreja brasileira, deslocando os sentidos pastorais da ação entre indígenas, tomados, aliás, como já estava proposto em Barbados, cada vez mais “protagonistas dos seus próprios destinos”⁵⁸ (Suess, 1980, p. 25). Nos anos que se seguiram, novas perspectivas de trabalho foram trazidas à cena pública e, respondendo a essa demanda, novas entidades e espaços de discussão foram criados.

⁵⁶ Ver a matéria publicada no jornal *Estado de São Paulo* e reproduzida, na íntegra, em Preziza, 2003, p. 331-332, sob o título “Antropólogos se solidarizam com as Irmãzinhas de Jesus”.

⁵⁷ “Documento de Assunção (07 a 10 de março de 1972)”.

⁵⁸ “Declaração do Simpósio sobre a Fricção Interétnica na América do Sul (Barbados, 25 a 30 de janeiro de 1971)”.

A PASTORAL INDIGENISTA

O desenho de uma pastoral indigenista pode ser lido como um ensaio para o desembarque católico da missão tradicional e o primeiro passo para organizar a crítica ao passado e os projetos do presente futuro (Rufino, 2002). A expressão só aparece com mais intensidade no *Comunicado Mensal* da CNBB, no final dos anos 1960⁵⁹ quando as consultas aos prelados ou os convites para encontros e capacitações se tornam recorrentes. Na realidade, eles estão ligados à criação do Secretariado Nacional de Atividades Missionária (SNAM), que deveria organizar dados e fóruns de discussão frente à demanda crescente por informações e orientações.

Assim, em meados de 1968, foi realizado, em São Paulo, o Primeiro Encontro sobre a Presença da Igreja nas Populações Indígenas⁶⁰, em cujo relatório estava posta a necessidade de uma missão “aculturada” – um “testemunho pessoal da vida cristã, sendo mister tornar-se como membro da própria tribo, valendo-se dos recursos da cultura índia a ser evangelizada”⁶¹. Segundo Prezias (2003, p. 48), um dos resultados desse evento foi “uma carta redigida por dom Tomás Balduino, bispo de Goiás, e endereçada ao presidente da República, marechal Arthur da Costa e Silva, solicitando que um missionário fi-

59 A CNBB havia sido criada em 1952.

60 Em minha consulta ao Arquivo da CNBB, encontrei o documento final desse encontro em uma brochura que contém um índice indicando seis partes relativamente independentes, mas que parecem ter nascido ou então subsidiado os debates. São elas: – Definição de “índio”; – Conclusões do Encontro de São Paulo; – Prolegômenos de uma Política Missionária; – As Irmãzinhas de Foucauld; – Situação atual dos Índios da Missão de Conceição do Araguaia; – Por que o índio tem de morrer?

61 Conclusões do Encontro de São Paulo. Arquivo da CNBB.

zesse parte do conselho diretor da FUNAI” – o que, de fato, acabou acontecendo por um curto período⁶².

No ano seguinte, respondendo à realização do 1º Simpósio Indigenista entre Funai e Missões Religiosas, é publicado um balanço provisório da “situação dos índios” nas várias regiões do país. Os dados haviam sido enviados pelos religiosos após uma consulta oficial e traziam descrições mais ou menos detalhadas de várias circunscrições eclesásticas. Ao final, registravam-se algumas preocupações – “sinais vermelhos” – como as dificuldades em contatar os povos isolados, o trato difícil com as várias línguas, as longas distâncias a serem percorridas, a falta de preparo e equipamentos e a crescente realidade de esbulho das terras indígenas; sobretudo, em trechos onde estavam sendo construídas estradas⁶³.

No Segundo Encontro, os assuntos permaneceram basicamente os mesmos e os debates foram marcados pela preocupação com uma perspectiva assimilacionista dos bispos – “de preparar os indígenas para uma integração harmoniosa na sociedade nacional” conforme a política oficial do Governo – e pela assessoria dos renomados etnólogos, Egon Schaden e Herbert Baldus. “O jornal conservador *Estado de São Paulo* noticiava o evento como ‘um sincero encontro entre a fé e a ciência a serviço do índio’” (Prezia, 2003, p. 50), o que condizia, por sua vez, com a perspectiva do Instituto *Anthropos*, dos Missionários do Verbo Divino (também chamados de Verbitas, SVD) – que abrigou a reunião. Sob inspiração do congênere alemão, essa instituição nasceu no início da década de 1960, embalada na ideia de prestar apoio cien-

62 O indicado foi o Padre Antonio Iasi Jr. Sua colaboração se encerrou com a demissão de José Queiroz Campos e a nomeação do general Bandeira de Melo para a presidência da Funai.

63 “Os nossos índios”. In: *Comunicado Mensal*. Brasília: CNBB, n. 203-204, ago.-set. de 1969, p. 65.

tífico às ações da Igreja e de abrigar os principais debates sobre atendimento pastoral, mas também de saúde e educação aos povos indígenas, em consonância com o que vai estar previsto, alguns anos mais tarde, no Estatuto do Índio⁶⁴. Na medida em que as ações se politizam e crescem as discordâncias internas, o *Anthropos* perde o protagonismo. Mas, foi nele que ocorreu também o Terceiro Encontro sobre a Presença da Igreja nas Populações Indígenas, no qual foi deliberada a criação do CIMI⁶⁵.

Antes, porém, encontros regionais e internacionais se intensificam⁶⁶. Os primeiros vão no sentido de aprofundar o diagnóstico e as soluções em áreas específicas, com destaque para a Amazônia, aos poucos pensada e referida como Pan-Amazônia. Os segundos vão na direção de trocar experiências e estabelecer parâmetros de atuação comum para a América Latina – pelo menos nesse período em convergência com o Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM) –, onde a presença indígena em um quadro de relações interétnicas passava a ser lida, na perspectiva do Instituto Interamericano de Indigenismo (III), como um “problema constante”. É esse o sentimento manifestado pelas lideranças e agentes de pastoral que participaram dos encontros de Melgar (Colômbia, 1968), San Antonio de los Altos

64 Para uma análise da trajetória do Instituto *Anthropos* ver Pissolato; Souza, 2008. Sobre a concordância com as políticas de Estado e com os modelos desenhados no Estatuto do Índio, de 1973, ver os textos de José Vicente César, 1975.

65 O mesmo padre José Vicente César narra esse processo em um artigo bilíngue publicado no *Caderno Germano Brasileiros*, em 1978. No texto ele considera os rumos do CIMI equivocados, por que inspirados nos “métodos da mais diabólica dialética marxista” (p. 259). Ver César (1978).

66 Prezias (2003) mapeia dezenas de encontros e compila a íntegra de vários documentos que deles resultam. Ver a tabela disponível entre as páginas 335 e 337 e o Anexo A, com Documentos de Pastoral Indigenista (1971), a partir da p. 97.

(Venezuela, 1969), Xipotec (México, 1970) e Iquitos (Peru, 1971)⁶⁷. De algum modo, todos afirmam a riqueza da cultura amazônica e propunham que a diversidade não fosse mais pensada como obstáculo, mas como potencialidade pelas suas respectivas nações. Nas palavras de um bispo peruano, caminhava-se no duplo sentido do “conhecimento do homem amazônico na dimensão dos seus próprios valores, aceitando-o sem destruir e nem mutilar sua cultura” e da “comprovação de nossos erros pastorais e uma tomada de atitudes audaciosas que sejam modos novos de nossa ação pastoral missionária” (*apud* Prezia, 2003, p. 56).

Esse movimento pressupunha uma tentativa de reelaboração do mal-estar proveniente de um passado incômodo – lido cava vez mais como “um espectro, repositório de equívocos, soberba e insensibilidade às virtudes espirituais indígenas” (Rufino, 2022, p. 125). Por outro lado, surgia também como amadurecimento ou como uma redescoberta de possibilidades há muito abandonadas pela Igreja, como a de suscitar o crescimento do clero autóctone, com suas próprias perspectivas, acerca do que significava o cristianismo⁶⁸. O deslocamento da produção missionária de um lugar abstrato (marcado pela racionalidade ocidental) para o chão da aldeia, reforçava ainda a expectativa lançada por Medellín, de uma organização eclesial vinda “das bases” e assumia, com bons olhos, a fermentação de expe-

67 A lista completa está em Prezia, 2003, p. 335-337.

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

riências pastorais, que brotavam nas periferias. Ademais, os indígenas pareciam ajustar-se perfeitamente às categorias de marginalizados e excluídos, então em voga (Ortolan, 1997). E, sua condição pedia ações de “promoção humana” e “desenvolvimento integral”, muito afinadas ao imaginário e ao vocabulário que emergiam nos documentos oficiais do episcopado da época.

