A ATUAÇÃO DO CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO NA PROMOÇÃO DO PROTAGONISMO INDÍGENA

Ana de Melo[1]

Resumo

Esse artigo tem por objetivo analisar a participação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) no fortalecimento do Movimento Indígena, a partir dos anos de 1970 através das *assembleias indígenas* que proporcionaram um espaço para o desenvolvimento de um "protagonismo indígena", ou seja, no desenvolvimento da capacidade dos povos indígenas em dialogar com o outro sem necessidade de mediadores.

Palavras-chaves: Movimento Indígena- Igreja Católica- Democracia

Abstrat

this article aims to analyze the participation of the Indigenous Missionary Council (CIMI) in the strengthening of the Indigenous Movement, starting in the 1970s through indigenous assemblies that provided a space for the deve-

[1]Doutora em história pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro

lopment of "indigenous protagonism", that is, in the development the ability of indigenous peoples to dialogue with each other without the need for mediators.

Key words: Indigenous Movement- Catholic Church- Democracy

As mudanças ideológicas ocorridas em meados do século XX fazem parte de um cenário mundial de debates e questionamentos sobre o modus operandi do capitalismo e a disseminação das desigualdades sociais oriundas desse sistema econômico.

Dentro de uma perspectiva de dignidade humana, faz parte dos deveres dos Estados nacionais, democráticos principalmente, assegurar aos grupos com identidades específicas "o controle de suas próprias instituições e forma de vida e seu desenvolvimento econômico, e manter e fortalecer suas entidades, línguas e religiões, dentro do âmbito dos Estados onde moram" (Convenção 169 da OIT de 1989).

O fim da Segunda Guerra Mundial (1945), criou um cenário de debates sobre novas concepções de poder e produziu transformações nos estudos históricos e antropológicos, com a desarticulação do paradigma racialista e a ascensão do conceito antropológico de cultura. Nessa conjuntura, organismos internacionais foram fortalecidos, como a Organização Internacional do Trabalho (OIT) criada em 1919 e outros, foram criados, como a Organização das Nações Unidas em 1945.

A Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948)[2], trouxe à tona debates sobre direitos comuns aos seres humanos. Os acordos das sociedades modernas ocidentais passam a ser baseados na "liberdade de pensamento, consciência e religião" e na igualdade de direitos universais e naturais como o direito à vida, à liberdade, à igualdade, à participação política, entre outros, independente de qualquer "raça, cor, sexo, religião, opinião política, ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição".[3]

A partir da década de 1960, a ideia de que os indivíduos são dotados de direitos políticos, sociais, econômicos e culturais aumentou a inserção de diversos

[2]Votada pela Assembleia Geral da Organização das Nações Unidas

[3]Art. 2º da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 - Assembleia Geral das Nações Unidas. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi; VIDAL, Lux Boelitz; FISCHMANN, Roseli (Orgs.). Povos Indígenas e Tolerância. Construindo Práticas de Respeito e Solidariedade. São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 2001. p. 272.

atores políticos na esfera pública. O reconhecimento dos direitos das mulheres, dos deficientes físicos, de grupos étnicos, entre outros, deu força argumentativa para reivindicações que exigiam a garantia desses direitos, através de *movimentos sociais*. Em relação à questão indígena, isso se evidencia pelos movimentos de preservação de sua identidade cultural em contraponto a uma política antes assimilacionista, tanto do ponto de vista estatal quanto do ponto de vista da ação missionária.

Em 1976 foi aprovada em Argel, capital da Argélia, num encontro da *Liga Internacional pelo Direito e pela Libertação dos povos,* a *Declaração Universal dos Direitos dos Povos*, conhecida como *Carta de Argel.* Reconhecendo os direitos coletivos das populações étnicas, à livre determinação como direito coletivo primordial para a realização de uma cidadania plena, o documento enumerava como direitos básicos: "Direito à existência; Direito à autodeterminação política; Direitos econômicos dos povos; Direitos à cultura; Direito ao meio ambiente e aos recursos naturais; e o Direito de ser minoria."[4] assinado por mais de oitenta personalidades, como juristas e autoridades de países emergentes, a *Carta* serviu de base para a criação em 1979, do *Tribunal Permanente dos povos.*

Nesse cenário, surgem mobilizações da sociedade civil,[5] através de Organizações não Governamentais (ONGs), e setores formados por intelectuais, como jornalistas, antropólogos, escritores e artistas. Dentre essas organizações, surgiram as ONGs pró-indígenas, como o Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI-1965); a Comissão Pró Índio (CPI-1979); a Associação Nacional de Apoio ao Índio (ANAÍ-1979); entre outras, que atuaram reunindo documentação da história indígena e denunciando violências contra esses povos.

O fortalecimento das democracias nos Estados Latino-americanos muda os regimes de cidadania, abrindo espaço para os associativismos políticos e para as redes de sociabilidades.

