

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

GABRIEL CHAVES AMORIM

ASSOCIATIVISMO INDÍGENA: DISCURSOS INDIGENISTAS (1970-1979).

CURITIBA 2023

GABRIEL CHAVES AMORIM

ASSOCIATIVISMO INDÍGENA: DISCURSOS INDIGENISTAS (1970-1979).

Dissertação apresentada ao Programa de pós-graduação em História, do setor de ciências humanas da Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial para a obtenção do grau de mestre em História.

Orientador: Carlos Alberto Medeiros Lima

CURITIBA

2023

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS

Amorim, Gabriel Chaves

Associativismo indígena : discurso indigenistas (1970-1979). /
Gabriel Chaves Amorim. – Curitiba, 2023.

1 recurso on-line : PDF.

Mestrado (Dissertação) – Universidade Federal do Paraná, Setor
de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação do Mestrado
em História.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Alberto Medeiros Lima.

1. Indígenas da América do Sul - História. 2. Indígenas –
Associações, instituições, etc. 3. Indigenistas - Brasil. I. Lima, Carlos
A. M. (Carlos Alberto Medeiros), 1965-. II. Universidade Federal do
Paraná. Programa de Pós-Graduação do Mestrado em História.
III. Título.

Bibliotecária: Fernanda Emanóela Nogueira Dias CRB-9/1607



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO HISTÓRIA -
40001016009P0

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação HISTÓRIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **GABRIEL CHAVES AMORIM** intitulada: **Associativismo indígena: discursos indigenistas (1970-1979)**, sob orientação do Prof. Dr. CARLOS ALBERTO MEDEIROS LIMA, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 30 de Agosto de 2023.

Assinatura Eletrônica

30/08/2023 23:20:23.0

CARLOS ALBERTO MEDEIROS LIMA

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

30/08/2023 12:48:29.0

MARIONILDE DIAS BREPOHL DE MAGALHÃES

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

30/08/2023 12:58:52.0

RICARDO CID FERNANDES

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ -UFPR)

Rua General Carneiro, 460, Ed.D.Pedro I, 7º andar, sala 716 - Campus Reitoria - CURITIBA - Paraná - Brasil
CEP 80060-150 - Tel: (41) 3360-5086 - E-mail: cpghis@ufpr.br

Documento assinado eletronicamente de acordo com o disposto na legislação federal Decreto 8539 de 08 de outubro de 2015.
Gerado e autenticado pelo SIGA-UFPR, com a seguinte identificação única: 310744

Para autenticar este documento/assinatura, acesse <https://siga.ufpr.br/siga/visitante/autenticacaoassinaturas.jsp> e insira o código 310744

*Dedico esse trabalho ao movimento indígena e ao
indigenismo crítico e consciente. Aos projetos-de-vida!*

AGRADECIMENTOS

A Maira Damasceno, pelo amor e apoio em tudo, desde quando pensamos juntos nas coisas, nas revisões, nos processos seletivos, caminhando juntos. Aguentando e auxiliando nas mudanças de casa. Obrigado pela parceria no cuidado dos problemas de saúde um do outro. Obrigado pelas leituras e retornos com correções, sobretudo, pela compreensão e apoio. Obrigado por aguentar as ausências, madrugadas e esforços para terminar esses escritos, sempre me acompanhando para ver se eu precisava de alguma ajuda.

Ao professor Carlos Lima, pelo acolhimento na UFPR. Uma orientação que me instigou a ir além, atravessando meus limites e me questionando sobre os enfoques que melhor se aderiam ao estudo. As readequações que fiz desde o projeto inicial foram muitas e a maioria se deve a orientação que tornou o projeto possível. Deixam a certeza que me mostrou um caminho que seguramente eu poderia cruzar. Obrigado pelos momentos de orientação.

A professora Marília Veronese e ao Sérgio Baptista, orientadores que também estão presentes em minha vida e que de alguma forma suas orientações transparecem nesse trabalho.

Ao professor Carlos Pinho que despertou a idéia de cruzar ciência política, história e indígenas. A professora, também da ciência política, Monika Veronika Dowbor e sua aula de Sociedade Estado. Estão presentes nas leituras sobre desenvolvimentismo, desigualdade e relação do associativismo indígena com o Estado.

A Debora Novak pelos vários apoios.

Aos professores Ricardo e Marion pelos toques que tanto enriqueceram o trabalho, as filigranas.

All the people in the world are dreaming
(get up stand up)

Some of us cry for the rights of survival
(get up stand up)

Saying c'mon c'mon! Stand up for your rights

They are all waiting for a perfect day
You better get up and fight for your rights
Don't be afraid of the move that you make
You better listen to you tribal voice
You better listen to you tribal voice

Tribal Voice – Yothu Yindi

RESUMO

A presente dissertação apresenta uma análise dos discursos contidos em jornais e assembleias indígenas realizadas no período de 1970 a 1979. O período corresponde com a criação de indigenismos de Estado e religiosos, que mantinham diferentes narrativas acerca do que qualificaram como problema indígena. A análise do discurso de materiais jornalísticos e documentais indigenistas permitiu identificar diferentes características para diferentes indigenismos. Para tanto procedeu-se sistematizada análise no acervo de boletins internos do SPI, FUNAI e CIMI, além de informativos, mídias indigenistas, como o Porantim. Para pôr fim analisar diferentes eventos, indígena e indigenista buscando explorar os conteúdos e discursos presentes.

Palavras-chave: História indígena, Indigenismo, Associativismo indígena

ABSTRACT

This dissertation presents an analysis of the discourses contained in indigenous newspapers and assemblies held between 1970 and 1979. The period corresponds to the creation of state and religious indigenisms, which maintained different narratives about what they qualified as the indigenous problem. The discourse analysis of indigenist journalistic and documentary materials allowed us to identify different characteristics for the different indigenisms. To this end, we conducted a systematic analysis of the internal bulletins of SPI, FUNAI and CIMI, as well as indigenist newsletters and media, such as Porantim. Finally, we analyzed different indigenous and indigenist events, seeking to explore the contents and discourses present.

Key words: Indigenous history, indigenism, indigenous associationism.

RESUMEN

La presente disertación presenta un análisis de los discursos contenidos en periódicos y asambleas indígenas realizadas entre 1970 y 1979. El período se corresponde con la creación de indigenismos estatales y religiosos, que mantuvieron diferentes narrativas sobre lo que calificaron como el problema indígena. El análisis del discurso de los materiales periodísticos y documentales indigenistas permitió identificar características diferentes para los distintos indigenismos. Para ello, realizamos un análisis sistemático de los boletines internos del SPI, de la FUNAI y del CIMI, así como de boletines informativos y medios indigenistas, como el Porantim. Por último, analizar diferentes eventos, indígenas e indigenistas, buscando explorar los contenidos y discursos presentes.

Palabras clave: Historia indígena, indigenismo, asociacionismo indígena

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

FIGURA1 “Publicamos a fotografia de uma índia Kaingang”	44
FIGURA 2 Ame-o ou emancipe-o por Henfil.....	59
FIGURA 3 Discurso alheio "O presidente prometeu [...]"	75
FIGURA 4 “Terra para os seus legítimos donos. [...]"	81
FIGURA 5 Porantim nº 1, Manaus, maio de 1978	83
FIGURA 6 Porantim Ano II, nº 9, 1979	85
Figura 7 3ª Assembleia de chefes	97
FIGURA 8- 8ª Assembleia de chefes indígenas	102
FIGURA 9 Depoimento, Discussão e Busca de Soluções – foto da 8ª assembleia	104
FIGURA 10 Da Assembleia participaram 26 indígenas, chefes e representantes	106
FIGURA 11 Luta Indígena nº 3 Oitava assembleia de chefes e representantes indígenas	116
FIGURA 12 Cerca de 400 missionários, indigenistas e índios	125
FIGURA 13 Cerca de 400 missionários, indigenistas e índios kaingang reuniram-se nas ruínas de São Miguel (RS).....	126

LISTA DE QUADROS

QUADRO 1 Fundação Nacional do Índio. Missões religiosas atuantes em área indígenas (Recorte <i>Kanhgág</i>)	80
QUADRO 2 Assembleias de Chefes Indígenas, localização e ano.....	99
QUADRO 3 Voz alheia dentro do texto	111

LISTA DE SIGLAS

SPILTN	Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
DGPI	Departamento Geral de Patrimônio Indígena
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
OPAN	Operação Anchieta/Operação Amazônia Nativa
DGPI	Diretoria Geral do Patrimônio Indígena
DOPS	Departamento de Ordem Política e Social
ANAI	Associação Nacional de Ajuda ao Índio
MPI	Ministério dos Povos Indígenas

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
2. ANÁLISE DE DISCURSO.....	21
2.1 SOBRE PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS DA ANÁLISE DE DISCURSO.....	29
3. SPI, FUNAI: INDIGENISMOS DE ESTADO	35
3.1 SPI: INDIGENISMO PARA O TRABALHO.....	38
3.1.1 NESSE CASO, O PANELÃO.....	45
3.2 FUNAI: INDIGENISMO DESENVOLVIMENTISTA.....	51
3.2.1 PROJETO DE (ETNO)DESENVOLVIMENTO: EMANCIPAÇÃO E RENDA INDÍGENA	56
4. O CIMI: INDIGENISMO MISSIONÁRIO.....	61
4.1 TEXTOS E JORNAIS INDIGENISTAS.....	83
4.2 ASSEMBLEIAS: ASSOCIATIVISMO INDÍGENA	88
4.2.1 8ª ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS 1977: DEPOIMENTOS, DISCUSSÃO E BUSCA DE SOLUÇÕES	100
4.2.2 EVENTO EM SÃO MIGUEL ABRIL DE 1978: UMA ASSEMBLEIA INDIGENISTA.....	122
CONCLUSÕES	130
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	139
FONTES PRIMÁRIAS.....	147
ANEXO 1- PERIÓDICOS UTILIZADOS	153
ANEXO 2 - 8ª ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS 1977	158
ANEXO 3 - CAPAS DO PORANTIM	184

INTRODUÇÃO

A atual (2023) relação dos povos indígenas com o Estado pode ser evidenciada na recepção das populações nas agendas políticas do governo. Que culminaram na formação de um novo ministério de governo que conta com quadros do movimento social indígena, o Ministério dos Povos Indígenas (MPI). Em 1970, a relação do Estado com as populações indígenas era de afastamento político e confinamento nas reservas. A relação política era propositalmente violenta e hierarquizada. O Brasil encontrava-se sob a égide dos instrumentos de repressão implantados pela ditadura no golpe de 1964. Nada de associativismo influenciando a agenda, no período amostrado, as populações indígenas sofreram com o motor ligado do desenvolvimentismo e tiveram de se virar com os recursos, parceiros, referências, objetivos, meios e justificativas que dispunham para resolver seus problemas.

O Estado do período possuía traços do que Mills chamou elitismo¹. Que articula a política em um grupo seletivo. Movimento que faz com que atores sociais cotidianos de classes periféricas percam as esperanças² na luta junto ao Estado e migrem para experiências associativistas. A ditadura pôde estabelecer uma agenda sem a participação dos índios. Ao mesmo tempo, essa pressão faz surgir o movimento indígena unificado e o indigenismo engajado. No advento da ditadura, durante os vinte e um anos de governo, formou-se uma elite dirigente que transcendeu a política comum e fez valer agendas autoritárias³. A cargo de militares, as organizações como a FUNAI aplicavam a agenda do governo central. Nessa discussão as elites se apresentam nos grupos políticos, econômicos, militares e midiáticos.

¹ “A elite do poder é composta de homens cuja posição lhes permite transcender o ambiente comum dos homens comuns” (MILLS. 1981, p. 12).

² “A estrutura mesma da sociedade moderna limita-os a projetos que não são seus, e de todos os lados aquelas mudanças pressionam de tal modo os homens e mulheres da sociedade de massas que estes se sentem sem objetivo numa época em que estão sem poder” (MILLS, 1981, p. 11).

³ Tal elite apresenta-se como militar, econômica, política e midiática que os sustenta no poder com a soberania. A ditadura se fechou para a população de base, como os povos indígenas que tinham lugar certo no programa de etnodesenvolvimento formulados por uma elite econômica, política e militar.

Quer dizer, que além de viverem reclusas nas terras demarcadas tais populações eram alvo de políticas públicas construídas “de cima para baixo”. Que tinham a pretensão de inserir “o índio” na sociedade nacional através do trabalho e da exploração de recursos naturais das terras indígenas. Como foi o caso da instalação de departamentos responsáveis pela gestão do patrimônio existente nas terras indígenas e da previsão de assalariados do órgão. Ou seja, essas empreitadas pagavam salários para empregados não-indígenas. Com essas iniciativas econômicas oficializou-se o esbulho, o arrendamento e extração de madeira ou outros recursos. Mega projetos, como a construção de Itaipu, a abertura da transamazônica, instalações de roças do posto, agricultura em larga escala, monocultura, serrarias e mineração tinham o poder de desestabilizar as populações indígenas. Foram muitas as comunidades atingidas por tais projetos de contato, estabelecimento de aldeamentos e atendimento indigenista.

Nessa dissertação encontra-se um esforço para perceber os diferentes discursos sobre o trabalho de organizações de Estado e da sociedade civil junto das populações indígenas, os indigenismos. Também analisa as atividades protagonizadas unicamente pelas populações, o associativismo⁴. Pra isso, num primeiro momento discutimos de maneira genealógica os indigenismos⁵ brasileiros contemporâneos e suas principais características discursivas. Num segundo momento a análise se volta para assembleias indígenas e indigenistas. O primeiro caminho analítico, percebe a formação, marcos históricos, influências e correspondências dos indigenismos. Posteriormente ao analisar atividades, reuniões e assembleias entre diferentes comunidades indígenas do Sul e também de todo Brasil, se percebe o associativismo. Dessa forma o trabalho pretende separar os diferentes discursos institucionais do trabalho junto aos indígenas, para caracterizar os diferentes indigenismos. Por fim, ver algum caso

⁴ Por associativismo entende-se a via metodológica utilizada para reunir interesses e colocar em prática estratégias para concretização desses objetivos. Trata-se de um grande projeto adotado pelos associados. No caso do presente trabalho o associativismo indígena aparece na forma de uma união de líderes para discutirem os problemas-de-comunidade.