Dois pontos altos desse processo são os já referidos surgimentos da Operação Anchieta (OPAN), em 1969, e do Conselho Indigenista Missionário, em 1972. De modo um tanto intuitivo, os jovens indigenistas da OPAN começavam a subverter um repertório consagrado de práticas missionárias, pois já não mais se tratavam de agentes institucionais treinados para catequisar, mas de leigos engajados em um “trabalho voluntário”, construído “lado a lado com alguns povos indígenas”, com “ênfase na convivência despojada, como forma de valorizar o modo de ser próprio do povo” e de encaminhar para “superação de uma postura paternalista das missões que tolhiam a iniciativa dos índios” (Schroeder, 2009, p. 20). Conforme consta no *Boletim Macaxeira* (órgão impresso da OPAN), as linhas de ação previstas em um dos primeiros cursos de formação orientavam para “um engajamento total na comunidade”, com a qual cada um deve “procurar crescer” através “de um testemunho de vida, de uma encarnação na realidade local, de uma atitude de disponibilidade e diálogo, como quem vai mais para aprender do que para ensinar” (Schroeder, 2009, p. 21). Possuíam, portanto, “uma razoável flexibilidade e estavam baseadas em uma proposta de estreita e despojada convivência no dia a dia, não se tornando o *voluntário* um profissional, mas um companheiro de lutas” (OPAN, 1987, p. 87-88). Ou como consta em outro documento:

o opanista ‘vai à população marginalizada como um companheiro de trabalho e não como chefe e orientador... Não

vai para resolver os problemas, mas ajudar as pessoas a tomarem consciência de sua realidade e acharem saída e soluções para seus problemas e alienações. Vai aprender a riqueza humana e valores que existem naquela gente'. E adiante (...): 'terá [por isso] junto do índio uma atitude de respeito profundo pela sua cultura (costumes, crenças, arte, organização social), incentivando-o a cultivá-la'⁶⁹.

Por mais que esses parâmetros comecem a ser revistos após os primeiros anos de atuação – passando a incorporar a formatação de projetos, o estreitamento de laços com as Igrejas locais e cursos de formação para os recrutados – alguns princípios permaneceram característicos da OPAN, como a busca por alianças “não só no interior da Igreja, mas com pessoas e entidades solidárias à causa indígena” (OPAN, 1987, p. 88) e o cuidado de manter baixíssima intervenção nos modos de vida dos povos (cf. Basini, 2007), mesmo quando desenvolvendo ações orientadas para a saúde e a educação, sustentabilidade e território. De algum modo, as referências ao método ver, julgar e agir, da Ação Católica (cf. Brighenti, 2022), as ferramentas fornecidas pela pedagogia de Paulo Freire e o desejo de avaliar permanentemente, e no coletivo, as atividades propostas e seus resultados (*práxis*) também orientaram as várias gerações que se seguiram⁷⁰.

Já o CIMI, por sua vez, surgiu a partir de formas mais sistematizadas desse debate. A multiplicação das experiências, a riqueza de elaborações pastorais e, também, a inserção de militantes católicos em áreas de conflito, levavam a uma preocupação crescente da hierarquia com a “coesão e unidade” da Igreja nesse terreno (Prezia, 2003, p. 60).

69 Dal Poz, João. “De voluntários a indigenistas”. In: Busatto *et al.*, 2021, p. 18. Grifos no original.

70 Ver também a retrospectiva construída por Rebollar, Lola Campos; Leite, Arlindo; Píñeiro, Thelia. “Por uma formação indigenista”. In: Busatto *et al.*, (2021, p. 65-84).



Ocorre, porém, que continuavam existindo dissensões internas sobre o tema e um órgão oficial poderia aumentar tanto os ruídos intraeclesiais, quanto os estranhamentos com a Funai e os militares – que já vinham ocorrendo há alguns anos. Por isso, a entidade surgiu como órgão oficioso da CNBB, “com o fim de ser o centro coordenador das atividades dos missionários que labutam entre os índios no território nacional”. Segundo Paulo Suess (1989), os objetivos declarados eram:

- promover a pastoral missionária; – dar assistência jurídica aos missionários; – promover sua formação teológica e antropológica; – criar o espírito missionário na população brasileira; – cuidar de certos aspectos financeiros das Prelazias no campo indígena; – promover, neste mesmo campo, seu relacionamento com a CNBB, com órgãos governamentais, mormente com a Fundação Nacional do Índio, e dos missionários entre si (p. 18).

Como solução apaziguadora, garantiu-se a formação de uma diretoria bastante heterogênea, que conduziu as primeiras reuniões e passou a editar o *Boletim do CIMI* – uma publicação mensal voltada, inicialmente, para “informar as atividades do Conselho Indigenista Missionário e ser um elo de união entre este e os missionários”, recebendo de todos os lugares e pessoas as comunicações que os diferentes agentes envolvidos na pastoral indigenista achassem pertinentes⁷¹.

Feitos alguns rearranjos internos, o CIMI tornou-se em pouco anos, mesmo antes de sua primeira assembleia geral, em 1975, um dos principais expoentes do catolicismo progressista brasileiro, atraindo hostilidades não apenas dos religiosos conservadores, mas também de

71 Boletim do CIMI. Campo Grande: CIMI, n. 01, set. de 1972. p. 01. Esse número também registra a composição da primeira diretoria, linhas de ação e relatos das primeiras reuniões.

setores ligados à Ditadura. As ações e os documentos divulgados traziam esse órgão para o centro do debate sobre o indigenismo brasileiro, e, na medida em que o trabalho foi se regionalizando, acabou por transpor as referências a um “índio” genérico (Ribeiro, 1996) para dar lugar a diagnósticos – bastante mais precisos e sombrios – do estado real de diversos povos e etnias contatados. Esse estilo já está na Carta Pastoral escrita por Dom Pedro Casaldáliga, em 1971⁷², e se desdobra, na sequência, em relatórios muito detalhados e etnografias de relativo fôlego escritas pelos indigenistas do CIMI⁷³.

Os documentos que resultam das primeiras assembleias gerais do CIMI também dão conta de sua caminhada interna, na década de 1970. As linhas de ação foram se delimitando melhor – encampando várias demandas trazidas do campo – e do mesmo modo os diálogos com o episcopado e a sociedade haviam se aprofundado. No que diz respeito aos aspectos mais religiosos, vale destacar o surgimento de uma mentalidade ecumênica, acalentada por uma pastoral global, que propunha buscar “união e coordenação de todos os esforços por uma ação global libertadora”⁷⁴. Por outro lado, naquilo que toca as práticas, a luta pela terra, pelo direito à cultura e pela autodeterminação⁷⁵ pas-

72 Casaldáliga, Pedro. *Carta Pastoral: Uma Igreja da Amazônia e conflito com o latifúndio e a marginalização social*, 1971 (documento datilografado). Arquivo da CNBB.

73 Ainda não há trabalhos que compilem e discutam, comparativamente, essas etnografias. Mas um trabalho nesse sentido certamente poderia contrapor o modelo das etnografias salesianas, descrito por Montero (2012) e um trabalho bastante mais politizado, como indica Schroeder, 1995.

74 “I Assembleia Geral: Documento Final. Goiânia, 24 a 27 de junho de 1975”. In: Prezias (2003, p. 230).

75 As linhas de ação que constam no documento da I Assembleia são: – Terra; – Cultura; – Autodeterminação; – Encarnação; – Conscientização; e – Pastoral Global. Mas a questão da terra passa a ocupar um espaço cada vez maior. Cf. Suess (1989), os encaminhamentos, em 1975, são para “apoiar, decidida e eficazmente, em todos os níveis, o direito que têm os povos indígenas de recuperar e garantir o domínio de sua terra”. Já em 1977, o documento

sam a dar uma nova tônica ao órgão, que deixa de ser um anexo, para estar oficialmente ligado à CNBB.