Segundo o sociólogo peruano Aníbal Quijano, as mudanças na América Latina correspondem a um processo de contra-revolução global, em resposta a crises econômicas instaladas mediante ao que ele chama de globalização capitalista, que nas décadas de 1970 e 1980 entrou em crise produzindo miséria e mais

[4]MARÉS DE SOUZA FILHO, Carlos Frederico. Direitos Humanos, Direitos dos Povos. Tempo e Presença, São Paulo, dez. 1988. p. 6.

[5]O conceito de sociedade civil entendido aqui na concepção descrita por Gohn como a participação nas políticas públicas da sociedade organizada, exercendo a cidadania em busca de seus direitos, mas também dividindo as responsabilidades.(Ghon, 2004)

desigualdades sociais.[6] A luta contra as desigualdades mobilizam a sociedade civil através dos movimentos sociais.

Os movimentos sociais não possuem definições concisas, mas seguimos a definição de Maria da Glória Gohn que os conceitua como "ações sociais coletivas de caráter sócio-político e cultural que viabilizam distintas formas da população se organizar e expressar suas demandas."[7] Temos, então, o movimento sindical e operário como grandes exemplos de movimentos sociais, que são chamados de clássicos, em contraponto com os chamados "novos movimentos sociais", que tinham como demanda temas raciais, de gênero, sexuais e ecológicos com bandeiras de igualdade e liberdade[8], iniciados na década de 1960.

De acordo com Alain Torraine, um determinado movimento social surge de diversas motivações, que vão além de lutas, rebeliões ou reivindicações. Assim, os movimentos sociais poderiam ser divididos em três tipos: aqueles que buscam interesses coletivos; aqueles que buscam mudanças de um sistema social; e aqueles que buscam soluções para conflitos sociais.

No caso específico dos Movimentos Indígenas, ele entraria em dois sentidos dado por Touraine, pois além de ser um movimento coletivo, os indígenas, ao buscarem um alargamento de sua cidadania através das demarcações de terras, viabilização de ações assistencialistas como saúde e educação, além de preservação de suas culturas, estariam se opondo à maneira "de utilização dos recursos e dos valores culturais, sejam estes de ordem do conhecimento, da economia ou da ética."[9] implementada pelo Estado. Esse viés cria uma tensão entre esses grupos étnicos e o Estado, numa disputa política em que as minorias buscam alianças com a sociedade civil na obtenção de direitos.

Na tentativa de uma atualização da doutrina católica (aggiornamento) que buscasse atender as novas demandas do mundo contemporâneo foi realizado o Concílio do Vaticano II (1962-1965) que colocou em pauta um trabalho humanitário por parte da instituição.

As diretrizes do Concílio foram discutidas na II e na III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano respectivamente Medellín (Colômbia, 1968)

[6]QUIJANO, Aníbal. Colonialidade, Poder, Globalização e Democracia. Revista Novos Rumos, São Paulo, Ano 17. n. 37, 2002. p. 14.

[7] GOHN, Maria da Glória (Org.) Movimentos Sociais no início do século XXI: antigos e novos atores sociais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003. p. 13.

[8]GOHN, Maria da Glória. Teorias dos Movimentos Sociais. Paradigmas clássicos e contemporâneos. São Paulo: Loyola, 1997. p. 283.

[9]TOURAINE, Alain. Palavra e Sangue: política e sociedade na América Latina. São Paulo: Ed. UNICAMP, 1989. p. 182,183

e Puebla (México, 1979). Estes debates serviram de base para a elaboração da política missionária adotada pela Igreja na América do Sul.

Dentro desta perspectiva foi criado o Conselho Indigenista Missionário (CIMI)[10], ligado a setores considerados progressistas dentro da Igreja Católica, atendendo a uma crescente preocupação com os problemas sociais por parte da instituição, que buscava se inserir dentro de um processo de transformação social que exigia uma mudança de posicionamento em relação as práticas missionárias anteriores, ancoradas em outras bases científicas e não somente pela teologia.

O CIMI congrega missionários, leigos e religiosos, divididos em 11 regionais e um Secretariado Nacional, em Brasília, que tem o papel de articular diversas instâncias no país, além de disponibilizar assessoria em diferentes áreas aos missionários, índios e organizações.[11]

Para o antropólogo Marcos Rufino, a Conferência Episcopal de Medellín, considerou a situação econômica e política dos excluídos, de acordo com o modo de inserção da América Latina no sistema capitalista mundial. O papel da Igreja seria a "humanização das estruturas sociais". A evangelização na América Latina deveria caminhar junto aos pobres e assumir uma identidade local.[12]

A Conferência episcopal de Puebla, reforça o que vulgarmente ficou conhecido como a *opção preferencial pelos pobres,* condenando o uso de violência como forma de libertação.