⁵ Como veremos nos capítulos que seguem, partimos de um ponto de vista alargado para a categoria indigenismo, refere todo trabalho junto das populações indígenas e ou em favor delas com ou sem a participação dos sujeitos na formulação de diretrizes, de programações ou atividades.

analisável em que os índios se reúnem em torno de seus próprios projetos-de-comunidade.

Percebeu-se que o indigenismo pode ser dividido nos seguintes discursos, de Estado, Religioso ou Engajado. O Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e a Fundação Nacional Do Índio (FUNAI) são caracterizados como indigenismos de Estado, já o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) aparece como religioso e engajado.

O SPI é o indigenismo do trabalho, todavia, produziu discursos sobre a proteção ao direito territorial, organizacional e étnica dos indígenas. De mesmo modo surgiam discursos indígenas críticos das atividades que pretendiam inserir populações em aldeamentos e a postos de trabalho. onde vigoravam regimes de exploração da mão de obra indígena para supostos trabalhos coletivos.

A FUNAI, em suas diretrizes aparece como continuidade desse processo iniciado com o SPI, de inserção através do trabalho. Para tanto a FUNAI apostou no desenvolvimento de projetos e parcerias que buscassem instalar iniciativas de trabalho, serrarias e projetos de arrendamento dentro das terras indígenas.

O CIMI, representante do indigenismo engajado apresenta-se também como uma face religiosa. Veremos que a organização deixa de lado o discurso religioso espiritual tradicional, para formular uma teologia que colocasse o indigenismo como parte da religião. Postura essa chamada de “inculturação”. Através dessa posição crítica, a organização apresenta-se como uma pedrinha no sapado do desenvolvimentismo indigenista. Pois suas atividades previam elevar as populações indígenas de sujeitos dos discursos à autores de suas vidas. Para tanto o CIMI promove encontros em que os indígenas se associam na busca pela resolução de problemas em comum. Também provocando na sociedade civil e instituições uma conscientização através de jornais e campanhas, que trouxeram parceiros e recursos para a luta indígena e indigenista. Dessa maneira o compendio de fontes pretende demonstrar essa distância fronteiriça entre um indigenismo e outro, entre Estado e sociedade civil organizada. O indigenismo crítico e engajado do CIMI foi responsável por unir diferentes etnias indígenas em torno de projetos-comuns, o que legou ao Brasil contemporâneo um preenchimento semântico da categoria “índio” como instrumento de sociabilidade e luta.

A seguir vamos passando através de descrições das diversificadas fontes históricas utilizadas no trabalho. Que transitam entre fontes primárias do SPI, da FUNAI, publicações do período, memória, legislação e teoria historiográfica, antropológica e sociológica. Fontes primárias do trabalho, como a publicação “Boletim Interno do Conselho indigenista Missionário”, que se trata do primeiro jornal criado pela referida organização. A publicação denunciou e testemunhou o desenvolvimentismo indigenista da FUNAI e seu plano de aplicação da agenda emancipatória do governo junto aos índios. O Boletim é analisado no decorrer do trabalho, como documento que recupera a genealogia e o histórico de fundação, as ideologias e as justificativas da atuação junto dos povos indígenas. O jornal se produziu como fonte histórica, lançando de maneira sistematizada textos sobre os principais projetos de repercussão nacional durante a década de 1970. Firmando assim um discurso que estava aquém ao indigenismo de Estado ou religioso, todavia, crítico e engajado.

Dentre os objetivos deste trabalho propõe-se pesquisar o contexto de surgimento do indigenismo civil e da articulação de organizações como o CIMI⁶, com seus contatos junto aos indígenas do Sul. Pois, apresentam-se como amostra significativa de agrupamento e associativismo indígena e indigenista críticos ao modelo de indigenismo de Estado. Sobre a apresentação de acervos e fontes consultadas⁷ para o trabalho, pôde-se perceber que Boletim de informações do CIMI se caracteriza como a primeira publicação do órgão e que testemunha sua criação. Impresso por nove anos consecutivos, organizou 76 edições entre os anos de 1972 até 1981, quando o jornal chamado Porantim passa centralizar as informações com pretensão de diálogo com as comunidades indígenas em nível nacional.

O Jornal Porantim, dispositivo criado pelo CIMI-Norte e que se expande, projetando-se nacionalmente, trata-se de dispositivo de luta, memória e trabalho, que indígenas e indigenistas puderam valer-se. Informativos e jornais indigenistas proporcionam perspectiva dos acontecimentos históricos de diversificados pontos de vista. Um instrumento de registro de violações dos

⁶ 19 de maio de 1972 o CIMI, [...] Campo Grande (MT), realizou sua primeira reunião (CIMI, 1972, p.1).

⁷ Disponíveis no Centro de Referência Virtual Indígena, projeto do Armazém Memória junto à Comissão Nacional Verdade (CNV), que mapeou arquivos, fundos e coleções de interesse público, atualmente coordenado por Marco Zelic.<armazemmemoria.com.br>

direitos e aglutinador da luta, por isso os termos luta, memória e trabalho servem como mote do jornal. *Memória*, trabalho e luta, são termos que remetem ao que quer dizer a palavra Porantim no idioma Mawé. O estudo identificou 124 edições do periódico no período correspondente à década de redemocratização do país, de 1979 a 1989⁸. Ademais, o Cimi-Sul edita o periódico “Luta Indígena - informativo dos índios do sul do Brasil”, com 23 edições e com um intervalo entre os anos de 1976 até 1984. Ambos os periódicos se encontram hoje digitalizados pelo portal do Museu do Índio⁹.

Há ainda outro acervo recolhido ao Arquivo Público do Paraná em 1991, composto por documentos de segurança pública, produzidos no período de 1937 a 1989. Possuem sete pastas temáticas, cada uma corresponde à uma organização indigenista que mantinha relações com os *Kanhgág* no Sul, que por tal motivo figuravam como subversivos ou suspeitos. Encontrou-se como uma documentação que exemplifica o que as autoridades chamaram de subversão em relação a atuação do CIMI. Fontes do Arquivo Público do Estado do Paraná, fundo de Secretaria de Segurança Pública da delegacia do Diretório de Ordem Política e Social (DOPS) apresentam-se representantes do discurso de segurança e disciplina do Estado. Tal acervo encontra-se digitalizado pelo projeto Armazém Memória¹⁰, que reúne ampla documentação sobre a temática indígena.

A documentação dessas caixas do DOPS foi utilizada para contextualizar como o discurso de Segurança Nacional se articulava na caça aos subversivos, que nesse caso apresentam-se na forma de padres, leigos¹¹ e índios. O CIMI se encontra entre as organizações que possuem “ficha no DOPS”. Foram encontradas anotações e recortes colados em folhas timbradas do DOPS e que remetem a Associação Nacional de Ajuda ao Índio (ANAI), Brigada Indígena

⁸ O Porantim atualmente encontra-se em circulação disponível no seguinte endereço eletrônico: <<https://cimi.org.br/jornal-porantim/>>

⁹ O Museu do Índio tem sob sua curatela uma enorme gama de materiais sobre a temática, incluso periódicos indigenistas de variados períodos. <http://www.docvirt.com/docreader.net/MI_Bibliografico/422156>

¹⁰ Os documentos consultados compõe o acervo de “Documentos” digitalizados pelo Armazém Memória. Disponível em <<https://www.docvirt.com/docreader.net/docindio/275963>> são citados em dado momento do trabalho para ilustrar a condição de “subversivos” do CIMI.

¹¹ Forma como os religiosos do CIMI se referem aos indivíduos não-padres que participavam das missões. O laicato apresenta-se como pessoas que tem o interesse em trabalhar junto a missões religiosas, mesmo sem uma ligação com a Igreja.

Internacional e Conselho Indigenista Missionário. Há ainda outras quatro pastas temáticas, de matérias de jornais e documentos que citavam os órgãos indigenistas oficiais SPI e FUNAI, ficavam de olho em quem falava do indigenismo de Estado.

Também digitalizados pelo Museu do Índio, os relatórios emitidos pelo Serviço de Proteção ao Índio, que datam de 1910 até 1960 e que aparecem como fontes de informação sobre o indigenismo do SPI. Tanto o boletim interno do SPI, quanto o da FUNAI, apesar de certa descontinuidade e da necessidade de maior crítica em incorporar ao trabalho, podem fornecer perspectivas fulcrais sobre o indigenismo de Estado, indigenismo de inserção no mundo do trabalho ou de desenvolvimentismo e emancipação.

Os trabalhos dos autores Paulo Suess e Henrique Dussel figuram como fontes primárias de informação, tendo em vista a inserção de ambos os atores como autores e participantes da história da virada teológica da Igreja. O primeiro como missionários brasileiro, intelectual orgânico do CIMI terá muita influência como formador de missionários, redator e intelectual orgânico do CIMI. O segundo, representante da teologia da libertação e da sistematização da história latino-americana, atuou como intelectual decolonial elaborando novas diretrizes para os movimentos sociais e religiosos.

Os trabalhos de Fredrik Barth e também de Gersem Baniwa se coadunam em pontuar a identidade como sociabilidade de luta. No caso de Baniwa (2006), o autor pontua que a categoria “índio” se renovou com o termo “parente”. Utilizado para designar diferentes etnias como pertencentes a meios e projetos-de-vida em comum. Através dos aportes de Fredrik Barth (2000) ser percebe a categoria parente como uma fronteira entre grupos étnicos, todavia, que distingue o indígena da sociedade nacional. Conforme a discussão proposta, certa cultura pode viver compartilhando com outras o mundo econômico sem de fato entrar em contato cultural. Caso da categoria “índio” que apesar dos tempos de alijamento econômico e confinamento foram empurrados para a economia de mercado. Contudo, mantem os parentescos e vida privada assente na permanência cultural de signos indígenas e sobretudo traços estruturais.

A seguir passamos a descrição dos capítulos e de seus principais conteúdos e conclusões. A seção “Análise de discurso” A.D apresenta o percurso teórico e metodológico para explicar como o trabalho foi feito, articula-se

explicações do viés analítico e empírico. Uma seção que explora a análise do discurso, apresentando as referências bibliográficas e seu efeito como perspectiva para enxergar as publicações e atividades indigenistas. Uma seção textual para exemplificar o caminho que se fez para analisar textualidades indigenistas buscando os discursos institucionais. A partir das referências de Eni Orlandi (1987, 2012), Michel Foucault (1999) e Valentim Volóchinov (2017) montou-se um percurso. Define-se o significado de sujeito, discurso e discursividade, bem como de texto, autor e textualidade, importantes categoria para a A.D. A discursividade é a identidade linguística referencial, são assinaturas deixadas por determinado discurso. Os textos coletados que compõe o *corpus* de pesquisa são suportes discursivos sobre o indigenismo, cabe, a A.D fazer diferenciação entre os tipos de discursos. Dessa maneira, o arcabouço da análise do discurso influenciou na disposição dos capítulos, cada um buscando analisar as discursividades próprias de cada indigenismo, SPI, FUNAI e CIMI.

No segundo capítulo “SPI e FUNAI, Indigenismos de Estado” contextualiza-se historicamente o termo indigenismo e as nuances de seus discursos, com ênfase na caracterização de indigenismo estatal. Para tanto subdividiu-se o capítulo em duas seções, uma primeira versando sobre o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e outra com a Fundação Nacional do Índio (FUNAI). A bibliografia aponta que interesses políticos se atrelam ao indigenismo de Estado, que criou as políticas indigenistas para atender seus anseios e agenda próprias do período. Assim, os projetos desenvolvidos junto às sociabilidades indígenas não partiam de planejamento dos próprios atores sociais, não caracterizava como demanda dos indígenas. Todavia se partia da agenda política do Estado ou de outra organização indigenista conveniada e alinhada com os padrões de implantação de políticas públicas do governo. Os projetos das comunidades não eram contemplados, mas criava-se uma fôrma indigenista na qual as populações deveriam se adequar. Veremos que o indigenismo de Estado atuava inserindo os indígenas em atividades estatais de maneira pouco crítica e até forçada.

No terceiro capítulo, “CIMI: Indigenismo missionário”, contextualiza-se a formação do Conselho indigenista missionário, órgão ligado à Igreja Católica. Percebe-se nos marcos históricos elencados uma materialização do conteúdo e

do contexto de criação dos periódicos indigenistas e de assembleias de chefes indígenas. Eventos que aconteceram na época e que influenciaram o indigenismo religioso a se transformar em vetor de sociabilidade de luta política. Analisa-se os marcos legais históricos, como o Concílio Vaticano II, a II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano de Medellín e a Reunião e Declaração de Barbados. Investe-se na hipótese de que o contexto de mudança teológica e antropológica instalou um mundo em que o CIMI se tornou viável. Um mundo em que o indigenismo se apresenta como inserção e potencialização dos indígenas em atividades deles e para eles mesmos saindo do trajeto catequista.

Por fim as subseções do terceiro capítulo “4.1 Textos e Jornais indigenistas” e “4.2 Assembleias: Associativismo Indígena” trazem as análises que dão corpo ao trabalho. Percebendo que a via discursiva adotada no jornal, transcrição de falas do indígenas, apresentam-se como estratégias do movimento social para compor uma participação indígena orgânica e provocar uma discursividade de que “eles falam e fazem por si mesmos”. Dessa forma as mensagens do jornal e as repercussões das assembleias ressonavam como legitimamente indígenas.

2. ANÁLISE DE DISCURSO

Instrumentos analíticos da Análise do Discurso (A.D) devem se adaptar a realidade empírica, aos documentos e seus contextos históricos. Dessa maneira, os discursos presentes e a comunicação ideológica de reportagens, entrevistas e manifestos que tenham sido publicizados e versem sobre indigenismo passaram pelo escrutínio da pesquisa. Também é concernente ao tema as reuniões e assembleias indígenas e indigenistas no período amostrado. Para tanto, se procedeu, seguindo as diretrizes teóricas abordadas neste capítulo, passos para produzir a metodologia de A.D.