O apoio dos bispos vai ser importante, em especial na medida em que protege os agentes, em vários níveis, das investidas dos órgãos de repressão. Mesmo suscetíveis à prisões e outras arbitrariedades, pelo longo histórico de colaboração entre a Igreja e o Estado, a hierarquia tendia a ser preservada⁷⁶. Ademais, suas posições tinham caráter representativo e eram socialmente muito apreciadas, tendiam a ser respeitadas pelo clero e por grande parte do laicato e sinalizavam rumos cada vez mais dissonantes com os antigos compromissos institucionais católicos com as elites agrárias e a classe média urbana, como bem destacou Thomas Bruneau (1974) em suas pesquisas. Com a Ditadura progressivamente mais escancarada, o mote, tantas vezes repetido, do “Ide, evangelizai!”⁷⁷, ganha um caráter político mais explícito: “Ide, denunciái!”⁷⁸ (Suess, 1985, p. 156).

final “trata da terra sob o prisma da autodeterminação quando promete apoiar com todos os meios ao nosso alcance, os povos indígenas que estão lutando pela demarcação, recuperação e garantia de suas terras. Defender também o direito que têm os índios de serem ouvidos nas demarcações, fazendo valer os seus critérios no traçado de limites”. Os participantes desta Segunda Assembleia Geral do CIMI acham seu dever ‘mobilizar a opinião pública no sentido de cobrar o prazo de cinco anos dado pelo Estatuto do Índio (art. 65), em 1973, para a demarcação de todas as terras indígenas”. As articulações em torno desse tema têm tamanha repercussão que desaguardam, em 1975, na criação da Pastoral da Terra; mesmo ano em que se realiza o primeiro encontro Intereclesial, das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), demonstrando certo alinhamento dos vários grupos do Cristianismo da Libertação. Dom Pedro Casaldáliga destaca que a criação da CPT projetou esse tema para os Planos Pastorais de Conjunto e levou à edição do documento Igreja e Problemas da Terra (1980) e à formatação da Campanha da Fraternidade de 1986, com o tema *Terra de Deus, Terra de Irmãos*. Para uma leitura mais detalhada, ver os textos e documentos reunidos em CPT (1997) e Poletto e Canuto (2002).

⁷⁶ Ver Gomes (2014).

⁷⁷ Trata-se na realidade de um trecho do Evangelho de Marcos, 16,15, fartamente retomado nos ambientes missionários e que corresponde ao que a Igreja vê como o mandato de Jesus para evangelizar a todas as criaturas, nos mais diferentes lugares.

⁷⁸ Esse lema aparece em uma crônica de Paulo Suess, publicada no *Porantim*.

VOZES DO EPISCOPADO CATÓLICO E AS CAMPANHAS DA IGREJA

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

Dos encontros e articulações, que passaram a incluir também o episcopado, começaram a brotar denúncias que, uma vez saídas da hierarquia da Igreja, chegavam à opinião pública com maior celeridade. Em finais de 1970, “três sacerdotes e dom Estêvão Cardoso, bispo de uma região especialmente violenta no sul do Pará, emitiram um documento denunciando a política do governo, a violência privada empregada pelos empresários, as terríveis condições de vida dos cam-

poneses”, além de “práticas que endividavam os trabalhadores com os empreiteiros locais” (p. 108). Dias depois, o Regional Norte II divulgou um novo texto, aprofundando as denúncias, com críticas ainda mais severas às concepções desenvolvimentistas que deixavam de lado as “populações pobres dos nossos campos e matas (...) nosso sertão” (idem). Em 1972, o chamado *Documento de Santarém*, nascido em uma reunião de prelados realizada nessa cidade da divisa do Amazonas com o Pará, reforçava que as linhas prioritárias de ação na Amazônia deviam se centrar no “combate a antigas e novas opressões”, em transpor “estruturas inadequadas, importadas ou opressivas”, em criticar o “desenvolvimento econômico feito sem ou contra o próprio homem”, em denunciar a “violação de direitos básicos, como a posse da terra” e da “injusta distribuição dos recursos materiais e dos incentivos públicos” e em admoestar a sociedade civil sobre a “divulgação publicitária que, às vezes, altera o enfoque da situação real”⁷⁹ (CNBB, 2014, p. 13-14).

As mesmas questões voltam a aparecer, seguidas vezes, também entre os bispos do Centro-Oeste. Em 1971, eles denunciavam prisões, torturas e ameaças de vários tipos aos camponeses. Um desses escritos resumia: “o terror cresce” (Mainwaring, 2004, p. 109). Também mencionavam “a invasão e gradativo esbulho das terras dos índios (...), o que os leva à morte” (Idem)⁸⁰. O mesmo tom que vai ser empregado, de forma ainda mais assertiva e contundente, no *Y-Juca Pirama – O índio: aquele que deve morrer*. Trata-se, como seus autores o descrevem,

79 “Linhas Prioritárias da Pastoral da Amazônia. IV Encontro de Pastoral da Amazônia. Santarém, 24 a 30 de maio de 1972”. O volume também reúne uma sequência de outros textos em que os diagnósticos e propostas reforçam ou aprofundam as linhas descritas acima.

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

de um “documento de urgência”, assinado por seis bispos e seis missionários, redigido e impresso na surdina, para fugir da repressão e que gerou grandes controvérsias⁸¹ (CIMI, 2012). O texto, dividido em quatro partes e dois adendos, apresentava, nas primeiras, as muitas denúncias de violências contra indígenas, compondo um quadro dramático para muitas etnias, que corriam risco de serem exterminadas com o apoio da Funai. Na famosa “divisão do bolo” resultante do milagre brasileiro, a parcela que caberia ao índio era a morte. E acrescenta: “sertanistas, funcionários [do governo] e missionários que atraem novos grupos de índios, sentem-se angustiados pela consciência de que seu trabalho foi apenas atrasar (ou acelerar?) em alguns anos a extinção”. Na parte final, a constatação de que à Igreja caberia abrir caminhos de esperança, “mesmo que todos os fatos incitem ao desânimo ou ao desespero”, anunciando que “aquele que deveria morrer, é [na realidade] aquele que deve viver”⁸².

Pela época da publicação desse documento, a “questão indígena” ainda dividia opiniões. Prezia (2003) menciona, por exemplo, um manifesto assinado por 32 dos 41 prelados da Amazônia, “defendendo a política do general Médici para a região” no início dos anos 1970

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

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

e certa resistência dos salesianos e dos franciscanos em renunciar à colaboração histórica entre as missões e o Estado. Mais para o final da década, porém, essa leitura havia amadurecido e as posições da hierarquia frente ao Estado pareciam melhor definidas, o que potencializava intervenções mais claramente politizadas⁸³. As declarações que resultam do Primeiro Encontro Pan-Amazônico de Pastoral Indigenista falam abertamente de canalizar esforços para a linha da “missão encarnacionista-libertadora”, cujas opções são “pelas minorias étnicas, pela encarnação no mundo indígena com sua cultura, estruturas e valores” e “pela comunidade cristã autóctone e pelas formas ministeriais que lhes sejam próprias” (Prezia, 2003, p. 64). E, a “prioridade imediata” registrada no documento era de “apoiar decidida e eficazmente os direitos que têm os grupos indígenas a assegurar ou recuperar a propriedade de seus territórios, de forma que possam viver e crescer, física e culturalmente, conservando seu equilíbrio ecológico⁸⁴ (Suess, 1980, p. 69-70).

O mesmo tom é assumido nas intervenções das lideranças do CIMI junto às assembleias da CNBB e, ao mesmo tempo, junto à sociedade civil⁸⁵. Com o início do processo de distensão e depois de redemocratização, os prelados ligados ao CIMI e às demais pastorais sociais podiam se sentir mais à vontade para falar a novas audiências, muito embora permanecessem as pressões locais, às vezes convertidas

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

84 “Documento final do Primeiro Encontro Pan-Amazônico de Pastoral Indigenista. Manaus, 20 a 25 de junho de 1977.

85 Duas outras compilações bastante interessantes dessas manifestações públicas, mas, dessa vez, na década de 1980, são CIMI (1986) e Krautler (1991).

em ameaças e violências de vários tipos⁸⁶. De fato, figuras como as de Dom Pedro Casaldáliga, Dom Tomas Balduino e do Dom Erwin Krautler⁸⁷ haviam sido fundamentais para denunciar o jogo espúrio entre os órgãos do governo e os interesses do capital. Também haviam assumido linguagens políticas muito próprias – a da profecia e do martírio⁸⁸ – para significar suas denúncias a respeito das expulsões de padres e de agentes pastorais da região e sucessivos atentados e mortes de clérigos e lideranças indígenas, o que implicou em muitos problemas com a polícia e com os latifundiários⁸⁹.

86 Dom Pedro Casaldáliga, Dom Tomas Balduino e do Dom Erwin Krautler têm um longo histórico de ameaças que ultrapassam e muito o período da Ditadura. Esses episódios e suas reiteradas denúncias ocupam lugar em suas biografias e em textos nos quais eles mesmos expõem esses momentos de maior tensão em suas trajetórias pessoais. Ver, por exemplo, Krautler (2014).

87 Obviamente que, nem a trajetória do CIMI, nem a luta pela causa indígena se resume a esses nomes. Mas, eles podem ser tomados como os mais significativos e sobre os quais houve inclusive maior interesse biográfico, como se pode ver em Casaldáliga (2007); Tavares (2020); Poletto (2012); Canuto et al. (2014) e Suess (2009).