A libertação dos grupos menos favorecidos atrav**és da prática cristã tornou-se mola propulsora para** mudanças na política da Igreja Católica, lançando as bases da *Teologia da Libertação.* A base dessa teologia seria a junção da exegese bíblica com a análise marxista da realidade. Como elucida o historiador, Michael Lowy, quando afirma que a cultura cristã e a marxista contém pontos comuns: valorização do pobre, universalismo, crítica ao individualismo, anticapitalismo, valorização da comunidade, justiça, liberdade e protagonismo.[13]

De acordo com Lowy, essa teologia não estaria restrita as ações da Igreja, mas além do religioso, alcançaria também o político e social com a participação de leigos. Para ele, a Teologia da Libertação é um movimento "muito mais

[10]O Conselho Indigenista Missionário (CIMI) foi criado em 23 de abril de 1972 no 3º Encontro de Estudos sobre a Pastoral Indígena promovido pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil(CNBB)

[11]Disponível em: <http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=paginas&conteudo_id=5685&action=read>. Acesso em 17 de maio de 2019

[12]RUFINO, Marcos . O Código da Cultura: O CIMI no debate da inculturação, 2006. p. 246.

[13]LOWY, Michael. "A guerra dos deuses: religião e política na América latina." Petrópolis. Ed. Vozes.2000, p.57.

profundo e amplo que uma mera corrente teológica: na verdade, ele é um vasto movimento social (...) com consequências políticas de grande alcance," uma vez que,

> A Igreja brasileira é um caso único na América Latina, na medida em que é a única Igreja no continente sobre a qual a teologia da libertação e seus seguidores das pastorais conseguiram exercer uma influência decisiva. A importância desse fato é evidente, se considerarmos que a Igreja brasileira é a maior Igreja católica do mundo. Além disso, os novos movimentos populares (...) são até certo ponto produto da atividade comunitária de cristãos dedicados, agentes leigos das pastorais e comunidades de base também cristãs (Lowy, 2000. p 135)

Segundo o teólogo Paulo Suess, a missão pode ser pensada como libertação e participação. O teólogo divide a prática missionária em cinco dimensões: "contemplação, indignação, visão, ruptura e articulação"[14] uma alternativa a colonização, pois, a exclusão dos pobres iria contra os princípios cristãos.

Essa conscientização da necessidade de uma atuação anti-asssimilacionista e reparadora das missões não foi homogênea na igreja e passa a coexistir com as missões ditas tradicionais, que tinham como objetivo principal a evangelização e incorporação do indígena a sociedade brasileira.

O objetivo dessa nova missão além de "cicatrizar as feridas" seria gerar uma mobilização de resistência contra o poder colonial. O papel da missão passa a ser de conscientizar esses povos do seu lugar histórico no mundo e através do testemunho estimulado por uma evangelização implícita levando a mensagem cristã.[15]

A prática missionária *inculturada* ou *missão calada*, orienta seus agentes a se despirem de seus valores culturais e os incentiva a conhecer de perto a vida, a cultura e os problemas das comunidades onde estiverem inseridos. Como conceituado por Paulo Suess

[14]SUESS, 2012. p.18
[15]Ibidem p. 22.

> A missão é missão de uma comunidade eclesial em defesa da vida. Por isso, envolve a imagem de Deus. É a luta por algo absoluto. Essa missão, porém, não envolve somente uma imagem abstrata de Deus, mas um DeusEmanuel, um DeusConosco, que se encarnou no mundo. A missão é histórica, com passado, presente e futuro, e é ambivalente, com santos e pecadores.(grifo meu)(SUESS, 2015.p.17)

Nessa perspectiva, vozes importantes deram destaque às missões católicas, lutando junto aos povos indígenas para sua sobrevivência. A Igreja Católica iniciou com a atuação de alguns clérigos, principalmente na região amazônica (por sua localização fronteiriça e avanço do agronegócio), uma política missionária de denúncia, tornando-se porta-voz desses povos contra a política indigenista estatal.

Em 1971, Pedro Casaldáliga, bispo da prelazia de São Félix do Araguaia, publica uma carta denunciando os problemas da Amazônia e dos povos indígenas. Num dos trechos da carta, fica transparente a diferenciação da nova ideologia católica em relação a política indigenista praticada pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), órgão que substituiu em 1965 o Serviço de Proteção ao Índio:

> A aculturação rápida, sem se levar em conta os reais interesses dos índios, é proposta pelo próprio Presidente da FUNAI, Gal. Bandeira de Mello, que em suas declarações chegou mesmo a sugerir a extinção do Parque Nacional do Xingu. A preocupação principal do Presidente da FUNAI, que é o órgão específico dedicado ao índio, é o desenvolvimento "nacional", ficando em segundo plano o índio e sua cultura. São palavras suas: "O Parque Nacional do Xingu não pode impedir o progresso do país" (cf. Visão - 25/4/71. pág. 22)." No estágio tecnológico em que se encontra a sociedade nacional, há necessidade de desenvolvimento premente das comunidade indígenas como conjugamento ao esforço integral da política governamental" (id. ib.). "A assistência ao índio deve ser a mais completa possível, mas não pode obstruir o desenvolvimento nacional e os trabalhos para a integração da Amazônia" (O Estado de São Paulo - 22/5/71). E o Ministro do Interior, Sr. Costa Calvacanti: "Tomaremos todos os cuidados com os índios, mas não permitiremos que entravem o avanço do progresso" (cf. Visão - 25/4/71). "O índio tem que ficar no mínimo necessário" (O Estado de São Paulo - 25/4/69).