Conforme Eni Puccinelli Orlandi, a A.D se apresenta na percepção da palavra em movimento, que a grosso modo “estuda o homem falando” (ORLANDI, 2012, p. 15). Ainda conforme a autora, trata-se de um tipo de análise ancorada na história, que utiliza a língua como meio e a psique humana como estrutura em que aporta o simbólico e a cultura. Desta maneira, analisa desde uma perspectiva por entre as disciplinas, como sujeito, psicólogo, historiador,

linguista e cientista social, fazendo uso de fontes primárias e da análise crítica, abordando a comunicação como estrutura, a fazer ligações com o contexto social, antropológico e de políticas públicas.

Conforme Michel Foucault, em *A ordem do discurso*, “[...] o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nós queremos apoderar” (FOUCAULT, 1999, p. 10). Desde a definição de Foucault, se percebe que os sujeitos querem se apoderar das discursividades para fazer valer a sua interpretação. Ademais aponta que o discurso encontra-se ancorado nas estruturas sociais, culturais, linguísticas e históricas. O autor apresenta o discurso como um tipo de dispositivo de poder, que confere veridificação a realidade narrada. O material empírico, reportagens com conteúdo referente aos problemas indígenas, relevam-nos as estruturas que atravessam os sujeitos indígenas e indigenistas. Quando emergem falas ou menções às populações indígenas em textos indigenistas se percebe uma disputa de sentido sobre o significado do que venha ser a relação ideal das populações indígenas com organizações e com o Estado, do que representa ser o indigenismo.

Dessa forma, toma-se como guia a teorização de Foucault, para pensar as discursividades indigenistas, do Estado e religiosos. Como instrumentos de verificação do que quer dizer “ser indígena” e de como deve ser o indigenismo, ou seja, a relação com o Estado ou outras organizações. Por ser instrumento de estabelecimento da verdade, os indigenismos, seus textos, interdiscursos e discursividades, produzem pretensos locais de fala autorizados para caracterizar a relação com as populações indígenas, assim, passam a disputar os mesmos signos, mas, por diferentes perspectivas. A conceituação de Foucault para discurso encontra-se entrelaçada com os dispositivos de poder e disciplina.

o discurso nada mais é do que a reverberação de uma verdade nascendo diante de seus próprios olhos; e, quando tudo pode, enfim, tomar a forma do discurso, quando tudo pode ser dito e o discurso pode ser dito a propósito de tudo, isso se dá porque todas as coisas, tendo manifestado e intercambiado seu sentido, podem voltar a interioridade silenciosa da consciência de si (FOUCAULT, 1999, p. 49)

Conforme veremos ao longo do trabalho, diferentes sujeitos nutrem distintas concepções do que venha significar diferentes indigenismos. Tal

movimento metodológico e teórico, de perceber as perspectivas, condiz com a definição de Orlandi para discurso como local de encontro de sentidos, conforme a autora “[...] o discurso é efeito de sentidos entre locutores” (ORLANDI, 2012, p. 21). Dessa forma se pretendeu buscar o efeito de sentido que conceitua os diversos indigenismos e seus discursos. Cada indigenismo, estatal ou religioso, possui seu próprio conjunto de gestos e evidências que os caracteriza. Por isso o trabalho quer afirmar que os indigenismos apresentam discursividades próprias.

“[...] a polissemia é a fonte da linguagem uma vez que ela é a própria condição de existência dos discursos pois se os sentidos – e os sujeitos – não fossem múltiplos [...] não haveria necessidade de dizer. A polissemia é justamente a simultaneidade de movimentos distintos de sentido no mesmo objeto simbólico” (ORLANDI, 2012, p. 38)

A análise de discurso não quer prestar atenção unicamente no dizer de cada excerto ou trecho de jornal pinçado, desse procedimento a análise de conteúdo dá conta. Mas, quer explorar as condições de produção dos discursos para assim perceber como se sustentam os sentidos. Conforme Eni, “a linguagem é linguagem porque faz sentido. E a linguagem só faz sentido porque se inscreve na história” (ORLANDI, 2012, p. 25). Dessa forma, se entende que os sentidos se encontram ancorados em uma estrutura histórica, social e simbólica.

Essa noção de estrutura complexa implica em certa intersecção de elementos essenciais históricos, sociais e simbólicos dos quais podemos acrescentar elementos conjunturais. Tal estrutura funciona de diferentes maneiras tendo em vista as diferentes imbricações econômicas, raciais e políticas que enfrentam. Destarte remetem a língua, ao tempo, a sociedade e a cultura. Cada discursividade, seja do indigenismo estatal ou religioso, possui um projeto, ou seja um conjunto de diretrizes com referências, justificativas, meios, objetivos e problemas que consideram fulcrais para o trabalho junto a populações indígenas.

A A.D realiza esse movimento metodológico que quer perceber um mesmo objeto descritivo referenciado por diferentes autores e sujeitos discursivos. Os sentidos precisam ser mantidos para que a comunicação se mantenha, quer dizer que apesar de analisar diferentes formas de como se dá a

interação da sociedade civil com os índios, indigenismo. Dessa maneira a polissemia se trata desse preenchimento semântico de traços específicos de cada interpretação do termo. Algo em comum fica para fins de analogia, quer dizer que ao categorizar indigenismo como “trabalho com índios”, como faz (ARMAS, 1981, p. 67), se estabelece esse centro semântico em comum.

Consequentemente, podemos dizer que o sentido não existe em si mas é determinado pelas posições ideológicas colocadas em jogo no processo sócio-histórico em que as palavras são produzidas. As palavras mudam de sentido [...] elas derivam seus sentidos das formações discursivas em que se inscrevem. As formações discursivas, por sua vez, representam no discurso as formações ideológicas. Desse modo, os sentidos sempre são determinados ideologicamente (ORLANDI, 2012, p 42-43).

As asserções de Orlandi (2012) podem se aproximar das teorizações do linguista russo Valentim Volóchinov, autor de *Marxismo, Filosofia e Linguagem*. Conforme o autor, tudo o “[...] que é ideológico possui uma significação: ele representa e substitui algo encontrado fora dele, ou seja, ele é um signo” (VOLÓCHINOV, 2017, p.91). Ainda conforme o autor, os significados são determinados pelos contextos sociais, históricos, culturais, políticos, enfim, contextuais, o que aparece como análogo a mesma categoria que Eni Orlandi chama a atenção, “polissemia”.

Os textos podem vir a apresentar unidades discursivas distintas que também podem em si carregar essa polissemia, como é o caso de discursos alheios, indígenas, dentro de textos indigenistas. São textos que possuem uma base estrutural na voz do narrador, mas, que por vezes aparecem amparados pelo discurso alheio, de outrem, como forma de afirmar, ilustrar e até de contradizer discursos.

As informações contidas nas narrativas dos jornais e assembleias, estão ligadas às suas fontes de origem e que por sua vez representam uma visão de realidade social. Neste sentido, os conteúdos das formas linguísticas, indigenismo e indígena estão ligados à uma ação objetiva da realidade. Dessa maneira as assembleias, publicações, monções, reclamações e denúncias compõe esse repertório interdiscursivo que leva os acontecimentos de uma realidade a assinalarem para certo discurso. O sujeitos são iluminados por múltiplas formas discursivas que refletem a luz ideológica de seus atores sociais,

como instrumento de luta política ou subversão dos valores vigentes, a depender da perspectiva.

As formas de significar as coisas e o mundo são compartilhadas entre sujeitos de uma mesma comunidade de interesses, como sugere Valentin: “[...] as formas do signo são condicionadas, antes de tudo, tanto pela organização social desses indivíduos quanto pelas condições mais próximas da sua interação” (VOLÓCHINOV, 2017, p.109). Destarte, membros de um mesmo grupo social, interagindo entre si ou não, disputam os sentidos discursivos como também pontua Eni. Conforme a autora “[...] palavras iguais podem significar diferentemente porque se inscrevem em formações discursivas diferentes. Por exemplo a palavra “terra” não significa o mesmo para um índio, para um agricultor sem-terra e para um grande proprietário” (ORLANDI, 2012, p. 45). Desta maneira podemos concluir que os sentidos são disputas e que sua abstração se trata de um gesto de interpretação que os sujeitos e analistas realizam.

Seguindo as indicações de Volóchinov: 1) Não se pode isolar a ideologia da realidade material do signo, logo, jornais e também as assembleias se tornam interdiscursos ideológicos do real; 2) Não se pode isolar o signo das formas concretas da comunicação social, assim os discursos apresentam-se na materialidade como notícias de jornal, informativos ou registros de informações policiais, que utilizamos também. 3) Não se pode isolar a comunicação e suas formas da base material. Os discursos sobre as assembleias são produtos históricos e encontram-se ancorados sobre esta mesma concepção estrutural, mesmo que com diferentes significados para distintos grupos sociais.

De maneira análoga a Volóchinov (2017) também Orlandi (2012) pontua que o sujeito está imbricado em relações de sujeição de sentido. A categoria existencial utilizada para designar a pessoa imbricada no discurso é a de sujeito. Dessa maneira o sujeito está atrelado ao discurso, pois, encontra-se sujeito às discursividades, do Estado, da Economia, de sua Etnia ou do indigenismo. O sujeito dos discursos são sempre sujeitos aos discursos.

O sujeito do discurso se faz (se significa) na/pela história. Assim, podemos compreender também que as palavras não estão ligadas às coisa diretamente, nem são o reflexo de uma evidência. É a ideologia que torna possível a relação palavra/coisa” (ORLANDI, 2012, p. 95)

Como veremos há uma significativa diferença entre publicações indigenistas do Estado, como as da FUNAI, em comparação com as de um indigenismo religioso ou engajado com o CIMI. Ambas manifestações formam o fundo discursivo dos sujeitos, as populações indígenas. Todavia, em texto, a FUNAI e o Estado falam dos indígenas enquanto as textualidades. O CIMI fala junto das populações indígenas, por meio de recursos textuais de fala (transcrições de falas). Assim, a subjetividade narrativa das populações indígenas, observadas no trabalho, apresentam-se atravessadas por ambas estruturas, o discurso do indigenismo de Estado e religioso do CIMI, ou leigo associativista.

A partir dessas reflexões, podemos entender que a definição de sujeito aponta para duas direções: a de ser sujeito e a de assujeitar-se. No sujeito se tem, ao mesmo tempo, uma subjetividade livre - um centro de iniciativa, autor e responsável por seus atos - e um ser submetido - sujeito a uma autoridade superior, portanto desprovido de toda liberdade, salvo a de aceitar livremente a sua submissão. (ORLANDI, 1987, p. 242)

Sabe-se pela história que foram muitos os momentos em que a sujeição da população indígena atingiu níveis desumanos. Neste contexto o indigenismo aparece como uma promessa de restabelecer local de autoria das próprias vidas para os indígenas, seja pelo Estado ou pela crítica vinda da população civil, religiosa ou leiga. Os indigenismos vieram com a justificativa de empoderar com autoria as vidas indígenas. Os indígenas continuam sujeitos aos discursos ou há possibilidade de virem a disputar a autoria?

Orlandi traz ainda em sua obra um arcabouço teórico e metodológico para compreensão dos discursos religiosos, útil para discutir se as asserções do CIMI cabem nessas definições, ou se temos de adaptar os construtos teóricos.

Partindo então, da caracterização do discurso religioso como aquele em que fala a voz de Deus, começaria por dizer que, no discurso religioso, há um desnivelamento fundamental na relação entre autor e ouvinte: o locutor é do plano espiritual (o Sujeito, Deus) . e o (ouvinte é do plano temporal (os sujeitos, os homens). Isto é, locutor e ouvinte pertencem a duas ordens de mundo totalmente diferentes e afetadas por um valor hierárquico, por uma desigualdade em sua relação: o mundo espiritual domina o temporal. O locutor é Deus, logo, de acordo com a crença, imortal, eterno, infalível, infinito e todo-podei roso; os ouvintes são humanos, logo, mortais, efêmeros falíveis, finitos, dotados de poder relativo. Na desigualdade, Deus domina os homens (ORLANDI, 1987, p. 243)

A descrição de Orlandi enfatiza a hierarquia católica, contudo, se sabe que o CIMI encontrou dificuldades para passar de órgão oficioso da igreja para oficial justamente por conta de suas posições favoráveis junto as bases populares e pouca aderidas ao catolicismo conservador.

Pareceu-nos que em certa parte sim, o CIMI adere aos discursos religiosos, quando nas reportagens versam sobre valores éticos, estéticos e políticos que tangenciam o discurso religioso católico e o misturam com ideias indígenas. Contudo, o discurso religioso do CIMI vem de mãos dadas com o discurso humanista associativista de esquerda. O trabalho indigenista entendido como obra de Deus, confere essa autoridade de voz divina aos que vivem a sociabilidade junto ao CIMI, para os que comungam da fé e de pressupostos ideológicos. Apresenta-se como uma entidade que respeita os direitos humanos, as convenções internacionais e teorias antropológicas, sem perder as discursividades do evangelho. Conforme Orlandi, cada discursos tem uma voz autoral, sendo que no discurso religioso a voz de Deus aparece como central, tendo como representante os padres, religiosos e autorizados. Não se observou nas publicações do Conselho vontade de catequese, ao contrário, a organização quer rever-se para reorganizar o trabalho missionário como engajado. O CIMI aparece como espaço de construção do comum, onde a hierarquia da igreja, como veremos, fica afastada. Poderíamos interpretar, na perspectiva da teologia da libertação e pela inculturação da fé, que supostamente a fala do CIMI, ao instalar verdades, coloca padres, indígenas e sociedade civil sujeitos ao discurso de Deus assim como das discursividades de luta.