88 Essa transformação está inscrita nessa espécie de giro religioso que ocorre do “Ide, anunciai” ao “Ide, denunciai”. Demarca um ingresso na versão profética, mais próxima do Evangelho de João e do Apocalipse, atualizando, de forma mais remota, o estilo dos profetas, como Isaías e Amós. O martírio, por sua vez, dialoga com a tradição dos padres da igreja, nos primeiros séculos do Cristianismo, anteriores ao imperador Constantino. O uso dessas linguagens serve para criar para o indigenismo religioso uma narrativa heroica, que não é, claro, translúcida e livre de intenções ideológicas; nem está baseada apenas em acontecimentos históricos. Ao contrário, ele atualiza narrativas, tradições e mitologias políticas dentro do amplo repertório da Igreja Romana, respondendo aos desafios de uma nova conjuntura histórica.

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

Próximo da virada para os anos 1980, essas vozes resguardavam uma espécie de autoridade moral, capaz de conduzir a novos tempos da República, já que haviam chegado, como poucas, à imprensa e se projetavam inclusive internacionalmente, para denunciar as violações dos direitos humanos e sociais que continuavam a ocorrer. Thomaz Lisboa, então vice-presidente do CIMI, participou do Segundo Simpósio sobre Fricção Interétnica (Barbados II) e vários dos seus membros estiveram ligados à construção das denúncias apresentadas no IV Tribunal Russel (1980), quando estavam em pauta os casos de etnocídio e genocídio dos povos Aruak, Yanomami, Nambiquara e Waimiri-Atroari. Mesmo sem poder legal de impor sanções ao Estado ou de punir os envolvidos, o Tribunal funcionava como um “apelo à consciência e à razão da humanidade” para os crimes secularmente praticados contra os indígenas e como veículo para sensibilizar a sociedade sobre “a difundida, porém falsa, imagem do índio, sempre impregnada de racismo e hostilidade” e, para chamar a atenção para a “violenta perseguição de que os índios seguem sendo vítimas e para as múltiplas violações de seus direitos”⁹⁰. Nas palavras de Schwade (1992), a mobilização e a tomada de consciência acerca das violências cometida no caso dos Waimiri suscitaram uma guinada na própria “consciência da Igreja” (p. 358).

Nesse período – situado entre as discussões sobre o Decreto de Emancipação do Índio (1978) e a Constituinte – o CIMI vai, inclusive, alterando suas linguagens, como forma de ampliar sua interlocução

⁹⁰ *Informe del Cuarto Tribunal Russell sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de las Américas*. Conclusiones. Rotterdam, 1980 (datilografado). p. 47. Arquivo da Casa da Cultura do Urubuí.

⁹⁰ São exemplos, o trabalho de Daniel Cabixi (1984) e as compilação organizadas por José Ribamar Bessa Freire e Márcio Souza (1981) e por Elizabeth Aracy Rondon Amarante e Verônica Nizzoli (1981). Esta última tem o prefácio assinado pelo destacado teólogo e antropólogo jesuíta Bartolomeu Meliá.



com a sociedade civil. Para Ortolan (1997), o vocabulário político desse indigenismo engajado passa a assumir, por um lado, novas categorias provenientes do contato mais estreito com as lideranças do movimento pan-indígena, e, por outro, associa sua luta à das novas organizações que vinham surgindo, como a Associação Nacional de Apoio ao Índio (ANAÍ) e a Comissão Pró-Índio (CPI), entre outras. De modo geral, parece haver também uma preocupação crescente em manejar a sua “autoridade indigenista”, para formar uma opinião pública mais favorável aos povos indígenas, trazendo novos elementos para o debate e rompendo com as leituras excessivamente simplificadoras, com a de que existiria “muita terra pra pouco índio” (Oliveira, 2004), de que eles seriam nossos antepassados distantes ou exemplares exóticos que vivem nas selvas (Oliveira, 2016) ou, ainda, aquelas atreladas aos estigmas da indolência e da indisciplina no trabalho (Baniwa, 2018). Conforme observou Marcio Santilli (2000) em seu estudo sobre “como os brasileiros veem os índios”, uma visão majoritariamente favorável aos povos indígenas foi se constituindo apenas muito lentamente, com o amadurecimento da democracia. Nas décadas seguintes, ela consolidou em uma parcela da população a confiança em políticas compensatórias e expectativas igualmente positivas sobre as interações dos mais diferentes grupos/etnias com a construção de um país mais plural.

Àquela altura, porém – estamos falando de meados dos anos 1980 –, esse caminho ainda estava apenas começando a ser trilhado. A organização de materiais diversos em que as vozes indígenas fossem contempladas mobilizou parte bastante importante dos esforços editoriais, que deram origem a uma leva de publicações realizadas por editoras católicas ou parceiras, nas quais os índios efetivamente “falavam” e nas quais as transcrições não anulavam os traços orais da linguagem, como que ampliando para novos setores o lugar de fala das

lideranças⁹¹. Nessa polifonia entravam também vozes do povo, canalizadas pelas autoridades eclesásticas em um conjunto de estratégias bastante interessantes, que misturavam os índios aos demais “pobres”, em uma espécie de “grito” trazido para dentro da Igreja, às vezes mesmo para o altar da igreja, através de cânticos e orações que reclamavam nova vida à ortodoxia⁹².

A “Missa da Terra Sem Males” pode ser tomada como paradigmática, embora não seja a única expressão desse processo, que ao longo do tempo aglutinou diferentes manifestações artísticas, com destaque para a poesia e a música, mas também com várias experimentações visuais⁹³. Das tradicionais cartas pastorais – uma modalidade de escrita longamente cultivada – os prelados haviam se convertido, em meio às lutas por suas novas causas, em cronistas, poetas e compositores⁹⁴.

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

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

93 Entre os artistas plásticos ligados à Teologia da Libertação merece destaque o escultor, pintor e arquiteto argentino, Adolfo Pérez Esquivel, cujos painéis tornaram-se icônicos, vários deles ocupando lugar de destaque em agências católicas europeias, como a *Misereor* e *Adveniat*. No Brasil, os trabalhos da religiosa salesiana, Adélia de Carvalho, e do frade franciscano, Domingos Sávio – ambos atuantes em Pernambuco – marcaram toda uma geração. Frei Mingo, como era chamado, chegou a criar o Movimento de Artistas da Caminhada (MARCA), que propunha colocar a arte a serviço de várias organizações populares e ONGs comprometidas com a transformação da sociedade brasileira (CEHILA-Br, 1995; Carneiro, 2014).

94 Dom Helder Câmara já havia se aventurado por esses gêneros. Mas, foi certamente com os prelados mais ligados à Teologia da Libertação que essa vertente ganha expressividade. O relato de Erwin Krautler, em *Sangue nas Pedras* (1979) é impactante. Depois, Pedro Casaldáliga publica crônicas e poesias, às vezes misturados, em livros nos quais a aridez da vida real, narrada pelo prelado, é contornada pelo tom poético que se acrescenta à experiência. É assim que o bispo narra suas andanças pelo Xingu, em *Creio na justiça e na*

“Canto sacrificial”, diria Casaldáliga, feito para saudar os mártires deixados pela destruição das missões guaranis, mas que em tempo passou a celebrar também mártires os contemporâneos, “porque os mortos eram muitos mais. Devia-se também celebrar pela morte dos milhares de índios, sacrificados pelos impérios cristãos” e depois pelo Estado e pela agenda capitalista⁹⁵. Um olhar pretérito de “memória penitencial” e uma mirada futurista, de “compromisso final”; ou nas palavras do bispo de Xingu: “Memória, Remorso, Compromisso”⁹⁶.

esperança (1978) e que traça, alguns anos mais tarde, um panorama das lutas populares na América Latina, em *Nicarágua: combate e profecia* (1986) e *Salmos Latino-Americanos* (1987), que reúne poemas seus e de outros religiosos engajados. Além dos bispos, também alguns clérigos, missionários e teólogos do CIMI seguem na mesma esteira, como Paulo Suess. *Do grito à canção: poemas de resistência* (1983).