> E projeta-se introduzir na FUNAI a mentalidade empresarial, conforme palavras do mesmo Presidente: "As minorias étnicas, como os indígenas brasileiros, se orientadas para um planejamento bem definido, tornar-se-ão fatores do progresso e da integração nacional, como produtores de bens" (cf. Visão - 25/4/71). E por isto muitos "fazendeiros da região acreditam que poderão conviver pacificamente com os índios. Pensam mesmo em empregá-los como seus trabalhadores "por um salário justo" (Casaldáliga.Carta Pastoral-São Félix do Araguaia- 1971.p 18)

Fica evidente no discurso de representantes da FUNAI, expostos na carta pastoral, que o projeto para o indígena é a de incorporação, mas sem autonomia ou participação nas instâncias decisórias. A politica indigenista propõe (e observa-se isso em diversos momentos históricos) a utilização de mão de obra desses povos.

Diante dessa política desfavorável, as missões iniciaram uma política de proteção dos povos indígenas, unidas à militância dos antropólogos, suscitando um debate internacional, ainda maior, em torno da temática indígena, devido ao grande índice de mortalidade por doenças, invasões de seus territórios e interiorização desenvolvimentista nas décadas de 1960 e 1970.

A missão deveria então considerar todas as faces da vida humana: espiritual, material, social e política. Fazendo uma reparação histórica junto aos povos indígenas. E seguindo esses preceitos teológicos o CIMI iniciou suas ações.

Em 25 dezembro de 1973, em resposta ao *Estatuto do Índio,*[16] publicado em 19 de dezembro do mesmo ano, foi lançado um manifesto, redigido pelo CIMI, intitulado: "*Y Juca-Pirama. O índio: aquele que deve morrer*". O documento denunciava a situação dos povos indígenas no Brasil, a política destinada a eles, e o papel do CIMI na solução da questão indígena, e contou com 12 assinaturas de bispos e padres - da região Norte e Centro-oeste do Brasil.

O documento foi uma crítica direta à política governamental destinada aos indígenas e apelava para o vigésimo quinto aniversário da D*eclaração Universal dos Direitos Humanos,* redigida pela ONU, como uma forma de conscientizar contra a política indigenista realizada no Brasil, a qual eles chamaram de "política de extermínio". A maior parte do manifesto é destinada a denunciar a situação dos povos indígenas em todo território nacional. Na quarta, e última parte,

16 Lei nº 6001, de 19 de dezembro de 1973

intitulada *Caminhos de esperança,* há duas perguntas inquietantes: "*O que seria o Brasil, se contasse positivamente com o índio?"* e "*O que seria da nossa Igreja, se contasse positivamente com o índio?"* Essa pergunta é respondida citando o dominicano Bartolomeu de Las Casas:

> Estamos convencidos, como o grande precursor Bartolomeu de Las Casas, de que 'muitas lições eles nos podem dar, não só pela vida monástica, mas também para a vida econômica ou política e poderiam até ensinar-nos os bons costumes'. Seria trair o evangelho, reduzi-lo a instrumento de uma sociedade que 'se desumaniza.'[…] Sem assumir a visão idílica de Rousseau, sentimos a urgente necessidade de reconhecer e publicar certos valores que são mais humanos, e, assim, mais evangélicos que os nossos, 'civilizados', e constituem uma verdadeira contestação à nossa sociedade. (*Y Juca-Pirama. O índio: aquele que deve morrer* apud Prezia 2003. p.139-140)

O texto segue enumerando, em sete parágrafos, exemplos da aproximação da cultura indígena com a teologia cristã, como o uso coletivo da terra, produção sem buscar excedentes ou lucro, falta de privilégios e ascensão social, educação libertária, autoridade compartilhada, harmonia com a natureza, e, por último, a naturalização do sexo e respeito ao mesmo sem "idolatria". Baseando-se nesses pontos, a vida missionária de se doar ao outro, abstendo-se de desejos individuais, encontrava no modo de viver coletivo dos indígenas pontos comuns.