Pensando-se o mecanismo de incorporação de vozes, tal como colocamos na definição do discurso religioso - uma voz que se fala na outra da qual é representante - podemos fazer um paralelo entre o discurso religioso e outros tipos de discurso: a) no discurso religioso: a voz de Deus se fala no padre; b) no discurso político : a voz do povo se fala no político; c) no discurso pedagógico: a voz do saber se fala no professor; d) no discurso terapêutico: a voz da natureza (saúde) se fala no médico; e) no discurso da história: a voz dos fatos se fala no historiador (ORLANDI, 1987, p.244)

Veremos que em certos momentos o CIMI traz a voz indígena como sujeito representante desses valores divinos, como aqueles que guardam a sabedoria da vida com Deus. O deslocamento que as leituras que o CIMI produz em seu discurso sobre o local dos indígenas como partícipes do evangelho,

destoa um pouco da leitura de Eni e sua definição de discurso religioso, em que somente padres e autorizados podem ser seus porta-vozes.

Como exemplo de análise do discurso que transcorrerá ao longo deste trabalho optou-se por escolher o texto, “Civilização Planetária – Gigante com pés de barro / As culturas indígenas na “Aldeia Global” dos civilizados”, publicado no Porantim nº 09 de 1979. Auxilia-nos no entendimento do léxico ideológico utilizado por Suess, o formador dos missionários. Também auxilia na compreensão do discurso religioso, de seus atores e sujeitos. Como no seguinte trecho, Suess, articula na teorização as diferenças entre presente e passado, pontuando que as comunidades tendem a mudar, mas também a se organizar-se, tornando-se soberanas para si. Percebemos que o discurso teológico do CIMI se engaja na descolonização. Na seguinte matéria publicada em um informativo ligado ao CIMI, Suess chama atenção que as aldeias têm logrado importantes conquistas, como as escolas. Ademais vivem um outro sistema diferente do hegemônico e que conhecem e vivem o segredo da vida. Poderíamos interpretar sob a perspectiva do discurso indigenista religioso do CIMI que esse segredo da vida se trata da vida com Deus:

Diferentes estágios culturais combinam uma organização social, política e religiosa que é regulamentada pelo parentesco e não estratificada em classes. Encontramos aldeias indígenas, que não se distinguem muito de qualquer vila do interior, com sua escolinha, subprefeitura, lições que os povos indígenas e suas culturas nos ensinam? A posse coletiva das terras dos meios de produção. distribuição igualitária do excedente econômico [...] Em matéria de “qualidade de vida”, porém, as culturas indígenas são mestres de uma sabedoria comprovada por milênios [...] conhecem e vivem o segredo da vida (PORANTIM, 1979c, p. 6-7)

Apesar da divergência pontual com o que a autora define como discurso religioso. Podemos pontuar que o CIMI não se enquadra em partes da definição teórica de discurso religioso. Todavia, concordando em relação ao uso para designar outras teologias consideradas conservadoras, que ao utilizarem-se da religião para monopolizar a autoria dos discursos dão vida a esse discurso religioso hierarquizado. O discurso indigenista do CIMI traz as assembleias entre indígenas como solução para que essa população busque os seus direitos e demonstre sua exemplar relação com o divino. O mesmo discurso será tido como indesejável e subversivo pelos agentes do Estado, que elaboram o próprio

discurso indigenista que como veremos está ligado ao trabalho, ao desenvolvimento e a emancipação. Dessa forma, se falta afirmar, o que Eni pontua como discurso religioso não serve como fôrma explicativa para entender o discurso de indigenismo engajado do CIMI.

2.1 SOBRE PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS DA ANÁLISE DE DISCURSO

A receita técnica metodológica para operar a A.D, como pontua Eni Orlandi, encontra-se na construção autônoma de dispositivos analíticos exclusivamente preparados para agir como meios de determinada pesquisa, por isso teoria é diferente do dispositivo analítico. De maneira grosseira pode-se dizer que se faz necessário adaptar a análise do discurso na pesquisa através de metodologias desenvolvidas para a pesquisa. Ainda conforme Eni, a leitura apresenta-se como primeiro passo para o ato de interpretação e escrita, pois inscreve significados. “Portanto sua prática de leitura, seu trabalho de interpretação, tem a forma de seu dispositivo analítico” (ORLANDI, 2012, p. 27). A leitura abre a possibilidade de percepção de conteúdos que se apresentam como supedâneos das discursividades que somadas acenam para discursos. Dessa maneira os conteúdos dos discursos não são objeto principal da A.D, mas sim as condições de produção dos discursos, como eles aparecem e se mantêm posicionados.

Questão importante para o presente trabalho trata-se da distinção entre análise de conteúdo e análise do discurso. A análise de conteúdo foi usada para compreensão dos sentidos superficiais presentes nas reportagens e textos dos jornais. Contudo, a análise do discurso procura entender como o texto é atravessado pela polissemia, pela disputa de veracidade, por conteúdos, textos e autores, sujeitos, agência e estrutura, que são formadas através do trânsito social de signos. Os discursos fazem morada dentro do local semântico aberto por textos, os conteúdos são unidades menores, revelam-nos as discursividades presentes em simultâneos textos. Então, diferentes textos podem possuir assinaturas análogas que as ligam umas às outras mostrando a continuidade do discurso.

As análises de Foucault propõe perceber os discursos que estão envolvidos nos conteúdos textuais, para produzir resultados críticos ou genealógicos. “A crítica analisa os processos de rarefação, mas também de reagrupamentos e de unificação dos discursos, a genealogia estuda sua formação ao mesmo tempo dispersa, descontínua e regular” (FOUCAULT, 1999, p. 65-66). O analista percebe dentro dos textos elementos para elaboração de uma crítica ou foca na exploração das origens, razões e começos, como Foucault propõe com a genealogia. Podemos apontar que os capítulos 3 e 4 possuem tanto descrições analíticas próprias da genealogia, com a exposição da evolução do relacionamento do Estado com indígenas bem como junto a outras instituições. Quanto também, de crítica, apontando e esmiuçando as caracterizações próprias da relação indigenismos e indígenas.

Assim, as descrições críticas e as descrições genealógicas devem alternar-se, apoiar-se umas nas outras e se completarem. A parte crítica da análise liga-se aos sistemas de recobrimento do discurso; procura detectar, destacar esses princípios de ordenamento, de exclusão, de rarefação do discurso. Digamos, jogando com as palavras, que ela pratica uma desenvoltura aplicada. A parte genealógica da análise se detém, em contrapartida, nas series da formação efetiva do discurso: procura apreende-lo em seu poder de afirmação (FOUCAULT, 1999, p. 69)

A A.D foca nas condições de produção do discurso, que seria um outro viés analítico, “[...] trata-se de determinar as condições de seu funcionamento” (FOUCAULT, 1999, p. 36). Observar a produção do discurso apresenta-se no ato de analisar como diferentes discursividades existentes fundam, intervêm e findam com subjetividades. Conforme Eni Orlandi, o discurso se trata do “lugar onde se pode observar a relação entre língua e ideologia, compreendendo-se como a língua produz sentidos por/para os sujeitos” (ORLANDI, 2012, p.17).

Nessa produção de sentido para os sujeitos, o inversamente acontece, os sujeitos são construídos pelos sentidos. Conforme a discussão, os gestos de evidenciação, interpretação e compreensão das discursividades, que são as identidades discursivas, marcam a análise do discurso. “Em suma, a Análise do Discurso visa a compreensão de como um objeto simbólico produz sentidos, como ele está investido de significância para e por sujeitos” (ORLANDI, 2012, p. 26).

Um dos fenômenos chave para compressão da metodologia encontra-se estilo discursivo chamado de alheio, modelo sintático que congrega os discursos diretos, discurso indireto e o discurso indireto livre. Representam as falas que são inseridas em contextos monológicos. A voz autoral difere da alheia conforme as normas sintáticas e o a estilo, mas sobretudo porque mantém certa independência inicial dentro do enunciado. As falas dos indígenas aparecem na forma de discursos alheios e a escrita jornalística do CIMI autoral. A fala alheia pode estar presente no momento autoral na forma de discurso indireto ou indireto livre. Conforme a teoria esmiuçada por Orlandi (2012), a voz do discurso alheio é a do sujeito, que dualiza com as vozes do autores dos discursos.

A autoria trata-se de uma disputa entrem sujeitos e autores. Conforme a definição, trata-se como autor o indivíduo falante que pronunciou ou escreveu um texto, mas o “[...] autor como princípio de agrupamento do discurso, como unidade e origem de suas significações, como foco de sua coerência” (FOUCAULT, 1999, p. 26). A autoria está atrelada as relações de poder, conforme Foucault, o discurso pode apresentar-se como verdade, através da autoria e da imbricações entre produção de conhecimento e vontade de verdade.

Assim, as falas de indígenas ou missionários, em primeira pessoa e dentro das reportagens são entendidas como interdiscurso de outrem, dos sujeitos. O chamado "discurso alheio" é o discurso dentro do discurso, o enunciado dentro do enunciado, mas ao mesmo tempo é também o discurso sobre o discurso (VOLÓCHINOV, 2017, p. 249). Quando nos textos documentais se utiliza aspas, citações, entrevistas ou escritos à mão, estão enquadrados nessa forma discursiva alheia direta, são falas dos próprios indígenas, sujeitos do discurso. Tais fatos, auxiliam-nos a intuir uma relação de confiança e reciprocidade de projetos entre jornalistas, indigenistas, redatores e indígenas testemunhas.

Mesmo quando incorporado para dentro da mídia indigenista o discurso alheio indígena mantém a sua independência construtiva e semântica, sem destruir o tecido discursivo do contexto que o assimilou. Ele entra na unidade temática do discurso do autor, interno, como um enunciado alheio, cujo tema das falas entram em contato com o tema do conteúdo do discurso alheio na forma de citações, entrevistas e transcrições. “Pois, na realidade, eles existem, vivem e se formam somente nessa inter-relação e não isoladamente, cada um por si.

O discurso alheio e o contexto transmissor são apenas termos de uma inter-relação dinâmica” (VOLÓCHINOV, 2017, p.255).

Assim o discurso alheio aparece unicamente por haver no discurso transmissor uma inter-relação. O CIMI age como um replicador que traz amplo acesso para as mensagens que os indígenas querem transmitir, tanto nas assembleias quanto nos jornais. Analisar ambas as vozes é perceber a interpelação que existe entre ambos conteúdos procurando os discursos e escrevendo o que foi percebido. Dentro dessa perspectiva, o sentido atribuído pelo analista é uma reverberação que repete o dito no texto. Conforme a autora

“[...] a repetição histórica, que é a que desloca, a que permite o movimento porque historiciza o dizer e o sujeito, fazendo fluir o discurso, no seus percursos, trabalhando o equívoco, a falha, atravessando as evidências do imaginário e fazendo o irrealizado irromper no já estabelecido” (ORLANDI, 2012, p. 54).

Sobre o dispositivo de análise a autora enfatiza que tudo que está escrito, dito, é analisável, contudo, também o não dito se abre para percepção de significado. Conforme a autora “colocar o dito em relação ao não dito [...] procurando ouvir naquilo que o sujeito não diz, mas que constitui igualmente os sentidos de suas palavras” (ORLANDI, 2012, p. 59).

Conforme a autora a interpretação da A.D se dá em dois momentos, um primeiro, em que o analista procura interpretar a partir do sujeito constituinte de sentido, e num segundo momento o analista se envolve intervindo na interpretação com seus instrumentos e dispositivos provocando um deslocamento, “[...] um deslocamento vai permitir que ele trabalhe no entremeio da descrição com a interpretação” (ORLANDI, 2012, p. 61).

Dessa maneira o trabalho não se detém na interpretação dos fatos históricos, nos sentidos dos sujeitos, mas, sobretudo na descrição analítica perspectivada na teoria. Quer dizer que esse tipo de descrição investe na perspectiva de que sempre há uma análise e um material por emergir, pois, o discurso não é cristalino e translúcido, mas sim opaco. “Esse dispositivo vai assim investir na opacidade da linguagem, no descentramento do sujeito e no efeito metafórico, isto é, no equívoco, na falha e na materialidade. No trabalho da ideologia” (ORLANDI, 2012, p. 61).

Conforme a autora, a polissemia trata-se de uma característica dessa coisa filosófica que é o discurso, que se apresenta como potência para ligação

entre discursos, sujeitos e autores. “Os textos, para nós, não são documentos que ilustram ideias pré-concebidas, mas monumentos nos quais se inscrevem as múltiplas possibilidades de leituras” (ORLANDI, 2012, p. 64). Essas múltiplas possibilidades analíticas são dirigidas através do instrumento teórico, que aqui perspectiva reconhecer discursos indigenistas, estatal e religioso, dessa maneira as possibilidades vão se afunilando, restando como viés analítico a soma das asserções teóricas e empíricas.

Conforme a autora o movimento histórico se dá no texto quando ele recebe e materializa o discurso em seus sentidos. O discurso indigenista se manifesta nos textos do corpus de pesquisa na forma de uma historicidade própria. E é nesse sentido que Eni vai afirmar que “o que chamamos historicidade é o acontecimento do texto como discurso, o trabalho dos sentidos nele” (ORLANDI, 2012, p. 68).

Conforme a autora o texto aparece como unidade de análise, por significar junto ao mundo histórico. Um conjunto de textos possibilita a caracterização crítica e genealógica dos discursos. Os textos escolhidos podem tangenciar a reconstituição do que foi o período da ditadura e a luta indígena junto ao indigenismo, contudo, o objetivo é perambular por entre os textos para estabelecer caracterizações, descrições e análises sobre o discurso indigenista.

[...] Na análise de discurso, não se toma o texto como ponto de partida absoluto, (dada as relações de sentidos) nem de chegada. Um texto é só uma peça de linguagem de um processo discursivo bem mais abrangente e é assim que deve ser considerado. Ele é um exemplar do discurso (ORLANDI, 2012, p. 72).

O texto tem autor, o discurso tem sujeito, essa diferenciação faz parte da forma como Eni Orlandi trabalha a estruturação da A.D. Enquanto com a noção de texto o autor se apresenta para a análise de conteúdo, na noção de discurso o sujeito é que se apresenta. Quando indígenas aparecem, na forma de discurso alheio, nos textos do indigenismo, estão sujeitos ao discurso e ao mesmo tempo assumem certa autoria. Contudo, se apenas são objetos e não figuram no texto, abre-se para ver a sujeição no discurso, isso é, a significação indígena dos fatos geopoliticamente situados fica dependente da representação indigenista.