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

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

No *Pai Nosso dos Mártires*⁹⁷, nas muitas cartilhas que convidavam a uma leitura operária, lavradora e sem-terra da Bíblia e nos livretos dos encontros das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), da Comissão Pastoral da Terra (CPT) e do próprio CIMI, essas imagens foram se refazendo, fornecendo novos vínculos entre fé e política, ou, mais pragmaticamente entre as lutas que estavam sendo travadas e as crenças do povo. Em um texto publicado no livro *Utopia cativa* (1986), o frade carmelita holandês, Carlos Mesters, ressuscitava, por exemplo, os elos entre terra e catequese no Antigo Testamento, para justificar o espaço que essa questão – econômica e social – havia ganhado no pensamento e na ação da Igreja. “A procura da terra, a sua posse e demarcação foram fundamentais para a caminhada do povo hebreu para Cristo. E o são, igualmente, hoje em dia, para a caminhada dos índios” (Mesters, 1986, p. 44). O mesmo acento das romarias da terra, que punham em marcha os “pequenos” e “deserdados do reino”, de pés descalços, em marcha, na busca de um lugar para bem-viver (Barros; Peregrino, 1996)⁹⁸.

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

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

Mais didaticamente, a Igreja também colocou em circulação subsídios⁹⁹ e outros materiais variados em apoio a esse movimento de conscientização das massas católicas. Em volume, talvez o exemplo mais bem-sucedido seja o das *Semanas do Índio* (depois chamadas de *Semana dos Povos Indígenas*), realizadas desde 1982. Elas consistiam em uma tentativa de suplantiar a celebração episódica e folclórica do “índio” nos espaços educacionais e nos ambientes paroquiais de catequese, derivada da incorporação do Dia do Índio no calendário escolar brasileiro¹⁰⁰. Para tanto, a cada ano era escolhido um tema (e, às vezes, também um lema)¹⁰¹ e eram distribuídos cadernos ou panfletos de atividades, com textos de subsídio, propostas de atividades disciplinares e transdisciplinares para o “primeiro” e o “segundo graus” e sugestões de liturgia e animação para grupos de jovens ou outros movimentos religiosos/paroquiais¹⁰². Mais do que celebrar um dia, como efeméride

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

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

101 Na primeira Semana, de 1982, o tema era: “Paz e Terra para os Povos Indígenas” e o lema: “O índio, aquele que deve viver”.

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

ou até mesmo de modo caricatural (como se costumava fazer no ensino infantil), tratava-se agora de suscitar uma reflexão sobre a situação dos indígenas frente à sociedade brasileira e latino-americana, por meio de atividades que se adequavam às idades e grupos de crianças e jovens.

Assim, esse material recorria a tabelas, gráficos e imagens de vários tipos – mapas, fotografias, charges e ilustrações – para demonstrar a diversidade e vitalidade desses povos em diferentes regiões do país, mas também as situações de miséria e extinção nas quais muitos se encontravam – mazelas que “os próprios brancos impuseram a esses povos que chamamos de irmãos” (CIMI, 1982, p. 54).

Na mesma perspectiva, mas com abrangência e capilaridade bem maiores, foi realizada, em 2002, uma Campanha da Fraternidade¹⁰³ que tinha como foco os povos indígenas. Ela correspondia, de certa forma, a um ponto de chegada, uma vez que a dificuldade de gerar consensos, em especial entre as elites que sempre mantiveram vínculos mais ou menos estreitos com as Igrejas locais, tinha impedido que o tema fosse tratado antes com essa abrangência. Em 1986, por exemplo, quando a discussão da Campanha da Fraternidade gravitou em torno dos problemas da “Terra”¹⁰⁴, as terras indígenas – e os interesses e con-

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

104 O tema, em 1986, era Terra e Fraternidade e o lema: *Terra de Deus, Terra de Irmãos*. Muito afeito às lutas da CPT, a discussão mobilizava, nesse caso, um forte apelo das bases, dialogando de perto com vários movimentos do campo, da luta por reforma agrária. Havia nas abordagens um caráter ecumênico, que também perpassava várias articulações populares. Assim, um caderno de *Estudos Bíblicos* do CEI já vinculava em 1977 as demandas atuais

flitos agregados¹⁰⁵ – apareceram com destaque na discussão, mas, ainda assim, em meio a várias outras questões. O que também aconteceu em anos anteriores, em temas como a fome, a violência, a educação e a saúde¹⁰⁶. Todos tangenciavam, de alguma forma, a “questão indígena”, sem que, no entanto, ela assumisse centralidade na discussão – permanecendo um assunto para especialistas, militantes ou para os clérigos e leigos das prelaças, onde havia, de fato, populações indígenas¹⁰⁷.

Foi necessário passar pelas “comemorações” dos 500 anos e pelos debates sobre preservação ambiental e defesa da Amazônia (tão fortes nos anos 1990) para que os indígenas fossem, enfim, trazidos

pelo direito à terra aquelas experiências bíblicas de êxodo e exploração do povo, em busca da terra prometida, tratada em nosso contexto (para os povos indígenas como a terra sem males). Leitura que também se repete em muitas publicações do Centro de Estudos Bíblicos (CEBI), que ainda hoje fomenta uma leitura popular das escrituras. Cf. CEI. Centro de Estudos Bíblicos. *Estudos Bíblicos*. Suplemento, 19. Rio de Janeiro: Tempo e Presença, 1977. Consulta realizada no Arquivo do Centro Pastoral Vergueiro. Ver também as publicações disponíveis em <https://cebi.org.br/>.

105 CNBB. “Terra em áreas indígenas”. In: *Terra de Deus, Terra de Irmãos*. Campanha da Fraternidade de 1986. Brasília: CNBB, 1986. pp. 06-11 [livreto]. Consulta realizada no Arquivo do Centro Pastoral Vergueiro. Embora em poucas páginas o material esboça uma leitura ampla da questão, subsidiada em dados, mas também no que descreve como “uma corajosa revisão da prática missionária da Igreja”, o que pressupõe um “trabalho baseado na defesa das terras indígenas, no respeito às suas culturas, no apoio à sua autodeterminação como povos, na conscientização da sociedade civil sobre o assunto, na inculturação e no compromisso dos missionários” (1986, p. 6-7).

106 Temas da CF nos anos de 1985, 83, 82 e 1981, respectivamente. (CNBB, 2002, p. 22-23).

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



para o centro do debate. Dez anos depois da ECO 92¹⁰⁸ e da Conferência Episcopal realizada em Santo Domingo, o tema assumido pela CNBB para a já tradicional mobilização quaresmal foi *Por uma Terra Sem Males* e o lema correspondente: *Fraternidade e Povos Indígenas*. O texto-base e os materiais produzidos nessa proposta são bastante maduros¹⁰⁹. Mobilizam, por um lado, dados estatísticos (dos Censos demográficos e de levantamentos produzidos pelas Igrejas) e refletem as imbricações – já não tão novas – entre os organismos religiosos e as lutas organizadas pelos próprios indígenas. Critica-se, abertamente, a ideia de “descobrimento”, fala-se nos erros da colonização e da visão assimilacionista dela derivada – para a qual “a catequese e escolarização tiveram papel fundamental” e, aponta-se para as parcerias possíveis em uma Igreja mais “solidária e inculturada”, pronta para “ouvir e aprender”, disposta a “avaliar e reorientar a sua ação” (CNBB, 2022, p. 62-63). Um livro paradidático coevo que pode ser tomado como apoio, baseia-se, inclusive, na noção de dívida histórica, popularizada mais tarde em função das ações afirmativas e dos trabalhos da CNV¹¹⁰.

Há neles, portanto, certo otimismo com relação ao futuro, uma vez que o país havia atravessado um processo difícil de transição democrática, nos quais os direitos indígenas estiveram, mais uma vez, na berlinda. As parcerias pareciam mais sólidas, tanto na cúpula quanto nas bases, mas o ímpeto mais político da luta, pelo menos nos am-

108 Como ficou conhecida a *Conferência das Nações Unidas para o Meio Ambiente e Desenvolvimento*. Para uma leitura mais detalhada e contextual desse evento, ver Botelho (2012).

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

110 Cruz, Therezinha M. L. *A Terra Sem Males de todos nós*. Campanha da Fraternidade de 2022. Livro do Professor. São Paulo: FTD, 2001. O livro traz muitos relatos de indígenas, em narrativas que denunciam o roubo de suas terras, a violência histórica empregada contra os que não cederam aos interesses dos brancos e os preconceitos que continuam a sofrer da sociedade nacional. Consulta realizada no Arquivo do Centro Pastoral Vergueiro.

bientes internos da Igreja parecia, em contraposição, arrefecido. Nas comemorações dos 50 anos da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, havia por parte da instituição muitos esforços de acomodação aos novos tempos; de júbilo pelo caminho percorrido, mas com vários incômodos com relação ao novo centralismo impingido por Roma¹¹¹. Nas palavras de Suess (1988, p. 18), tempos de exercer o “potencial convocatório” que as Igrejas “devem a esses povos, como serviço”; mas também tempos de “aliança” para garantir o que já foi conquistado.