Sendo assim, o trabalho missionário deveria ser feito "com os índios e nunca para os índios", respeitando sua cultura e vontade. Logo, "atrair", "pacificar" e "civilizar"- palavras utilizadas no *Estatuto do Índio* e reproduzidas no Manifesto - iriam contra aos interesses indígenas, e, o compromisso missionário seria não colaborar com o projeto indigenista, pois seria uma forma de favorecer o "avanço dos latifundiários e dos exploradores de minérios ou outras riquezas."[17]

Desta forma, esse discurso rompe com uma tradição missionária de apoio à política estatal, como debatemos no primeiro capítulo. A missão que tanto serviu para ensinar os padrões culturais não indígenas, trabalhando para a inclusão do indígena na sociedade circundante, nesse momento rompe publicamente com

[17]Bispos e missionários da Amazônia. 'Y-Juca Pirama. O índio: aquele que deve morrer". 25 de dezembro de 1973.apud Prezia. Benedito. "Caminhando na Luta e na Esperança" Ed. Loyola.2003 p. 119-145

essa aliança e passa a trabalhar para ensinar os padrões não indígenas sim, mas com o objetivo de que eles exerçam seu direito de viver conforme sua cultura dentro dos seus territórios.

Dentro desse embate político entre o CIMI e a política governamental, a instituição sofreu sanções e represálias. Houve proibição, de missionários e bispos do CIMI, de entrarem nas áreas indígenas e ataque de militares ao trabalho do CIMI.[18] De acordo com Benedito Prezia, até dentro do CIMI o documento sofreu críticas e não foi publicado como documento oficial- inclusive não foi publicado no *Boletim do CIMI* - e sim um documento de urgência, assumido pelos padres e missionários que o assinaram, tendo sua divulgação três meses depois de redigido, pois tiveram dificuldade até em encontrar uma gráfica que aceitasse reproduzir.[19]

Em 1978, o CIMI iniciou um trabalho de divulgação da cultura e questões sociais, políticas e econômicas indígenas através do periódico *Porantim,* ainda em circulação. Diferente da grande mídia, o jornal procura divulgar a cultura indígena e iniciativas em busca da autonomia desses povos.

Em seu primeiro exemplar, fica explícito o significado e objetivo ao qual o periódico se destina. O nome vem do Maué antigo e significa remo pequeno, que servia tanto como arma de guerra, remo e guardião de memória coletiva. Assim também o periódico pretendia ser "Porantim-instrumento de trabalho, Porantim-arma de combate, Porantim-história e em consequência duas vezes arma, porque memória coletiva."(Porantim, Maio/ 1978). Sendo claro esses objetivos, o boletim buscava ser

> "informativo, divulgando notícias relacionadas ao trabalho missionário e a situação dos índios e formativo publicando alguns trabalhos na área de antropologia, linguística e etc. Que possam servir de instrumento de análise científica e de ação, a fim de que a pastoral indígena possa ser executada em forma mais eficaz. Portanto, Porantim-instrumento de trabalho, arma e memória"(Porantim-Maio,1978)

Os primeiros exemplares do Porantim propunham-se a fazer a contraversão de alguns recortes de notícias jornalísticas sobre os indígenas. Logo no primeiro

[18]OLIVEIRA, João Pacheco de. João Pacheco de. A presença indígena na formação do Brasil. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (Secad). LACED/Museu Nacional. Brasília,DF: Coleção Educação Para Todos, 2006, p.189.

19 PREZIA, op.cit. 2003, p. 62

exemplar debate sobre o projeto de emancipação indígena, o segundo sobre terras e a partir do terceiro além da coluna "Deu nos jornais", inicia-se notícias de primeira mão e debates das questões indígenas, como terra, saúde, educação e o questionamento de suas identidades. Utilizava também charges e poesias para tratar dessas questões.

O CIMI tinha as seguintes metas: *a luta pela terra, a autodeterminação, respeito efetivo a cultura, a transformação sociopolítica global e o ecumenismo com diálogo religioso* (Assembleia Geral do CIMI,1977 apud Suess, p.31-38,1989)

De acordo com Rufino,

> o CIMI é, certamente, a sigla católica mais conhecida no universo das disputas políticas travadas no interior do indigenismo e uma das mais visíveis no âmbito dos movimentos sociais e setores da sociedade civil atuantes na defesa dos direitos sociais coletivos. Ele constitui um importante mediador na interação da Igreja católica com o delicado tema da pluralidade — em seus mais diversos desdobramentos— e, certamente, um *locus* de materialidade histórica e institucional por onde a Igreja possa experimentar parte dos dilemas que ela tem se colocado quanto ao tema da evangelização da cultura. (2006. p236.)

Outra ação do CIMI de suma importância foram as realizações das chamadas *Assembleias Indígenas* que podem ser consideradas a base do Movimento Indígena contemporâneo, pois são através delas que os indígenas foram inseridos na cena política brasileira, criando uma consciência cultural, histórica e de resistência, fortalecendo o protagonismo necessário para a desconstrução de sua condição e imagem de tutelado e subalterno.

As Assembleias eram divididas, naquelas que podemos chamar de indigenistas - formadas pelos bispos, missionários e antropólogos, e as chamadas *Assembleias Indígenas,* voltadas para a promoção do protagonismo indígena e intercâmbio étnico,

As *assembleias* nacionais do CIMI mantiveram as metas propostas desde a primeira: "Terra, cultura, autodeterminação, encarnação, conscientização e pastoral global"[20] e foram se aprofundando conforme os debates e os desafios impostos pela política indigenista destinada aos povos indígenas, a qual o CIMI iniciou um combate direto.