As distinções que estamos propondo estabelecem uma relação entre texto e discurso que tem uma sua contraparte na que

fazemos entre autor e sujeito. O sujeito, diríamos, está para o discurso assim como autor está para o texto. Se a relação do sujeito com o texto é a da dispersão, no entanto a autoria implica em disciplina, organização, unidade. (ORLANDI, 2012, p. 73)

Sobre como deve acontecer a análise, Eni pontua o procedimento em duas etapas distintas, uma junta ao texto e suas discursividades, uma segunda junto as condições de produção do discurso. Na primeira etapa, o analista, no contato com o texto procura ver nele sua discursividade e realizar um primeiro lance de análise “[...] desfazendo a ilusão de que aquilo que foi dito só poderia sê-lo daquela maneira” (ORLANDI, 2012, p. 77). Na segunda etapa é que o analista vai perceber como diferentes discursividades se cruzam ou distanciam-se.

Na segunda etapa, a partir do objeto discursivo, o analista vai incidir uma análise que procura relacionar as formações discursivas distintas [...] Aí é que ele atinge a constituição dos processos discursivos responsáveis pelos efeitos de sentidos produzidos naquele material simbólico (ORLANDI, 2012, p.78)

Os capítulos que seguem querem ser entendidos como uma base estrutural para compreensão dos discursos indigenistas do Estado e religioso, para tanto se buscou em bibliografia e fontes primárias as interdiscursividades que os caracterizavam. Como também pontua Eni sobre a colocação dos textos e discursos por sobre uma estrutura, ela aponta a História, conforme a autora “[...] a historicidade deve ser compreendida em análise de discurso como aquilo que faz com os sentidos sejam os mesmos e também eles se transformem” (ORLANDI, 2012, p. 80). Dessa forma ao final da pesquisa aparecem a análise de conteúdos de assembleias indígenas que devem ser lidas sob a perspectiva estrutural do discurso indigenista.

Assim, a análise do discurso entendeu os textos indigenistas e indígenas como conteúdos que cabem na forma do discurso indigenista, contudo também, de outros discursos, como o do associativismo popular. Conforme Orlandi, os textos e conteúdos se encaixam nos discursos, que abrigam as ideologias.

Em uma palavra, a análise de discurso trabalha com as formas materiais que reúnem forma-e-conteúdo. As marcas formais, em si, não interessam diretamente ao analista. O que lhe interessa é o modo como elas estão no texto, como elas se “encarnam” no discurso (ORLANDI, 2012, p. 90)

Destarte, os procedimentos metodológicos da A.D pontuam que a ideologia se materializa na linguagem. Dessa forma, os seguintes capítulos pretendem captar as discursividades ideológicas. É assim que a A.D permite compreender a ideologia, a partir das condições de produção do discurso.

3. SPI, FUNAI: INDIGENISMOS DE ESTADO

O capítulo, “SPI, FUNAI: Indigenismos de Estado” contextualiza e caracteriza os indigenismos do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Através de bibliografia, elenca características de cada indigenismo para fins de comparação, ademais, o estudo realizado auxilia na percepção de padrões que caracterizam a ação do Estado.

Importante para compreensão do discurso indigenista é perceber definições mais amplas como são as de Margarita Nolasco Armas. Conforme a definição a autora pontua que o indigenismo se apresenta como “[...] grupos, pessoas, tendências filosóficas ou políticas oficiais, atitudes a respeito do chamado problema indígena” (ARMAS, 1981, p. 67). Tal definição mostra-se prática, contudo, problemática tendo em vista que se apresenta abrangente e não serve para definir as interferências, por vezes violentas, que o Estado faz ou ainda não aponta para o associativismo que outros indigenismos propõe.

Saltamos para 1942, ano em que Boletim Interno do SPI publicava em seus boletins que era preciso adotar princípios para solucionar tal problema indígena. Percebe-se o discurso indigenista aparece se delineando politicamente e administrativamente pelo SPI como um problema de amplitude nacional, que deveria ter atenção da política, da economia e da sociedade nacional.

“tentativas várias autorizam a adoção definitiva de determinados princípios, para a solução do problema indígena, que deve, por todos os títulos, ser enquadrado entre os grandes e prementes problemas nacionais” (O DASP, 1942, p.7-8).

Conforme o discurso sociológico o indigenismo se trata de uma fôrma de abrangência que em casos diversos possui uma substância com características próprias, que podem ser descritas a miúde como diferentes umas das outras. Assim CIMI, FUNAI ou SPI apresenta-se como indigenismo de distintos conteúdos discursivos com diferentes projetos apesar de assemelharem-se em alguns quesitos. Os quadros que compõem as organizações, os marcos

jurídicos, projetos e intenções são marcadores da substância do indigenismo, como pontua Eni Orlandi (2012) conteúdo-forma. Conforme a autora Nolasco Armas, os indigenismos são marcados por perceberem um “problema indígena” como nacional, em múltiplas perspectivas (ARMAS, 1981, p. 69).

A definição da FUNAI para o problema é exposta em 1971 no Boletim Informativo da FUNAI que anuncia que “[...] o problema indígena caracteriza-se pela sua singularidade. Pode não ser o problema mais importante do Brasil, certamente não o é. Existem outros mais amplos. Entretanto é ele um problema único, impar, *suigeneris*”. (APRESENTAÇÃO, 1971, p. 6). Conforme o conteúdo discursivo, que pontua a pouca importância do problema indígena compensado por uma suposta necessidade de especialização e técnica. Mas, interessante como o discurso indigenista se manifesta na forma de uma justificativa para que a classe política continue a financiar o trabalho, mesmo que sem a devida atenção e subfinanciamento.

Tomando essa definição inicial de “trabalhar com índios”, teremos distintos indigenismos com conteúdos diferentes “trabalhando com os índios”. Assim, o indigenismo de Estado, resultante da primeira república, difere dos movimentos que nasceram após o golpe de 1964 e que por sua vez se apresentam diferentes do indigenismo criado por padres à luz da teologia da libertação. Contudo, ambos se apresentam oficialmente na história, nas fontes, na política e no direito como organizações indigenistas, para fins categóricos e de representação.

Rosa Maria Castilho Fernandes e a assistente social *kanhgág*, Angélica Domingos, ressaltam a predominância de áreas no trabalho do indigenismo brasileiro: educação, saúde, território e meio ambiente (FERNANDES e DOMINGOS, 2020, p. 30). Contudo, as autoras nos informam que antes da constituição de 1988, o conteúdo dos projetos indigenistas não partiram das necessidades que os indígenas apresentavam em suas diversas realidades.

Conforme Alcida Rita Ramos a imagem do sertanista paternal esconde o contato danoso e trata-se de “[...] uma publicidade que cobre esse teatro de tragédia interétnica está diretamente ligada ao efeito performativo do poder diferenciado” (RAMOS, 2007, p. 109). Percebe-se na pesquisa ao boletim informativo da FUNAI, a situação de contato interétnico é representada como impactante nas lideranças. “A chefia das aldeias [...] modificadas pelo contacto

interétnico, sobretudo por que o chefe passou a ser um mediador entre os índios e os brancos hoje ele é representante dos civilizados” (A CHEFIA, 1974, p.89). A mudança na hierarquia dentro das comunidade é visto pelo Boletim da FUNAI como algo positivo para o projeto de integração sob a tutela e problemático para outros indigenismos. Conforme a autora, a narrativa fundadora dos indigenismos (SPI e FUNAI) ancora-se na representação dos interesses do outro “[...] de que o Estado protege os índios contra a rapina da sociedade dominante” (RAMOS, 2007, p. 95). Essa mudança é problemática tanto na ênfase dada a estrutura do cacicado, quanto ao chefe do posto, duas principais autoridades na visão da FUNAI.

Como se vê no regimento do SPI, decreto nº 10.652, de 16 de outubro de 1942, as finalidades do órgão são as de “[...] prestar ao índio proteção e assistência, amparando-lhe a vida, a liberdade e propriedade, defendendo-o do extermínio, resguardando-o da opressão e da espoliação” (BRASIL, 1942, p. 15604). Essa ideologia “de protetor”, faz-se basilar, tendo em vista o que Alcida Rita Ramos chama de “[...] *(des)razões* que tornam a política indigenista [...] um dos mais espinhosos calcanhares de Aquiles do Estado brasileiro” (RAMOS, 2007, p. 106). O discurso indigenista se faz presente na forma de uma força que toma as populações indígenas como protegidas indefesas, vítimas do processo desenvolvimentista que abraçou o Brasil. Em si o discurso pode diferir da prática, contudo trata-se de uma iniciativa para amparo da vida indígena, mas, que em suas minúcias carrega dubiedades.

Destarte a revisão sobre indigenismo, a presente seção quer concluir que os indigenismos seguem agendas próprias que podem vir a destoar entre tipos diferentes de atuação junto ao cotidianos dos indígenas. As próximas seções dão conta das propostas inserção através do trabalho, pelo SPI e de desenvolvimentismo da FUNAI. As políticas indigenistas apresentam-se como influenciadas pelas agendas políticas do Estado que acabam reverberando nas práticas de trabalho junto aos indígenas.

3.1 SPI: INDIGENISMO PARA O TRABALHO

Entre 1910 e 1967, o SPI atuou intercalando-se¹² como indigenismo de atração¹³, aldeamento¹⁴ e inserção no trabalho forçado¹⁵. Não obstante as denúncias, o tempo do SPI trata-se do período histórico dos indigenistas Marechal Rondon, dos irmãos Villas-Bôas e de políticas públicas praticadas pelos sertanistas, “[...] representantes do protótipo do cidadão intrépido, altruísta” (RAMOS, 2007, p. 106).

Conforme Antonio Carlos de Lima (1994), o indigenismo estatal republicano, buscava o aldeamento e localização de trabalhadores no território nacional. A localização, conforme o autor, faz parte “[...] da política pública de nacionalização da mão de obra e das fronteiras” (LIMA, 1994, p. 164). De 1910 (época de criação) até 1918 era designado como Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais, o (SPILTN), conotação ideológica de inserção pelo trabalho, conforme (BRIGHENTI, 2015, p.111). Os postulados de Lima (1994, p. 164-165), relacionam indigenismo e trabalho e estão de acordo com a documentação primária. O II relatório de ações do SPI publicado em 1910, que discorre sobre as intenções do Governo de “[...] incorporar na população nacional os nossos infortunados patrícios, que vivem errantes no mesmo

¹² Conforme a historiadora Ellen dos Santos “[...] Não se pode concluir que a mudança de regime político tenha trazido grandes mudanças nas políticas indigenistas no Paraná. A catequese e o ideal de civilização ainda se mantinham, apesar do discurso positivista. No início do século XX, são criadas as reservas indígenas, algumas sobre os antigos aldeamentos, outras sobre os espaços denominados Toldos (SANTOS, 2016, p.38)

¹³ Em tese Kimmye Tommasino (1995) pontua inúmeras situações que ocorreram entre os anos de 1910-1930, primeiro ciclo de contato. Do Rio Grande do Sul a São Paulo (TOMMASINO, 1995, p. 136-137). Por meio de documentação oficial e relatos dos mais velhos, recompôs a história do contato.

¹⁴ Conforme o relatório do ano de 1923 sobre os trabalhos realizados pelo SPI. “[...] no ano de 1923, a povoação de S.Jeronymo e os posto indígenas Laranjinha, Duque de Caxias, Pinhalzinho, Pardos, Fachinal, Barra Preta e Marrequinhas. Os primeiros são postos de pacificação e os outros de atração e proteção, sendo que os três últimos formam o centro Agrícola de Ivahy (BRASIL, 1923, p.149)

¹⁵ Conforme publicação do curso de Licenciatura Intercultural do Sul da Mata Atlântica da Universidade Federal de Santa Catarina, foi “[...] na década de 1940, o Serviço de Proteção aos Índios introduziu, nas áreas do sul do Brasil, um serviço obrigatório em “roças coletivas” (as roças do posto). No regime de trabalho então implantado, os índios deixavam de ter direito de trabalhar em suas roças, sendo obrigados a trabalhar nas roças do posto “a troca de comida”: os homens para um lado e as mulheres para outro. A comida era feita em uma cantina, em grandes panelas, o que levou esse sistema a ficar conhecido como “panelão”. [...] os mais velhos relatam que um dos índios, vestido com farda do exército e sobre um jipe camuflado, vigiava os trabalhadores indígenas, armado de espingarda. Plantavam principalmente o trigo, que era semeado e colhido à mão, mas também plantavam o milho e o feijão (BUENO, 2016, p. 67)

território” (BRASIL, 1910, p. 2). Com tal discurso do regulamento percebe-se o indigenismo, na forma de projeto de incorporação à mão de obra nacional através do aldeamento e de programas de civilização.

Conforme outro decreto que regulamenta o indigenismo, editada no ano de 1911, percebe-se no conteúdo do artigo primeiro, as intenções do “Serviço de Protecção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais” (SPI/ITN) que tem por missão “[...] prestar assistência aos índios no Brasil, quer vivam aldeados, reunidos em tribos, em estado nômade ou promiscuamente com civilizados;” (BRASIL, 1911, p. 16996). O texto de 1910 encarna o indigenismo à sua época, com os preconceitos que lá existiam, como a categorização que atravessará o século de separar indígenas contatados dos sem contato com categorias administrativas. O texto ainda acena para o discurso indigenista caracterizando-o como universalizante, uma vez que abarca diferentes categorias no trabalho junto aos indígenas sob o mesmo serviço.

Segundo Darcy Ribeiro, não obstante as denúncias contra o SPI, tratava-se de um momento em que o indigenismo ganhava destaque e “[...] pela primeira vez era estatuído, como princípio de lei, o respeito às tribos indígenas como povos que tinham direito de ser eles próprios” (RIBEIRO, 1962, p. 23). As textualidades discursivas levantadas por Darcy Ribeiro ao longo de sua vida vão de encontro à defesa do indigenismo, mesmo que houvesse percalços, tratava-se de uma frente como as dos sertanistas, munidos de boa vontade e intenção.