De fato, a impressão que se tinha, então, era de que os momentos mais difíceis – como os da Ditadura – já estavam superados. Mas, o próprio processo de redemocratização fornecia algumas chaves para se entender criticamente o peso de um passado que continuava a se manifestar sobre as instituições – sendo a Igreja apenas uma delas (CIMI, 1986). Além disso, a fúria dos grupos mais conservadores, despertada nos debates sobre os decretos de “emancipação do índio”, em finais da década de 1970, foi reavivada nos anos da Constituinte e nas décadas seguintes, quando o CIMI foi identificado como um dos principais obstáculos aos interesses de investidores sulistas na mineração, na extração de madeira e na agricultura e pecuária extensiva em terras indígenas. Em ambos os momentos, a grande mídia atuou como veículo dos interesses hegemônicos, questionando a pertinência e os reais motivos da interferência religiosa em temas de “interesse nacional” – já que também entravam, no bolo, as obras dos governos na Amazônia e a defesa das fronteiras¹¹². O jornal *Estado de São Paulo*, conhecido por

111 Duas excelentes análises desse processo de “restauração” estão em Beozzo (1990) e Della Cava (1992). O primeiro está inserido, aliás, em um número especial das *Comunicações do ISER*, intitulada “Estação de Seca na Igreja”.

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



suas posições conservadoras, teve protagonismo nesse processo. Lançou, em 1987, uma larga campanha que trouxe, por sucessivos dias, matérias de capa com manchetes como “Nem só de índios vive o Cimi” ou “Cimi propõe a divisão do Brasil”¹¹³.

As acusações – que se diziam embasadas em provas documentais que nunca apareceram – eram de que o órgão indigenista católico “atuava subordinado a um Conselho Mundial de Igrejas Cristãs”, que, por sua vez, coordenava uma conspiração internacional que objetivava impor ao Brasil um tal ‘conceito de soberania restrita’ sobre as terras indígenas para, assim, lançar as bases para a internacionalização da Amazônia” (CNBB, 1987 p. 7) e que visava, no limite, “restringir a participação brasileira no mercado de minérios”. Nada foi provado, mas os conteúdos produzidos pelo *Estadão* foram veiculados na imprensa de todo o país e causaram enorme celeuma, em especial entre o episcopado e os setores políticos incumbidos de elaborar a nova carta constitucional. Uma CPI chegou a ser instalada, ao mesmo tempo em que os deputados iniciaram manobras para minar os dispositivos pré-constitucionais que vedavam a mineração e tentavam evitar o esbulho de terras indígenas, como formas de assegurar a “sobrevivência física, étnica e cultural de vários povos” (Idem, p. 9). Estratégias muito parecidas já tinham sido utilizadas em outros países da América Latina, valendo-se, inclusive do mesmo repertório, aos poucos consolidado e ainda hoje mobilizado nos círculos de extrema-direita¹¹⁴.

113 CNBB; CIMI. *A verdadeira conspiração contra os povos indígenas, a Igreja e o Brasil*. CNBB; CIMI: Brasília, 1987. p. 7 [caderno com 52 p.]. Consulta realizada no Arquivo do Centro Pastoral Vergueiro.

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

Alguns anos antes, por exemplo, no fluxo das denúncias, grupos reacionários, como a Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade (mais conhecida como TFP), também deram luz às suas próprias campanhas contra o que denominavam de “tribalismo indígena” ou “ideal comuno-missionário para o Brasil do século XXI”. Na visão de Plínio Correa de Oliveira (1979) e de seus asseclas, o conceito religioso de missão estava sendo desvirtuado por uma percepção mundana, engendrada por um “neocomunismo primitivista”, que tinha na vanguarda bispos e missionários – “demolidores utopistas” da civilização cristã.

Esse movimento incriminava os heróis da pátria – como José de Anchieta e os bandeirantes – e criava divisões entre os indígenas e a sociedade nacional, além de pôr em colapso as ideias já cristalizadas de moral, sexualidade, família, e, claro, propriedade, tomando “nossos pobres irmãos silvícolas como modelos para a nossa sociedade” (p. 48). Pior ainda, daria ao branco, colonizador, o “lugar de ladrão” de “terra de índio” (p. 108), criando agitação nas regiões de fronteira agrícola, como forma de motivar uma reforma agrária radical.

Essas mesmas ideias voltaram à tona nas últimas décadas. Internamente, para contestar a aposta do papa Francisco nos projetos de “ecologia integral” – levado a cabo na encíclica *Laudato si* (2015) – e de diálogo com os povos da Amazônia¹¹⁵; mas, também repercutindo,

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

externamente, nas ligações de parte significativa do agronegócio brasileiro com partidos e políticos fascistas, em franca artilharia contra a democracia. Essa ambivalência entre argumentos religiosos e políticos está presente nas publicações de um grupo liderado por Lorenzo Carrasco, para o qual a Igreja insiste em fazer eco às “teses infundadas do movimento ambientalista internacional contra a sociedade urbana e industrial” (Carrasco; Palacios; Lino, 2011, p. 11), mais uma vez na contramão do capitalismo e da possibilidade de estender a todos os “níveis de vida desfrutados pelas sociedades desenvolvidas” (p. 10). Para eles, a doutrina cristã condena a idolatria da natureza e se choca, portanto, com o “radicalismo verde”, não havendo motivos para a teologia se preocupar com as “mudanças climáticas” ou com o “aquecimento global” – ambos tratados como falácias.

Carrasco chegou a ser ouvido na nova CPI do CIMI, capitaneada em 2015 – desta vez no Estado do Mato Grosso do Sul – pela bancada ruralista que, naquele momento, havia se tornado uma das bases mais sólidas do que viria a ser o governo Bolsonaro. Na ocasião, reforçou o que tem expressado em seus escritos: que a política indigenista vitima os próprios indígenas, impedindo-os de se incorporarem ao convívio nacional e à política econômica brasileira (*i.e. de serem produtivos*), *que ela cria divisões étnico-raciais inconciliáveis e que vai de encontro à soberania nacional, uma vez que estaria ligada a interesses neocolonialistas ambientais, dos quais as ONGs seriam as maiores representantes* (Carrasco, 2016)¹¹⁶. Em termos mais religiosos, acusa o CIMI e seus

qual riacho que não seca; 2017 – Tema: Fraternidade: Biomas brasileiros e defesa da vida – Lema: Cultivar e guardar a criação. Para mais detalhes, ver Francisco (2015; 2020); Sínodo da Amazônia (2019a; 2019b) e Suess (2021).

116 A CPI foi instalada na Assembleia Legislativa do MS para investigar as suspeitas de atuação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) em “atos de incitação e financiamento de invasão de propriedades particulares por indígenas” naquele estado. Mediante a falta

agentes de traição ao Cristianismo e apostasia – substituindo a missão por militância (Carrasco, 2016) e o Evangelho pelo relativismo cultural – tópicos bastante repisados, tanto por novos missionários evangélicos, que avançam até mesmo sobre a Funai (Rufino, 2023) e que apontam a heterodoxia nos desdobramentos teológicos e pastorais do indigenismo religioso¹¹⁷.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ainda pouco utilizada, tanto nos estudos da Religião como no campo da História ou da Antropologia, a categoria indigenismo religioso me serviu, aqui, como guia para pensar um conjunto de experiências importantes para a Igreja Católica no Brasil ao longo das últimas décadas, em especial na revisão dos empreendimentos missionários e no contato com os povos indígenas. Ela sugere a própria superação de linguagens e culturas políticas anteriores, nas quais a ideia de catequese e de civilização ocupavam maior centralidade, sem que a defesa das culturas e dos direitos dos povos nativos estivesse no horizonte. Também permite compreender os muitos diálogos e choques que decorreram, desde então, entre esses religiosos e o indigenismo oficial (do Estado),

de provas e respondendo a uma Ação Civil Pública impetrada pelo CIMI na Defensoria Pública da União (DPU), no final de 2015, quando as investigações ainda estavam em curso, a CPI foi anulada e o relatório foi arquivado, tanto por parte do Ministério Público Estadual (MPE) do Mato Grosso do Sul como do Ministério Público Federal (MPF). Esta decisão – pela anulação – foi confirmada em fevereiro de 2023 pelo Tribunal Regional Federal da 3ª Região (TRF3). O relatório está acessível em <https://link.dev/JmHCQ>. Acesso em 10 de julho de 2023.

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



também com a antropologia profissional e outras agências indigenistas laicas, presentes na sociedade civil. Para além dos embates nos anos de Ditadura, esse indigenismo continua vivo e ativo, fazendo do passado, memória, e projetando no futuro um compromisso renovado de geração em geração. Um legado que se renova na caminhada (Silveira, 2023; 2024).

REFERÊNCIAS

A BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.