[20]PREZIA, 2003. p. 229 a 271

1º Assembleia foi realizada em 1974 em Diamantina/MT, onde foram debatidos temas como demarcações de terras e estratégias para o fortalecimento entre as etnias.[21] O objetivo inicial era dar aos chefes indígenas a oportunidade de se encontrarem, se conhecerem e se falarem, com toda liberdade, sem pressão, sem orientação de fora, sobre seus próprios problemas, e descobrindo por si mesmos as soluções, superando assim todo o paternalismo, seja da FUNAI, seja das Missões (1ª Assembleia indígena.1974)

As *Assembleias,* como espaço de mobilização política, deram origem ao que se convencionou chamar de *lideranças indígenas*[22]. Personalidades indígenas que se destacaram como mediadores com o Estado e a sociedade civil, tendo grande visibilidade internacional. Como por exemplo Álvaro Tukano, Ailton Krenak, Davi Kopenawa, Raoni Metuktire entre outros.

A aliança feita entre lideranças indígenas e o CIMI impulsionaram o Movimento Indígena, dando apoio logístico para realização dessas reuniões, como declarou D. Tomás Balduíno o CIMI deveria "favorecer, arrumar o jeito da passagem, arrumar o jeito de pernoite, e também lugar para o pessoal se reunir." (12ª Assembleia de chefes indígenas, 1978). Através das trocas e demandas comuns, as lideranças foram se fortalecendo e atuando cada vez mais com autonomia.

A crença no trabalho missionário como transformador da realidade, em busca da justiça social, fica clara. A missão passa a ser vista como primordial para a manutenção da vida em comunidade num sistema capitalista que visa cada vez mais o individual. Assim, as *assembleias indígenas* propostas pelo CIMI, não deveriam ter a participação discursiva de integrantes da instituição, estes deveriam observar como simples ouvintes.[23]

De acordo com antropóloga Alcida Ramos, o Movimento Indígena foi fruto de uma atuação aos moldes da política indigenista, mas que ainda assim agiu com sucesso "no processo de transpor uma das grandes barreiras à cons-

[21]Não há um consenso sobre o número de assembleias realizadas, mas de acordo com dados do CIMI, foram realizadas entre 1974 a 1985, 57 Assembleias (29 na região Norte, 14 no Centro-oeste, seis no Nordeste, três no sudeste, duas na Região Sul e três no Distrito Federal). Em nível nacional foram 23 assembleias até a presente data.

[22]O uso da categoria liderança indígena é utilizada por João Pacheco de Oliveira "como uma categoria nativa, auto aplicada pelo movimento indígena e pelas agências governamentais e não governamentais englobando uma gama de personagens contemporâneos (professores bilíngues, agentes de saúde, agentes comunitários, líderes tradicionais, etc.) que assumem importantes funções de mediação" (OLIVEIRA, 2006, p. 128-129)

[23]BOLETIM do CIMI. Janeiro de 1977.

cientização: criou condições para a realização das assembleias indígenas, a oportunidade de trocar experiências vindas do Brasil inteiro".[24]

O CIMI dentro dos objetivos próprios do cristianismo incentivou o protagonismo indígena, dando apoio financeiro e burocrático a diversos povos indígenas, estando na base da maioria das associações indígenas e caminhando junto para a autonomia desses povos sem necessidade de mediação, paulatinamente "a responsabilidade de convocar e organizar as assembleias indígenas foi sendo assumida pelos próprios índios".[25] Essa informação é ratificada por Dom Tomás Balduíno em 1977, numa entrevista ao *Correio Brasiliense* e reproduzida no *Boletim do CIMI*, onde ele afirma que a partir da 3º assembleia, os indígenas já se organizavam independentemente e o CIMI apenas apoiava, de forma que a FUNAI não poderia proibir.[26]

Houve algumas tentativas de unificação e verticalização dos movimentos indígenas na vertente associativa, como por exemplo, a União das Nações Indígenas (UNI) e União Nacional dos Povos Indígenas (UNID) ainda na década de 1970, e mais recentemente a Associação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) em 2005. Organizações regionais foram criadas como a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN-1987), a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB-1989), Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo, (APOINME-1995).

Essas organizações nacionais e regionais tiveram sua origem nas *Assembleias indígenas* e possuem grande atuação como mediadoras. Contudo, essas iniciativas não atendem todo panorama indígena, devido a fatores locais e étnicos que não permitem uma articulação homogênea.