Leandro Mendes Rocha, historiador, analisa a ideologia dos indigenismos brasileiros e pontua que, “[...] para os criadores do Serviço de Protecção aos Índios, era dever do Estado, através da “protecção fraternal”, dar as condições para os índios “evolúem” [...]” (ROCHA 1995, p. 13). Protecção essa que se materializava na forma do sistema de atracção, aldeamento e civilização.

A implementação do SPI coincide com o processo de laicização das estruturas sociais brasileiras, Ricardo Verdum, pontua sobre o indigenismo da primeira república. “A criação do SPI significou, entre outras coisas, o início do projeto republicano de substituir a catequese religiosa, como forma de incorporar os indígenas no “processo civilizatório” (VERDUM, 2018, p.63). O processo civilizador carecia de um mediador, o SPI.

Conteúdos presentes nas bibliografias e leis convergem apresentando o discurso indigenista formulado para a defesa da integridade e da vida indígena.

Um contraponto ao discurso crítico ao indigenismo, trata-se deste elóquio de Darcy Ribeiro (1962), elogioso aos projetos do SPI. Conforme Carmen Junqueira, apesar das denúncias, fica “evidente que no conjunto do indigenismo brasileiro a política instaurada por Rondon foi uma trégua de curta duração na ofensiva capitalista” (JUNQUEIRA, 1981, p. 5).

Apesar da fama dos sertanistas, o órgão também recolhia críticas que se avolumaram. Shelton Davis e Patrick Menget, contextualizam que no final dos anos 1950 o “SPI foi acusado de estar contaminado pela corrupção e de ter-se aliado a indivíduos e companhias na dizimação de grupos indígenas [...] Em 1967 em seu lugar uma nova entidade (ou FUNAI)” (DAVIS e MENGET, 1981, p.39-40). O discurso indigenista parece entender que mesmo com as perdas acumuladas fazia-se necessário sacrifícios de uns em função de outros. Sacrificava a moral e ética junto a administração do órgão, que amontoava acusações alimentadoras dos discursos de que havia corrupção. Funcionários de todas as hierarquias defenderam que o órgão atuou no sentido de fazer valer as demarcações de terra, contudo como Roberto Cardoso Oliveira, etnólogo do próprio SPI confirma que, “[...] La corrupción administrativa comenzó a medrar crecientemente en el órgano indigenista —que le llevaría a la extinción y a la automática sustitución por la FUNAI” (OLIVEIRA, 1990, p. 151).

Destarte conclui-se que o SPILTIN ao transformar-se em SPI herdou a idealização do “índio” como um tipo de trabalhador nacional¹⁶ que mesmo em condição de especificidade étnica deveria se inserir nos programas de proteção. Para o SPI, o trabalho é um tipo de atividade que se apresenta como responsável pela evolução moral, ética e étnica que careciam os indígenas. Apesar de não conter mais no nome “localização de trabalhadores” as populações indígenas continuavam alvo de incursões que previam a inserção na economia de mercado. Nesse tempo o discurso indigenista, paternal, não aceitaria de forma alguma mudanças nos programas indigenistas advindos de sugestões das populações. As projeções de atendimento do SPI vinham dos “brancos” na forma de programas de atendimento. Fatos históricos que vão na perspectiva que

¹⁶ Conforme Darcy Ribeiro p SPI matinha em “[...] 1910 [...] esta perspectiva otimista que fizera atribuir, à nova instituição, tanto as funções de amparo aos índios quanto a incumbência de promover a colonização com trabalhadores rurais. Os índios, quanto isto amadurecidos, seriam localizados em núcleos agrícolas” (RIBEIRO, 1962, p. 22)

endossa o discurso de verificação, que o órgão atuava criando diretrizes estipulando quem, quando e como se podia atuar junto às populações. Como pontua Roberto Cardoso Oliveira o discurso indigenista da época era um chato “monólogo do homem branco”, em que o indígena não tinha voz.

el SPI desempeñó el indiscutible papel de defensa de las tierras indígenas y de la integridad física de sus primitivos ocupantes. Si es verdad que el órgano protector se perdió en muchos errores, es verdad también que sin su actuación, aunque precaria, los territorios indígenas desde hace tiempo habrían sido enajenados en su totalidad [...] El indigenismo de esa época fue un largo y molesto monólogo: el saber del «hombre blanco», amparado o no en la antropología, se bastaba a sí mismo. (OLIVEIRA, 1990, p. 151)

As discursividades apontam para um indigenismo paternalista, que em suas múltiplas faces aparece como protetora e “freio” nas matanças que o desenvolvimento do país provocou. A historiadora Niminon Suzel Pinheiro analisou o contato, dos indigenismos, dos colonos e dos indígenas. No Sul, os *Kanhgág*, protagonizaram conflitos violentos. Segundo a historiadora, o indigenismo de Rondon foi chave para cuidar do problema dos “bugres”¹⁷. “Com o SPI - sob orientação positivista do Marechal Rondon, que os Kaingang finalmente foram “pacificados” conforme (PINHEIRO, 1992, p. 112). O fato de o órgão intervir junto aos conflitos violentos é condição de produção desse papel paternalista de cuidador que se percebe na constituição do discurso.

Bruce Albert (1988) informa-nos que havia uma tensão entre os grupos de colonizadores e as populações indígenas do Sul, os *Kanhgág*, até a intervenção do “[...] mariscal Rondón del Servicio de protección de los indios (SPI). La primera tarea de esta institución [...] fue la de intentar un contacto pacífico con los kaingang” (ALBERT, 1988, p.204). O texto de Albert evidencia os sujeitos ao discurso indigenista, os *Kanhgág*, população indígena do sul do Brasil, retratados pelas fontes históricas como carentes de proteção do SPI.

O discurso indigenista prevê um trânsito evolutivo, ou emancipação, trata-se do projeto de integração à Sociedade, aculturação inevitável. Os que passaram de isolados a integrados, de 1900 a 1957, foram, conforme Davis e

¹⁷ Etnônimo utilizado para designar as populações jê meridionais, sobretudo os Kanhgág.

Menget (1981, p.55): “[...] os *Kaingang* [...] os *Xokleng* [...] *Umotina* [...] Integração, para estas tribos, significou uma série de conflitos constantes”.

Conforme Gomes (2009), não obstante o discurso indigenista precisa da instalação de trabalhos como condição de produção do discurso e como um dever público junto aos indígenas. Também passa a carecer de exemplos de relação pacífica e de proteção, isso nos idos do século XX. Por esse motivo “[...] o indigenismo rondoniano é acusado de não ter conseguido proteger e dar condições de sobrevivência étnica aos povos indígenas que foram contatados na primeira metade do século XX, como os *Kaingang* de São Paulo e Paraná” (GOMES, 2009, p. 184).

Conforme os historiadores Ana Lúcia Vulfe Nötzold e Sandor Fernando Bringmann, o SPI pratica o indigenismo de pacificação. No caso dos *Kanhgág*, a expansão colonial agrícola e civilizacional justificavam o trabalho de “[...] atração e confinamento em locais específicos, [...] interesse de uma classe política e econômica dominante [...] amparados pelo “abraço amigo” do governo federal” (NÖTZOLD E SANDOR, 2013, p.148). Os historiadores chamam a atenção para outra condição de produção do discurso indigenista do SPI, o interesse de classe que se manifestava na política, na administração pública, no exército e em outros setores que podem ser tidos como classes dominantes próprias de um elitismo político.

O sertanismo transformou o caso dos “selvagens bugres do sul” em objeto do indigenismo do SPI, conforme (PINHEIRO, 1992). Outra condição de produção do discurso indigenista do SPI se observa no que é chamado de pacificação. Os bugres tratavam-se dos *Kanhgág*, reconhecidos, contatados e aldeados, como evidenciou Albert (1988). Deixam a classificação de isolados nos idos de 1900 por conta dessa chamada pacificação, como afirmam Davis e Menget (1981).

Antonio Cavalcanti de Almeida (2018) pontua que a política do SPI pretendia “[...] enquadrar o indígena na cultura europeia, agora sob a nova ótica: índio trabalhador nacional” (ALMEIDA, 2018, p 618). O discurso indigenista do SPI imputava aos indígenas a condição de “atrasados”, “silvícolas” e “selvagens”. Nas cartas constitucionais de 1934 e 1946 utilizavam tais léxicos para expressar a presença indígena e o nível de “aculturação”, percebe-se que discurso indigenista e político se cruzam para estabelecer este instrumento de

verificação do ser indígena. Conforme Almeida (2018) os indígenas aparecem nas legislações do período como atrasados, silvícolas e selvagens que deveriam civilizar-se através do trabalho.

O discurso indigenista do SPI carrega marcas do período anterior, catequese e aldeamento, também cria suas próprias, como o sertanismo pacificador, conforme Ramos (2007). O órgão nasce atrelado a necessidade de captação de mão de obra, como afirma Lima, (1994) e Brighenti, (2015). Os decretos e relatórios, Brasil (1910) e Brasil (1911), são textualidades que nos indicam que o discurso indigenista do SPI carecia como condição de produção, para se sustentar, que a sociedade acreditasse no serviço como uma missão de pacificação, aldeamento e inserção na sociedade nacional por meio do trabalho. Darcy Ribeiro pontua que apesar das críticas o SPI exerceu um trabalho valoroso. O discurso aparece como "proteção fraternal", como recupera Rocha (1995) e processo civilizatório conforme Verdum (2018). Não obstante as discursividades de "trabalho digno" haviam muitas denúncias de corrupção como apontam Davis e Menget (1981) e Oliveira (1990).

Sobre os Kanhgág, o discurso indigenista do SPI dá conta que foram pacificados em processos que contaram com a presença do patrono da instituição, Rondon, conforme Pinheiro (1992). A presença do SPI de Rondon serviu para dar fim aos "bugreiros" e politizar os conflitos entre colonos e indígenas Albert (1988). Os Kanhgág do Sul só foram considerados integrados em 1957, como veem Davis e Menget (1981). Conforme Gomes (2009) trata-se de período controverso com muitas baixas, miséria e doenças.

As críticas, inerentes ao indigenismo, concentraram-se no fato de que o aldeamento, prática presente no SPI com justificativas de proteção, também acontecia de maneira violenta, como também evidencia Gomes (2009). A política de inserção no trabalho, implantada nas aldeias, tratava-se do abraço amigo ao aldeado, segundo Nötzold e Sandor (2013).

Na foto que segue uma *Kanhgág* com feixes de trigo nos braços, ilustra a capa de um boletim interno, nas linhas que descrevem a foto o adjetivo "beldade" é usado para descrevê-la. A foto sinaliza esse indigenismo para o trabalho praticado pelo SPI e reforçado como discurso da instituição. A presença do Estado aparece na forma de ensino e inserção na civilização por meio do trabalho.

FIGURA1 “Publicamos a fotografia de uma índia Kaingang”



Fonte (PUBLICAMOS, 1958, p. 1)

A foto faz parte das textualidades que compõe o discurso indigenista do SPI, em que uma mulher *kanhgág* é descrita como beldade, o que dá a entender que há uma conotação estética e sexual. A conotação do texto adquire tom elogioso às mulheres *kanhgág*, na perspectiva do SPI, trata-se de uma forma de engrandecer a cultura. Contudo, em outras perspectivas pode representar a convivência e convivência com casos de abusos sexuais. A análise da imagem, de uma foto que superficialmente se trata de um retrato importante da época, adquire tons macabros a luz da análise do discurso na qual ela se insere, na perspectiva indígena.

Discursos como os que Breno Luiz Tommasi Evangelista, historiador, analisa, vendo os indigenistas junto do entusiasmo do desenvolvimento das ditaduras. Sobre os crimes e denúncias do período do SPI aponta que “[...] Entre 1946 e 1967 [...] havia a história [...] de servidores que exploravam a mão-de-obra indígena em sistema de trabalho semelhante à escravidão, casos de abuso

sexual, agressão física e tortura” (EVANGELISTA, 2020, p.42). O discurso indigenista, como todo discurso polissêmico, carrega suas polêmicas¹⁸ e controvérsias. Dessa maneira as denúncias que as populações indígenas dirigiram e registram na memória deste período compõe a discursividade indigenista do SPI, foi trata-se da historicidade de seus sujeitos.

O historiador Clóvis Antônio Brighenti (2015) teoriza que o discurso do SPI impunha o trabalho como forma de transformação por conta disso acabou investigado, também por outros crimes apontados no relatório Jader Figueiredo, que identifica penúrias que o órgão causava, tais como “Sevícias; Trabalho escravo; Usurpação do trabalho do índio; Apropriação e desvio de recursos oriundos do patrimônio Indígena – Dilapidação do patrimônio Indígena; Venda de gado; Arrendamento de terras” (BRIGHENTI, 2015, p. 111).

Rocha (1995) pontua sobre a justificativa para os empreendimentos e frentes de trabalhos junto aos indígena. O SPI, deveria incumbir-se da integração do isolado em seu indigenismo. “Ao SPI caberia a tarefa de amansar o índio "brabo", esse ser étnico, para transforma-lo em "índio genérico", tutelado, futuro "elemento nacional" e "integrá-los [...] transformar o índio em um "assalariado" (ROCHA, 1995, p. 22). O discurso do indigenismo do SPI coloca as populações indígenas como alvo de uma política de inserção que ao mesmo tempo que constrói a subjetividade de um tipo de “índio genérico”, quer apagar as etnicidades por meio da escolarização, laicização e do trabalho.

3.1.1 NESSE CASO, O PANELÃO.

O presente título quer dizer que, no caso amostrado, acontecia a prática do panelão. O panelão também se tornou a discursividade contida em textualidades que os *Kanhgág* pontuam como a face do indigenismo do SPI, no caso dos indígenas de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio grande do Sul. A bibliografia amostrada, Braga (2015), Kêgrã Cipriano (2014), Ferreira (2014), Simonian (1990) e Bringmann (2015a, 2015b) aponta as dinâmicas de confinamentos e de trabalhos análogos à escravidão denominados de “panelão”,

¹⁸ Conforme Eni Orlandi (2012) o discurso pode ser tipificado em três tipos discurso polêmico, conservador e lúdico. O Polêmico tem como principal característica a disputa do núcleo discursivo, polissemia.