ALMEIDA, Ronaldo. Traduções do fundamentalismo evangélico. *In.*: WRIGHT, Robin (org.). **Transformando os deuses**: Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil. Campinas: Ed. Unicamp, 2004. p. 33-54.

ARQUIVO DA CASA DA CULTURA DO URUBUÍ. **Informe del Cuarto Tribunal Russell sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de las Américas**. Conclusiones. Rotterdam, 1980 (datilografado).

ARQUIVO DO CENTRO PASTORAL VERGUEIRO. CEI. Centro de Estudos Bíblicos. Estudos Bíblicos. Suplemento, 19. Rio de Janeiro: Tempo e Presença, 1977. Disponível em <https://cebi.org.br/>. Acesso em: 20/02/2022.

AZZI, Riolando. *A implantação da Obra Salesiana*. São Paulo: Ed. Salesiana Dom Bosco, 1983.

BANIWA, Gersem Luciano. Direitos indígenas e políticas indigenistas na era petista. *In.*: SOUZA LIMA, Antonio Carlos de *et al.* **A Antropologia e a esfera pública no Brasil**. Rio de Janeiro: ABA; LACED, 2018. p. 121-142.

BARROS, Marcelo; PEREGRINO, Artur. **A festa dos pequenos**: Romarias da Terra no Brasil. São Paulo: Paulus: CPT, 1996.

BASINI, José. Cabeza de motor. Ensayos sobre mecano-canibalismo. *In.*: GUIGOU, L. Nicolas (org.). **Trayectos Antropológicos**. Montevideo: Nordan Comunidad, 2007. p. 25-32.

BEOZZO, José Oscar. Índícios de uma reação conservadora: do Concílio Vaticano II à eleição de João Paulo I.

Comunicações do ISER, ano 09, n. 39, p. 05-16, 1990

BEOZZO, José Oscar. **Leis e Regimentos das Missões:** política indigenista no Brasil. São Paulo: Loyola, 1983.

BOTELHO, Cássia Regina Ossipe Martins (org.).

Preservação ambiental, um discurso de todos da ECO 92 à Rio+20. Brasília: Câmara dos Deputados, 2012.

BRIGHENTI, Agenor. **O método Ver-Julgar-Agir:** Da Ação Católica à Teologia da Libertação. Petrópolis: Vozes, 2022.

BRULS, J. A atividade missionária de 1850 ao Vaticano II.

In.: AUBERT, Roger *et al.* (dir.). **Nova História da Igreja:**

A Igreja na Sociedade Liberal e no Mundo Moderno.

Petrópolis: Vozes, 1976. p. 177-228.

BRUNEAU, Thomas. **O catolicismo brasileiro em época de transição.** São Paulo Loyola, 1974.

BUSATTO, Ivar *et al.* (org.). **Novas reflexões indigenistas.**

Cuiabá: OPAN, 2021.

CABIXI, Daniel. **A Questão Indígena.** [S. l.]: Centro de Documentação Terra e Índio (CDTI), 1984.

CANUTO, Antônio *et al.* (org.). **Dom Tomás é terra e dignidade.** São Paulo: Expressão Popular, 2014.

CARNEIRO, Domingos Sávio Menezes. **Ensaio de uma utopia:** a arte de Domingos Sávio [catálogo]. Olinda: Ponto Produções, 2014.

CARRASCO, Lorenzo. **CIMI. Conselho Indigenista Missionário:** filho da mentira. Rio de Janeiro: Capax Dei, 2016.

CARRASCO, Lorenzo; PALACIOS, Sílvia; LINO, Geraldo Luís. **Os desvios da Campanha da Fraternidade de 2011.** A idolatria da natureza promove a pobreza, a fome e o malthusianismo. Rio de Janeiro: Capax Dei; MSIA, 2011.



CASALDÁLIGA, Pedro. **Creio na justiça e na esperança.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

CASALDÁLIGA, Pedro. **Nicarágua:** combate e profecia. Petrópolis: Vozes, 1986.

CASALDÁLIGA, Pedro. **Quando os dias fazem pensar.** Memória, ideário, compromisso. São Paulo: Paulinas, 2007.

CASALDÁLIGA, Pedro; TIERRA, Pedro. **Ameríndia:** morte e vida. Petrópolis: Vozes, 2000.

CASALDÁLIGA, Pedro; TIERRA, Pedro. **Missa da Terra Sem Males.** Rio de Janeiro: Tempo e Presença, 1980.

CASTILHO, Maria Augusta. **Os índios Bororo e o Salesianos na Missão dos Tachos.** Campo Grande: UCDB, 2000.

CEHILA-Br. Centro de Estudos de História da Igreja na América Latina – Núcleo Brasil. **Exposição 500 anos de conquista, resistência e evangelização da América Latina e do Caribe** [catálogo]. São Paulo: Paulinas, 1995.

CÉSAR, José Vicente. “A Igreja e o Índio no Brasil”. In: **Caderno Germano Brasileiros:** Revista Bimestral de Cultura, Economia e Política. Juiz de Fora: Anthropos, ano XVII, n. 4, jun.-ago. de 1978, p. 250-259. Acervo da CNBB.

CÉSAR, José Vicente. **Catequese e conversão dos índios no Brasil.** Brasília: Anthropos do Brasil, 1975.

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

CIMI. Conselho Indigenista Missionário. **O CIMI canta sua história.** Brasília: CIMI, 2015.

CIMI. Conselho Indigenista Missionário. **Os Povos Indígenas e a Nova República.** Documentos do Conselho Indigenista Missionário – Órgão anexo da CNBB. São Paulo: Paulinas, 1986.

CIMI. Conselho Indigenista Missionário. **Povos indígenas**: aqueles que devem viver – Manifesto contra os decretos de extermínio. Brasília: CIMI, 2012.

CNBB. Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. **Desafio Missionário**. Documentos da Igreja na Amazônia (coletânea). Brasília: CNBB, 2014.

CNBB. **Igreja e Governo**. São Paulo: Ed. Símbolo, fev. de 1977.

CNBB. **Terra de Deus, Terra de Irmãos**. Campanha da Fraternidade de 1986. Brasília: CNBB, 1986.

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

COPLAS e fotos de Claudia Amdujar. Rio de Janeiro: Tempo e Presença, 1980.

COSTA, Mauro Gomes da (org.). **A ação dos Salesianos de Dom Bosco na Amazônia**. São Paulo: Ed. Salesiana, 2009.

CPI. CIMI. Disponível em <https://link.dev/JmHCQ>. Acesso em 10 de julho de 2023.

CRUZ, Therezinha M. L. **A Terra Sem Males de todos nós**. Campanha da Fraternidade de 2022. Livro do Professor. São Paulo: FTD, 2001.

DELLA CAVA, Ralph. “Política do Vaticano 1878-1990: uma visão geral”. In:

EXTRA: realidade brasileira (3). Os documentos da CNBB – Igreja e Governo. São Paulo: Ed. Símbolo, fev. de 1977.

FRAGOSO, Hugo. “A era missionária (1686-1759)”. In: HOORNAERT, Eduardo (org.). **História da Igreja na Amazônia**. Petrópolis: Vozes, 1992. pp. 139-209.

FRANCISCO. Papa Francisco. **Carta Encíclica Laudato Si**. 2015. Disponível em <https://linq.com/uLNTs>. Acesso em 16 de abril de 2022.

FRANCISCO. Papa Francisco. **Exortação Apostólica Pós-Sinodal Querida Amazônia**. 2020. Disponível em <https://ury1.com/XFjGY>. Acesso em 10 de abril de 2022.

GASBARRO, Nicola. “Missões: a civilização cristã em ação”. In: MONTERO, Paula (org.). **Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Globo, 2006. pp. 67- 109.

GOMES, Paulo César. **Os bispos católicos e a ditadura militar brasileira: a visão da espionagem**. Rio de Janeiro: Record, 2014.

HENRIQUE, Márcio Couto. **Sem Vieira nem Pombal: índios na Amazônia do século XIX**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2018.

HOBSBAWN, Eric. **A Era do Capital, 1848-1875**. 21ª ed. Trad. de Luciano Costa Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

HOORNAERT, Eduardo. “A evangelização do Brasil durante a primeira época colonial”. In: HOORNAERT, Eduardo (*et al.*). **História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo – Primeira época: Período Colonial**. 5ª ed. Petrópolis: Vozes, 2008. Pp. 19-152.

IASI JR., Antonio. Relatório da visita às Prelazias da Amazônia (01/10/1970 a 01/02/1971). Acervo da Casa da Cultura do Urubuí.

KERN, Arno Alvarez. **Missões: uma utopia política**. Porto Alegre: mercado Aberto, 1982.