Como argumenta o antropólogo Sidnei Peres, o que inicialmente parecia ser uma fraqueza, demonstrou um fortalecimento do movimento, passando a ser horizontal, ou seja, uma rede de diálogo mais igualitário, facilitando a negociação com o Estado e a promoção de projetos locais.[27]

Pós Constituição de 1988 houve obrigatoriedade da participação direta dos povos indígenas em questões que lhes dizem respeito, garantindo os direitos de

[24]RAMOS, Alcida Rita. O Brasil no Movimento Indígena Americano. Anuário Antropológico/82, Fortaleza: UFC; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984. p. 283

[25]MATOS, op.cit. 1997. p. 222

[26]BOLETIM do CIMI. 1977. Nº 38

[27]PERES, Sidnei. "O associativismo pluriétnico e etnicidade religiosa: tradições e modernidades em dois contextos etnográficos regionais" In: *Tradições e modernidades*. REIS,Daniel Aarão (org)Rio de Janeiro: FGV.2010, p.23.

representação, autogoverno e consentimento prévio e informado. Essa mudança jurídica aumentou consideravelmente as associações indígenas como um meio de diálogo e de uma política dos movimentos indígenas.

Na década de 1990, a participação civil na esfera pública foi ampliada devido à redemocratização e o aumento de programas transnacionais para países em desenvolvimento. A sociedade civil paulatinamente aumenta seu espaço político em negociações com o Estado, num cenário com diversos atores sociais no qual os povos indígenas se inserem, fortalecendo formas associativas apoiadas por ONGs e associações filantrópicas civis do terceiro setor[28]. Assim, a sociedade civil organizada passa a participar das políticas públicas não só para reivindicá-las, mas também para gerir tais políticas.

Desta forma, ocorre uma mudança significativa na atuação das ONGs que passam a desempenhar um papel de parceria com o Estado[29]. A ideia de autonomia foi sendo substituída pela ideia de participação e interlocução com o Estado e com agências de cooperação internacional,[30] que progressivamente investem recursos financeiros diretamente nas populações e iniciativas locais.

Essa nova configuração política acarretou o aumento das associações indígenas[31], transformando-as no principal caminho de acesso para o atendimento de suas demandas. O Estado passou a realizar debates, conferências, fóruns e firmando acordos para a participação dessas associações. Sendo o CIMI um parceiro fundamental para maioria das associações indígenas.

A institucionalização de movimentos sociais é oriunda de "espaços coletivos não institucionalizados",[32] e é através de uma identidade coletiva a partir dos interesses políticos e culturais em comum que se forma a agenda de reivindicações aspiradas por eles. Neste sentido, Gohn afirma que

[28]Entende-se por "terceiro Setor", as iniciativas realizadas por entidades privadas.

[29]"Foram criadas por lei, em maio de 1998, as Organizações Sociais (OSs) e as Organizações da Sociedade Civilde Interesse Público (OSCIPs) para atender à reestruturação do Estado. As demais ONGs só seriam aceitas como parceiras do Estado se adotassem o novo perfil do associativismo civil de prestação de serviços públicos." (ORTOLAN, 2006, p.42)

[30]OLIVEIRA, Regime tutelar e globalização: um exercício de sociogenesis dos atuais movimentos indígenas no Brasil. 2010, p.41

[31]Segundo dados do Instituto Socioambiental *(ISA*), passando de 4 em 1984 para 474 em 2004,e 879 em 2018

[32]GOHN, Maria da Glória. Teorias dos movimentos sociais. Paradigmas clássicos e contemporâneos. São Paulo: Loyola, 2000 p.251

> Os movimentos geram uma série de inovações nas esferas pública (estatal e não-estatal) e privada; participam direta ou indiretamente da luta política de um país, e contribuem para o desenvolvimento e a transformação da sociedade civil e política [...] Eles têm como base de suporte entidades e organizações da sociedade civil e política, com agendas de atuação construídas ao redor de demandas socioeconômicas ou político-culturais que abrangem as problemáticas conflituosas da sociedade aonde atuam (GOHN, p. 251-252, 2000).

Pensar acerca da legitimidade empregada pelo Estado às associações requer um entendimento de que o diálogo é feito de forma parcial, uma vez que os povos indígenas possuem *lideranças tradicionais* que em sua maioria não são os líderes associativos, entretanto houve uma abertura maior do diálogo com os povos indígenas.

Buscando a manutenção do diálogo com o Estado, as lideranças associativas realizam um trabalho para articular as lideranças associativas junto aos líderes tradicionais para que haja consenso nas decisões, no entanto tal tarefa se mostra árdua e delicada.

Outra questão a ser observada é que para que esse diálogo com os agentes externos seja legítimo, essas associações precisam se organizar aos moldes das associações jurídicas: redigir estatutos, assembleias, atas, endereço fixo e Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica (*CNPJ*) na Receita Federal, o que demanda uma utilização de uma burocracia que deve ser aprendida pelos líderes dispostos a representarem suas comunidades e seus direitos, e só foi possível através das alianças firmadas.

A atuação dessas associações, que além da representatividade também atuam, em alguns casos, administrando recursos de projetos específicos, como o Distrito Sanitário Especial Indígena (*DSEI)* responsável pela saúde indígena e ligado ao Ministério da Saúde, demonstra uma nova relação com o Estado e com a sociedade civil.