“mutirão” ou “puxirões”¹⁹. Uma prática da instituição indigenista, que articulava trabalhos tidos como compulsórios, em lavouras de terceiros ou do posto e que contavam com refeições preparadas em um único recipiente coletivo, num panelão. Panelão trata-se de discursividade, pois, sujeitos do discurso se empoderam e transformam-se em autores textuais, contam suas versões daquilo que lhes sucedeu dando nuances próprias. Importante ressaltar que o termo e seu conteúdo só foram utilizados pelos sobreviventes do sistema do panelão e por isso jamais constou em fontes do Estado com este termo. O que não impede de escrutinarmos a historiografia e documentação em busca de evidências desse sistema indigenista.

O “Panelão”, trata-se da materialização do discurso de inserção na sociedade, através de um indigenismo cuja a principal característica é o trabalho análogo à escravidão e parceria com latifundiários. Também se tratam de práticas formais, pois o SPI previa a inserção social através de atividades como as roças do posto. Através dessas parcerias agrícolas promovia-se por vezes o aluguel da terra indígena ou o roçado coletivo para o posto. No caso do aluguel, envolvia contratos de arrendamentos articulados com fazendeiros. O discurso indigenista do trabalho indígena era utilizado como condição de produção e existência dos arrendamentos e das roças coletivas do posto. O sistema de trabalho coercitivo e esbulho de recursos induzia a produtividade conforme o Boletim do SPI, que noticiava a ação do órgão pelo país. O trabalho dos indígenas em roças coletivas apresenta-se como integração por meio da tutela. A seguinte matéria pontua esse sistema como uma “economia tribal”, em que os indígenas são tidos como exemplo de produção agrícola, merecedores de distinções.

Orientação e assistência – No setor de organização das economias tribais merecem especial destaque as realizações dos Postos Indígenas do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Os índios Kaingang e Guaraní do sul do país, já dirigem tratores e ceifadeiras e ganham medalhas de campeões nas competições regionais de produção de milho híbrido e de trigo. Os índios (BRASIL, 1956, p. 95).

¹⁹ Como Narra o Sr. Jorge da aldeia “pinhalzinho”, para a pesquisadora Diana Nascimento: “[...] No tempo do SPI, o povo era mais discriminado. Nós não era senhor de si, nós era mandado pelo SPI. Então naquele tempo nós trabalhava pro posto que dizem, no panelão pro SPI” (NASCIMENTO, 2017, p. 51).

A textualidade do discurso indigenista do SPI aponta o desenvolvimento agrícola como um marcador social, dessa forma a discursividade aponta para o trabalho como responsável pela política de inserção. Portanto, o que as fontes antropológicas, historiográficas e a memória indígena pontuam como “panelão”, o discurso do SPI perspectivava como uma frente para inserção do indígena na “sociedade nacional trabalhadora” por meio de empreitadas agrícolas. Aqui percebe-se dois regimes de historicidade distintos, um trata-se do discurso indigenista oficial. Outro é construído a partir do balanço das fontes documentais e testemunhos.

O tempo de violência e trabalho compulsório são condições de produção do discurso do panelão, que traz o significado da prática para os indígenas, confirma-nos o historiador, *Kanhgág*, Danilo Braga: “[...] houve uma escravidão camuflada por trás da idéia de trabalho coletivo para produzir milho, linho, trigo e feijão. A soja passa a ser produzida dentro dos Postos Indígenas em meados dos anos 1960” (BRAGA, 2015, p. 68). Conforme o historiador indígena, os projetos desenvolvidos pelo SPI tinham como pretexto o trabalho coletivo, contudo tratavam-se de uma dinâmica de trabalho forçado. Em detrimento de empregar a mão de obra indígena na gestão do projeto, o SPI instalava um indigenismo branco dentro das aldeias, sobrando aos indígenas migalhas, como vê Danilo Braga.

Os índios chamam esse período de ‘Tempo do Panelão’, ‘Tempo do Projeto’ ou ‘Tempo da Turma’. O SPI reunia os índios para trabalhar em mutirão para criar essas lavouras dentro das aldeias. As lavouras foram criadas no sentido de desenvolver projetos dentro das aldeias. A renda era para acontecer projetos dentro das aldeias. Alguns indígenas eram contratados pelo SPI para construir os armazéns, para construir a casa do Chefe de Posto, [a casa] do professor da escola que passou a morar dentro da aldeia, já que a maioria era branco (BRAGA, 2015, p. 136)

Com o pretexto de arrecadar fundos para projetos dentro das comunidades, o SPI organizava roças e empreitadas de trabalho. A renda nem sempre era usada em benefício dos indígenas, haviam casos de corrupção. Pedro *Kêgrá* Cipriano, professor *kanhgág*, que reside na Terra Indígena Inhacorá, noroeste do Estado do Rio Grande do Sul teoriza sobre o SPI e relata que pode ter havido uma relação entre os proprietários rurais com o órgão indigenista para facilitar o trabalho com mão de obra indígena:

Na minha adolescência e juventude o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) tinha como uma das ações o recrutamento dos indígenas para os trabalhos credenciados, de forma que era muito difícil, mas como a questão financeira era uma necessidade para os indígenas e não tinha outra saída até então, era um trabalho forçado. Como a geração do meu pai não tinham a formação escolar como temos hoje acabavam se submetendo a esta situação, até porque, eles não tinham outra saída a não ser passar serem submissos a trabalhos forçados [...] Hoje se pergunta o que teria envolvido por traz de tudo isso, principalmente por parte daqueles que respondiam pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI), certamente deve ter envolvido troca de favores entre estes e os proprietários rurais e outros setores onde os indígenas passaram a trabalhar ” (KÊGRÃ CIPRIANO, 2014, p.17)

A historicidade que contempla os indígenas, coloca os sistemas indigenistas agrícolas do SPI como ações etnocidas, deixando de ser vistos como simples trabalhos para inserção do indígenas, como era vontade do órgão. O historiador *kanhgág* Bruno Ferreira teoriza sobre o discurso do panelão tendo como referência a memória de familiares que representam o fato como trabalho coercitivo e escravo para as roças do posto. Conforme o autor, a memória do panelão pertence aos mais velhos, que em idade de trabalho conviveram com as empreitadas do órgão indigenista.

Compreendo hoje que nossos pais tinham uma vida de escravos, pois trabalhavam o tempo todo nas plantações de trigo, milho e feijão. Derrubavam a mata “para aumentar as lavouras do posto”, como diz meu pai. Mesmo produzindo muitos e diversificados alimentos, as pessoas comiam farinha de milho misturada com feijão, tudo mal cozido em um “panelão” (FERREIRA, 2014, p. 16)

Rosa Maria Castilho Fernandes e Angélica Domingos ao fazerem um apanhado histórico das práticas de assistência social do Estado junto aos *Kanhgág* deparam-se com a prática e o discurso panelão. Descrevem-na como uma prática organizada pelo órgão indigenista que mantinha a implantação da instituição trabalho como discursividade justificadora. Descrevem o cotidiano ditado por essas roças coletivas, como política assistencial do governo bem como de trabalho forçado.

Os anos 40 são caracterizados por um momento de grande exploração da mão de obra indígena uma vez que o SPI passa a atuar junto às madeireiras, administrando os arrendamentos e permitindo a invasão de fazendeiros. Com isso, nas lavouras comunitárias, muito embora levassem esse nome, os indígenas

Kaingang e Guaraní trabalhavam o dia inteiro ao comando de uma sirene. Quando essa tocava, indicava que era a hora de parar o trabalho e comer. Todos comiam juntos em um mesmo panelão, que era preparado para os indígenas que estavam sendo escravizados nas suas próprias terras. Trabalhavam homens, mulheres solteiras e crianças acima de 10 anos. A escola tinha a função de ensinar a escrever o nome e depois enviar para o trabalho nas lavouras, sendo normalmente os filhos das lideranças que continuavam a estudar (FERNANDES e DOMINGOS, 2020, p. 173)

A antropóloga Lígia Simonian, que esteve com os *Kanhgág* entre os anos de 70 e 80 e escreveu uma série de estudos e relatórios percebe que o SPI articulava uma liderança dentro da comunidade nomeada como responsável por angariar a mão de obra indígena. Ainda conforme a autora, as práticas de trabalho forçado teriam se estendido para dentro da FUNAI, com o Departamento Geral do Patrimônio Indígena, mantendo a mesma prática de trabalho escravo. Também fala da prática de intervenção nas lideranças, mostrando-nos que foi uma época de intensa interferência nos processos infra culturais dos *Kanhgág*.

O "Sistema do Cativeiro "Panelão" - ou a Repressão da Força de Trabalho Kaingang no RGS ou repressão da força de trabalho indígena, a qual foi utilizada por longos anos nas "roças do posto" e, mais recentemente, mesmo nas do DGPI. Ademais os chefes de posto não apenas destituíam caciques e empossavam outros, mas muitos também trataram os/as indígenas "a cabo de revólver", determinaram aprisionamento, etc (SIMONIAN, 1990, p. 34)

O antropólogo Ricardo Cid Fernandes juntamente de Leonel Piovenzana elaboram um estudo sobre as perspectivas *kanhgág* de direito territorial e ambiental. Concluindo que a presença desses projetos de roças coletivas inviabilizava o desenvolvimento econômico individualizado. Um discurso em que a textualidade da autossuficiência fosse central, colocaria em risco o regime tutelar que a pessoa vivenciava no discurso do panelão. Ambos os antropólogos são enfáticos em demarcar que um projeto anulava o outro, roças coletivas ou serrarias apresentam-se como iniciativas incompatíveis com economias individualizadas já referencialmente/tradicionalmente adotadas há gerações.

A instalação de serrarias nas terras indígenas kaingang foi acompanhada da implantação do "regime do panelão" - impedidos de trabalhar em suas roças domésticas, os Kaingang foram obrigados ao trabalho em roças coletivas, pelo que recebiam comida também coletiva, servida em uma grande panela (FERNANDES E PIOVENZANA, 2015, p. 118)

A antropóloga Juracilda Veiga estudando mudanças no padrão de ocupação e produção nas terras indígenas *Kaingang* depara-se com a prática do trabalho nas terras dos indígenas do Sul do Brasil. Através do relato de testemunhas reconstrói a história desse sistema de trabalho, explica desde uma perspectiva que inclui a economia global refletindo nos processos locais dos *Kanhgág*. Nessa perspectiva o discurso do painelão é a encarnação do indigenismo do SPI, que por sua vez reflete tendências globais no trato discursivo prático com as populações autóctones.

As demandas da Europa, no pós-guerra, pressionando por produtos agrícolas e por madeiras levou a uma pressão sobre as terras e sobre as riquezas das terras indígena, com reflexos também sobre o trabalho indígena. Na década de 1940, o Serviço de Proteção aos Índios introduziu, nas áreas do Sul do Brasil, um serviço obrigatório em “roças coletivas” (as roças do Posto). No regime de trabalho então implantado, os índios deixavam de ter direito de trabalhar em suas roças, sendo obrigados a trabalhar nas roças do posto “a troco de comida”: os homens para um lado, e as mulheres para outro. A comida era feita em uma cantina, em grandes panelas, o que levou esse sistema a ficar conhecido como “panelão”. Na aldeia Kaingang de Inhacorá (RS) os mais velhos relatam que um dos índios, vestido com farda do exército e sobre um jipe camuflado, vigiava os trabalhadores indígenas, armado de espingarda. Plantavam principalmente trigo, que era semeado e colhido a mão, mas também milho e feijão. Tinham hora para começar o trabalho e hora para acabar (VEIGA, 2010, p.7)

Conforme Sandor Fernando Bringmann, historiador, o sistema de Panelão pode ser encontrado na maioria das comunidades do Sul do Brasil sob o manto do “trabalho coletivo” para autossustento. O denominado sistema do Panelão [...] impunha à população indígena a obrigação de prestar trabalhos diariamente nas lavouras do Posto (BRINGMANN, 2015a, p.16). Em sua tese, Sandor aprofunda a questão do panelão e explica como o termo é entendido perante essa polissemia, de panelão, trabalho coletivo ou outra denominação.

É importante destacar que, não há, pelo menos nas fontes documentais produzidas pelo SPI e analisadas para esta pesquisa, referências ao termo Panelão. Esta forma de aproveitamento da mão de obra indígena aparece expressa na documentação sob diversas designações, sendo as mais comuns: “diárias”, “tarefas coletivas”, “trabalhos do Posto” e “cooperação”. Os relatórios dos encarregados tendem a apresentar este tipo de trabalho sempre de maneira positiva, como uma forma de instrução prestada pelo SPI aos índios (BRINGMANN, 2015b, p. 238)

A frente sertanista evitou confrontos violentos e firmou geograficamente as reservas de terra, contudo havia esse programa moral, abraço amigo através do trabalho. Como contextualiza Juracilda Veiga (2010), faz parte de um contexto macro econômico de demanda por matéria prima. Nesse caso, para os Kanhgág de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul significou “panelão” um regime de trabalho análogo à escravidão. Esse regime de trabalho seria responsável por amansar os indígenas, por isso, aqui associa-se o SPI à um indigenismo para o trabalho. Os projetos nas aldeias atendiam aos alinhamentos globais, fazer aquilo que todo mundo no mercado faz, inserir populações no seu jogo monetário. Os roçados, no discurso do indigenismo do SPI, tratavam-se de um meio de inserção nacional. O panelão é a face local desse projeto global que coloca o discurso indigenista do SPI alinhado com as práticas internacionais. Assim a presente seção demonstra como a categoria indigenismo, quando usada pelo Estado entre os anos de 1910 a 1967, remete a uma política de assistência por intermédio da criação de roças coletivas. Traduz-se tal política indigenista com a categoria “panelão”, que na perspectiva dos indígenas do sul do Brasil significou trabalho análogo e exploração espúria.