KRAUTLER, Erwin. “E vai compreender a nossa luta pela justiça”. In: LACERDA, Paula (org.). **Mobilização social na Amazônia: a ‘luta’ por justiça e por educação**. Rio de Janeiro: E-Papers, 2014. pp. 37-50.

KRAUTLER, Erwin. **Sangue nas Pedras**. São Paulo: Paulinas, 1979.

KRAUTLER, Erwin. **Testemunha de resistência e esperança**. Discursos de Itaici em defesa dos povos indígenas. Brasília: CIMI, 1991.

LUGON, Clóvis. A República “comunista” cristã dos Guaranis (1610-1768). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

MAINWARING, Scott. **A Igreja Católica e a Política no Brasil (1916-1985)**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

MASSA, Pedro. **Pelo Rio Mar**: Missões Salesianas no Amazonas. Rio de Janeiro: Estabel. de Artes Graphics C. Mendes Junior, 1933.

MESTERS, Carlos. “Considerações sobre a catequese dos povos indígenas – uma leitura bíblica”. In: SUESS, Paulo; MESTERS, Carlos. **Utopia cativa**: catequese indigenista e libertação indígena. Petrópolis: Vozes, 1986. pp. 09-49.

MONTERO, Paula (coord.). **Entre o mito e a história**. O V Centenário do descobrimento da América. Petrópolis: Vozes, 1996.

MONTERO, Paula. **Selvagens, civilizados, autênticos**: a produção das diferenças nas Etnografias Salesianas (1920-1970). São Paulo: Edusp, 2012.

OLIVEIRA, João Pacheco de. “Muita terra para pouco índio? Uma introdução (crítica) ao indigenismo e a atualização do preconceito”. In: GRUIPONI, Luiz D. Benzi; SILVA, Aracy Lopes (org.). **A temática indígena na escola**. Brasília: MEC: MARI: UNES-CO, 2004. p. 61-86.

OLIVEIRA, João Pacheco de. “Muita terra para pouco índio? Uma introdução (crítica) ao indigenismo e a atualização do preconceito”. In: GRUIPONI, Luiz D. Benzi; SILVA, Aracy Lopes (org.). **A temática indígena na escola**. Brasília: MEC: MARI: UNES-CO, 2004. p. 61-86.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **O nascimento do Brasil e outros ensaios**: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contra-Capa, 2016.

OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. **Tribalismo Indígena, ideal comuno-missionário para o Brasil no século XXI**. São Paulo: Ed. Vera Cruz, 1979.

OPAN. Operação Anchieta. **Ação indigenista como ação política**. Cuiabá: OPAN, 1987.

PACINI, Aloir. **Um artífice da paz entre os Rikbaktsa**. Cuiabá: Ed. UFMT, 2019.

PAPA FRANCISCO. **Carta Encíclica Laudato Si**. 2015. Disponível em: <https://lnq.com/uLNTs>. Acesso em: 16 abr. 2022.

PAPA FRANCISCO. **Exortação Apostólica Pós-Sinodal Querida Amazônia**. 2020. Disponível em: <https://ury1.com/XFjGY>. Acesso em: 10 abr. 2022.

PISSOLATO, Elizabeth; SOUZA, Ronaldo Antonio de. “Missão e ciência: os verbitas e o anthropos no Brasil”. In: **CES Revista**. Juiz de Fora: CES, v. 22, 2008. p. 103-122.

POLETO, Ivo (org.). **Solidário mestre da vida**. Celebrando os 90 anos de dom Tomás Balduino. São Paulo: Paulinas, 2012.

PREZIA, Benedito (org.). **Caminhando na luta e na esperança**. Retrospectiva dos últimos 60 anos da Pastoral Indigenista e dos 30 anos do CIMI (textos e documentos). São Paulo: Loyola: CIMI; Caritas Brasileira, 2003.

REIS, Arthur César Ferreira. **A conquista espiritual da Amazônia**. São Paulo: Escolas Profissionais Salesianas, 1942.

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

RUFINO, Marcos Pereira. “Raiva, medo e o pequeno número: o indigenismo bolsonarista a partir de Arjun Appadurai”. In: **Revista de Antropologia**. São Paulo: USP, v. 66, 2023. p. 01-26.



RUFINO, Marcos Pereira. **Ide, portanto, mas em silêncio:** faces de um indigenismo missionário católico heterodoxo. Orientador: Paula Monteiro. 2002. 334f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

SALESIANOS. **De Tupã a Cristo.** Jubileu de Ouro das Missões Salesianas do Amazonas (1915-1965). S/local: S/ed., 1965.

SALESIANOS. **Usos e costumes dos selvícolas da Amazônia:** episódios missionários. Nictheroy: Escola Profissionais Salesianas, 1936.

SANCHIS, Pierre (org.). **Catolicismo:** unidade religiosa e pluralismo cultural. São Paulo: Loyola, 1992. pp. 231-258.

SANTILLI, Márcio. **Os brasileiros e os índios.** São Paulo: SENAC, 2000.

SCHROEDER, Ivo. **Indigenismo e Política Indígena entre os Parintintin.** Orientador: Darci Secchi. 1995. 116f. Dissertação (Mestrado em Educação Pública) – Universidade Federal do Mato Grosso, Cuiabá, 1995.

SCHROEDER, Ivo. **OPAN:** 40 anos de parceria com os Povos Indígenas. Cuiabá: OPAN, 2009.

SCHWADE, Egydio. “Waimiri-Atroari: a história contemporânea de um povo na Amazônia”. In: HOORNAERT, Eduardo (org.). **História da Igreja na Amazônia.** Petrópolis: Vozes, 1992. p. 366-392.

SERBIN, Keneth P. **Diálogos na Sombra:** bispos e militares, tortura e justiça social na ditadura. Trad. de Carlos Eduardo Lins da Silva e Maria Cecília de Sá Porto. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SERBIN, Keneth P. **Padres, celibato e conflito social:** uma história da Igreja Católica no Brasil. Trad. de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.



SILVA, Alcionílio Bruzzi Alves da. **As Tribos do Uaupés e a Civilização Brasileira**: o índio tem o direito de ser civilizado? Belém: S/ed., 1979.

SILVA, Giovani José da. “O octogenário ‘Dia Do Índio’: histórias e culturas indígenas em escolas brasileiras antes e depois da Lei nº 11.645/ 2008”. In: **Revista Eletrônica História em Reflexão**. Dourados: UFGD, v. 16, n. 31, 2022. pp. 82-101.

SILVEIRA, Diego Omar da. **Nada será como antes**: legados do indigenismo religioso no Brasil. 2024. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2024.

SILVEIRA, Diego Omar da. “O indigenismo religioso e a igreja na Amazônia: imbricações históricas e atuais”. In: SILVA FILHO, Eduardo Gomes da; FERNANDES, Fernando Roque; LIMA, Daniel Barros (org.). **O paradoxo da Amazônia**: da colonização à decolonialidade (séculos XVI a XXI). Curitiba: CRV, 2023. p. 150-170.

SÍNODO para a Amazônia. **Documento Final do Sínodo para a Amazônica**. 2019. Disponível em <https://ury1.com/UDcnx>. Acesso em 18 de abril de 2022.

SÍNODO para a Amazônia. **Instrumentum Laboris do Sínodo Amazônico**. 2019. Disponível em <https://urx1.com/ZHNN9>. Acesso em 18 de abril de 2022.

SUESS, Paulo (org.). **Em defesa dos Povos Indígenas**: documentos e legislação. São Paulo: Loyola, 1980.

SUESS, Paulo (org.). **Servo de Cristo Jesus**. Memórias de Luta e Esperança (Dom Erwin Krautler). São Paulo: Paulinas, 2009.

SUESS, Paulo. **Dicionário da Querida Amazônia**: em busca da “harmonia pluriforme”, 40 palavras-chave da exortação apostólica pós-sinodal *Querida Amazônia*, do Papa Francisco. São Paulo: Paulus, 2021.



SUESS, Paulo. **A causa indígena na caminhada e a proposta do CIMI: 1972-1989**. Petrópolis: Vozes, 1989. (Coleção Teologia Orgânica, 21).

SUESS, Paulo. **Cálice e cuia**. Crônicas de Pastoral e Política Indigenista. Petrópolis: Vozes, 1985.

SUESS, Paulo. Do grito à canção: poemas de resistência. São Paulo: Paulinas, 1983.

TAVARES, Ana Helena. **Um bispo contra todas as cercas**. A vida e as causas de Pedro Casaldáliga. Petrópolis Vozes, 2020.

Y-JUCA PIRAMA. **O índio**: aquele que deve morrer. Documento de Urgência de Bispos e Missionários. S/l: s/ ed., 1974.