O treinamento para apreensão do funcionamento dessas instituições geralmente é feito através das *ONGs*, que não devem ser destituídas de questões políticas, o que nos leva a acreditar que não procede a visão de imaturidade política e administrativa desses povos, mas a ambiguidade nas relações que mantêm com os governos aos quais estão subordinados, sugere uma estratégia de negociação de acordo com seu estatuto jurídico em vigor.

Atualmente, as associações indígenas são a forma representativa mais expressiva desses povos junto ao Estado. A cooptação das associações indígenas por *ONGs*, a gerência de recursos do Estado em diversas instâncias (municipal, estadual e federal), aprender usar a "máquina" burocrática para ter acesso à cidadania tão presente na Constituição, fazem desse modelo algo complexo.

Os convênios firmados entre diversos grupos e associações indígenas, além de tornarem esses últimos dependentes desses recursos, fazem com que haja um afastamento dos objetivos de obtenção de autonomia pretendido no cerne dos movimentos indígenas, entretanto tem sido a maneira mais eficaz de inserção dos povos indígenas na política brasileira para garantia de direitos, dentro das possibilidades impostas a eles e decerto a aliança firmada desde a década de 1970 como o Conselho Indigenista Missionário foi de suma importância para visibilidade de suas pautas junto a sociedade civil e ao Estado brasileiro.

RECEBIDO em 30 de maio de 2020
APROVADO em 28 de julho de 2020

Referências:

BOLETIM DO CIMI. Brasília: Conselho Indigenista Missionário Periódico 1972 a 1981

Disponível em: http://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=HemeroIndio&PagFis=21168

CASALDÁGLIA, Dom Pedro. ***Uma igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social.*** São Felix do Araguaia, 1971. Disponível em:http://www.prelaziasaofelixdoaraguaia.org.br/dompedro/01CartaPastoralDomPedro.pdf. Acesso em 10/01/2019

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO (CELAM). **A igreja na atual transformação da América Latina à luz do concílio: conclusões de Medellín.** Petrópolis: Vozes, 1980.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. **Conclusões da Conferência de Puebla.** São Paulo: Paulinas, 1979.

GOHN, Maria da Glória. **Teorias dos movimentos sociais. Paradigmas clássicos e contemporâneos.** São Paulo: Loyola, 2000

_____. 2004. **"Empoderamento e Participação da Comunidade em Políticas Sociais".** *Saúde e Sociedade*, v.13, n.2, 2004.

LOWY, Michael. **"A guerra dos deuses: religião e política na América latina."** Petrópolis. Ed.Vozes.2000.

MARÉS DE SOUZA FILHO, Carlos Frederico. **Direitos Humanos, Direitos dos Povos.** Tempo e Presença, São Paulo, dez. 1988

OLIVEIRA, João Pacheco de. **A presença indígena na formação do Brasil.** Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (Secad). LACED/Museu Nacional. Brasília,DF: Coleção Educação Para Todos, 2006

_____, **Regime tutelar e globalização: um exercício de sociogenesis dos atuais movimentos indígenas no Brasil.** In: Daniel Aarão Reis, Hebe Mattos, João Pacheco de Oliveira, Luiz Edmundo Moraes e Marcelo Ridenti. (Org.). **Tradições e Modernidades.** 1ed.Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas Editora, 2010

ORTOLAN, Maria Helena. **Rumos do movimento indígena no Brasil contemporâneo: experiências exemplares no Vale do Javari** / Campinas, 2006.

PORANTIM. Brasília, Setor de documentação do CIMI. 1978-1988. Disponível em: http://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=HemeroIndio&PagFis=21167

PREZIA, Benedito. **"Caminhando na Luta e na Esperança"** Ed. Loyola.2003

QUIJANO, Aníbal. "**Colonialidade do Poder, Eurocentrismo** e América Latina". In: Edgardo LANDER (Org.). A Colonialidade do saber. Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autônoma de Buenos Aires, Argentina.Setembro.2005 p. 117 a disponível em http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf

RAMOS, Alcida Rita. **O Brasil no Movimento Indígena Americano.** Anuário Antropológico/82, Fortaleza: UFC; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

RUFINO, Marcos . **O Código da Cultura: O CIMI no debate da enculturação**.in: **Montero, Paula (org.).** *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*, São Paulo, Globo.2006.

PERES, Sidnei. **"O associativismo pluriétnico e etnicidade religiosa: tradições e modernidades em dois contextos etnográficos regionais**" In: *Tradições e modernidades*. REIS,Daniel Aarão (org)Rio de Janeiro: FGV.2010.

SUESS, Paulo.**"Impulsos e intervenções. Atualidade da Missão".** São Paulo. Ed. Paullus.2012.

_____, Paulo. **"Introdução a teologia da missão".** São Paulo. Ed.Vozes.2015

WRIGTH, Robin. **"Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas do Brasil."** Campinas.1991