3.2 FUNAI: INDIGENISMO DESENVOLVIMENTISTA

A FUNAI substituiu²⁰ o SPI no governo do General Artur da Costa e Silva, no ano de 1967, idealizada para que praticasse um indigenismo de desenvolvimento. Com a finalidade de garantir o cumprimento da política desenvolvimentista, que significava, continuação do projeto de integração através do trabalho tutelado pelo Estado. O presente discurso apresenta-se como uma intersecção do discurso político repressivo desenvolvimentista, próprio da administração do regime ditatorial, com o discurso indigenista para o trabalho, herdado do período anterior.

O boletim interno da FUNAI trata-se de uma pista textual. Tendo em vista que a publicação espelha a ideologia do período e do órgão. É condição de produção do discurso a divulgação da presença de especialistas realizando

²⁰ Breno Luiz Tommasi Evangelista, historiador, em sua análise sobre a fundação do órgão indigenista, propõe que a FUNAI herdou do órgão anterior, práticas, políticas e até “[...]a incorporação dos funcionários do SPI [...] e com o projeto de desenvolvimento” (EVANGELISTA, 2020, p. 69).

pesquisas, relatórios e laudos para o órgão como forma de angariar legitimidade. Conforme o discurso da FUNAI “[...] uma nova geração de Antropólogos passou a atuar em seus quadros. Suas atividades vêm sendo desenvolvidas no estudo dos inúmeros problemas” (A COLABORAÇÃO, 1971, p. 12). No presente trecho analisado, o conteúdo do boletim da FUNAI apresenta que há antropólogos de uma nova geração e justifica que num período anterior não havia tanto engajamento. Como dito, a presença de peças publicitárias divulgando essas parcerias tornaram-se uma condição para produção do discurso indigenista da FUNAI que precisava angariar legitimidade.

O discurso indigenista da FUNAI é também um discurso de políticas públicas com múltiplos sujeitos e autores textuais. As agências e fundações de Estado operacionalizam o objetivo de desenvolvimento nacional em suas agendas de políticas pública, o mesmo faz a FUNAI que incluía as populações indígenas como sujeitos da narrativa estatal.

É o que se vê no anúncio de um convênio publicado no Boletim de informações da Fundação apresenta parceria da SUDESUL, órgão de desenvolvimento da política ditatorial, FUNAI e Universidade Federal do Paraná (UFPR), exemplificam as tentativas e sondagens técnicas para aplicação do indigenismo desenvolvimentista que pretensamente conta com instrumentos de crédito, apoio universitário e estrutural:

Convênio no valor de CR\$ 172,000,00 e com vigência de cinco anos foi assinado, em dezembro último, em Porto Alegre, entre a Superintendência do Desenvolvimento da Região Sul – SUDESUL – a Fundação Nacional do Índio e a Universidade Federal do Paraná, destinado ao levantamento florestal, pedológico, agropecuário, industrial e sócio-econômico nas áreas indígenas no Sul do País (UNIVERSIDADE, 1972, p. 42)

Conforme se lê no boletim da FUNAI, se percebe que dentre os projetos promovidos encontra-se a narrativa da efetividade de “programas de atividade educacionais, segundo o estado cultural do grupo e visando sua emancipação social” (GRAUS, 1972, p.24). O discurso indigenista da FUNAI tem como condição de produção as justificativas para ação junto aos povos indígenas, alinhadas com a agenda discursiva do governo de desenvolvimentismo.

De acordo com Gustavo Araujo Simi, historiador, o desenvolvimentismo aparece em vários momentos da história, mas nos governos ditatoriais de 1960

torna-se agenda política que se estendia a todos órgãos federais. Conforme o autor, a FUNAI elabora a agenda²¹ indigenista calcada no “desenvolvimentismo que atribui aos indígenas uma condição transitória, isto é, que os considera brasileiros egressos que devem ser transformados em trabalhadores” (SIMI, 2017, p. 29). O discurso indigenista da FUNAI tem no seu projeto de emancipação pretexto para agir de forma agressiva contra os projetos étnicos dos próprios indígenas. Vejamos o boletim da FUNAI, sobre a condição de indígena integrado em associação à condição de trabalhador, premissa que sustenta a noção de indigenismo desenvolvimentista:

Os antropólogos brasileiros que se dedicam aos estudos das populações indígenas do País, estabeleceram, como sendo a mais racional, a classificação dos graus de contato dos índios com a sociedade nacional [...] Integrados, Contato Permanente, Contato Intermitente e Isolados. Grupos integrados são os que se encontram incorporados à mão-de-obra nacional ou em condições de serem por ela aproveitados (GRAUS, 1972, p.68)

Os textos do Boletim da FUNAI formam a justificativa de que há uma consulta a expertise informacional que os antropólogos do período oferecem. Tendo em vista o discurso Boletim Interno, acima citado, percebe-se que o marcador social “índio integrado” corresponde ao estágio de inserido no mercado capitalista. Dessa maneira fica possível observar o sistema classificatório, discursividade presente no período anterior, com o SPI. Tais marcadores sociais colocam a existência em fôrmes, isolados, incorporados ou em contato permanente/intermitente.

Os marcadores, “Integrados, em contato permanente, em contato intermitente e isolados”, tratam-se de condições de produção do discurso indigenista da Funai, pois, permitem a organização de políticas públicas específicas para cada pretense nível cultural, conforme o discurso desenvolvimentista. Ademais, o discurso aparece no modo indireto, pois, quando utiliza das contribuições antropológicas, quer representar os antropólogos brasileiros como avalizadores da legislação, contudo sabe-se que no período as críticas ao indigenismo governamental vindas da Antropologia eram presentes.

²¹ Conforme o Boletim da FUNAI, “A maior preocupação do setor de educação é o da escolarização dos índios em contato com a população envolvente e que já estão completamente integrados na sociedade (GRAUS, 1972, p.65)

Conforme a historiadora e o geógrafo, Carina Santos de Almeida e Alexandre Luiz Rauber (2013), o indigenismo da Fundação estava voltado para “[...] a segurança e desenvolvimento, estava pautada, assim como o SPI, na necessidade de integração [...] assim, fez prevalecer o estímulo à mudança (aculturação)” (SANTOS e RAUBER, 2013, p. 4). Assim como no período anterior, em que o discurso indigenista produzia a inserção através do trabalho, também há uma versão renovada com a FUNAI, a emancipação. A emancipação começa a ser condição de produção do discurso, pois, trata-se de um projeto de extinção do órgão, uma vez que não há tutelados não haveria necessidade de indigenismo de Estado.

Sobre o estímulo para a mudança e aculturação tangencia a seguinte passagem, excerto do Boletim Interno da FUNAI. O narrador é representante do órgão, General Ismarth, presidente da fundação e que também toma local de autor no seguinte texto. Ao mesmo tempo o general é sujeito do discurso, e sujeito bem colocado, pois, trata-se do presidente do indigenismo, produtor de discursividades. Utilizando o recurso das aspas representando a fala do presidente, pontua-se a integração harmoniosa por meio do trabalho no seguinte texto:

Sobre as preocupações e atividades da FUNAI referentes à aculturação do índio, o ESP registrou declaração do superintendente da FUNAI, Gen. Ismarth de Araújo, de que, *“estamos adotando um caminho de prestígio ao índio, tentando integrá-lo na sociedade em condições de competir com a sociedade envolvente. Nosso trabalho ainda está no início e pretendemos daqui para frente acompanhar o processo aculturativo do índio desde o início através de etapas, a serem iniciadas pelo melhoramento das condições das roças para que os índios possam produzir mais. Depois vamos ensinar o índio a guardar sementes, visando ao replantio. E numa etapa final partiremos para a comercialização do produto, que garantirá uma renda para atender àquela comunidade”*. Disse que, com esse projeto, a FUNAI *quer evitar a marginalização observada entre os índios integrados*, no entanto, deixou claro que a instituição “não pretende ser a dona da verdade, mas está buscando um caminho que possibilite ao índio uma integração harmoniosa”. (U.I POSITIVAS, 1973, p. 30-31)

Unidades Informacionais ou U.I trata-se de um tipo de categorização utilizada pelo regime militar para classificar os textos e sua adesão aos discursos. O texto atribuído ao general Ismarth, através do recurso linguístico de aspas, pontua a criação de um prestigioso caminho de integração por meio da

competição e do livre mercado. O uso da expressão “acompanhamento ao processo aculturativo”, sinaliza o arcabouço léxico desenvolvimentista emancipador, de conceitos e palavras que passeiam pelo discurso. pela caracterização do discurso indigenista, que remetemos anteriormente.

Na primeira fala, pontua-se que a integração se completa com o trabalho nas roças. Na segunda fala, General Ismarth, através do recurso linguístico da fala indireta, quer representar toda a FUNAI quando pontua sobre integração harmoniosa e certezas antropológicas. O discurso indigenista da FUNAI se manifesta no texto/fala do presidente pontuando a divisão em que marcadores sociais apontam para um destino final para os indígenas, como aculturados e trabalhadores agrícolas. Dessa maneira as populações indígenas são assistidas por esses projetos econômicos como solução para inserção econômica,

Conforme Barbosa “o paternalismo, representaria a proteção do pai ou tutor ao filho menor, até que o índio [...] se tornasse adulto (emancipado) e inserido no integracionismo harmonioso” (BARBOSA, 2016, p. 79). Ainda conforme o autor. a FUNAI se apresenta como o indigenismo “[...] da política desenvolvimentista e de expansionismo do Governo Ditatorial, em comunhão com a ideia de controle vinculada à Doutrina de Segurança” (BARBOSA, 2016, p.85). Assim como o historiador Orlando Silva Sales, que pontua a política indigenista da FUNAI como “[...] comprometida com o modelo de desenvolvimento econômico, adotada pelo regime militar brasileiro” (SALES, 2015, p.57).

Davis e Menget (1981) pontuam que o discurso indigenista da FUNAI, caracteriza-se pela relação com desenvolvimentismo e “integração nacional”. As autoridades políticas do Brasil de meados da década de sessenta mantinham “[...] convicção na inevitabilidade do processo de integração nacional que [...] nesta ideologia do desenvolvimento o Estado está apenas intervindo num processo predeterminado” (DAVIS e MENGET, 1981, p.44).

Nas textualidades a identidade “índio” aparece para os indigenismos, do SPI e posteriormente da FUNAI, como um trânsito para a condição “trabalhador nacional” conforme Simi (2017). A necessidade de integração do indígena aparece como uma herança do SPI, conforme Santos e Rauber (2013). A integração apareceria, portanto, como um ato de desenvolver, deixar de estar envolvido como no caso do filho e pai, indígena e Estado. Desenvolver-se

aparece, por fim, como "integracionismo harmonioso" pelo trabalho, como pontua Barbosa (2016). O modelo de ação adotada pela FUNAI refletia, portanto, o desenvolvimentismo autoritário do período político, conforme Sales (2015) e Davis e Menget (1981). O Boletim de informações da FUNAI é condição de produção discursiva, pois, se trata de uma publicação que informa ao leitor. Por exemplo, sobre a noção de aculturação e a classificação em graus de contato utilizada pela FUNAI, seus textos são materiais de propaganda das decisões políticas da instituição.

3.2.1 PROJETO DE (ETNO)DESENVOLVIMENTO: EMANCIPAÇÃO E RENDA INDÍGENA

A FUNAI, no boletim de informações, traz uma definição coeva dos povos *Kanhgág*, uma representação oficial do Estado sobre o perfil de indígena desenvolvido, eis o texto: "Os índios da região sul do Brasil são por excelência agricultores. Quase todos possuem roças onde plantam desde o arroz até o trigo e soja" (AGRICULTURA, 1973a, p. 60). O discurso de emancipação e desenvolvimento aparece na promoção da formação de novos trabalhadores rurais, mecanizados e munidos de tecnologias agrícolas. Discursos que entram nos territórios indígenas causando disputas, cindindo os territórios e as opiniões. Perceptível no seguinte recorte jornalístico de 1979 o resultado esperado para o projeto de emancipação e o *etnodesenvolvimento* entre os *Kanhgág*:

A anunciada emancipação da tribo Kaingang que vive no posto indígena de Guarita, está sendo incentivada por membros da comunidade luterana da cidade de Tenente Portela. A denúncia foi feita ontem, em Curitiba [...] O cacique Alfaiate estaria sendo testa-de-ferro desses grupos responsáveis pela ocupação de 8 mil alqueires da reserva [...] cultivadas com soja e trigo (PARANÁ, 1979c, p. 120)

O recorte jornalístico de 1979 representa a decisão da "tribo", comunidade, *Kanhgág* do Guarita (RS) de acionar o projeto de emancipação²². Segundo discurso a decisão partiu da "tribo", mas, influenciada por um coletivo indigenista externo, o que faz do líder um "testa de ferro". É condição da

²² A lei 6.001, do ano de 1971, no artigo 11, trata da emancipação em relação à assistência ou tutela: Uma vez emancipados, não poderiam mais reclamar os direitos advindos da relação com o marcador identitário, como população indígena. Através deste dispositivo, os caciques poderiam requisitar a emancipação, integrando-se a população nacional.

produção do discurso de emancipação a propaganda de que existe a possibilidade de se emancipar, para que os indígenas conheçam e possam requisitar. Fica explícito o interesse externo nas terras das comunidade indígenas, cruzando com a informação de que grupos influenciam os indígenas a acessarem o dispositivo. Parece que a relação fica inevitável, emancipar para terras liberar.

Brighenti (2020), pontua a reverberação do discurso de emancipação nas comunidades teve múltiplos sentidos, próprios da polissemia discursiva. Uns viram como oportunidade para ser como o branco. Outros entenderam como uma cartada desenvolvimentista para livrar-se do problema indígena e liberar as terras que ocupavam. Conforme afirma o historiador, a nível nacional, as populações indígenas estavam “em polvorosa contra o projeto que intencionava emancipar o indígena, em outras palavras, tomar as terras dos povos indígenas que, na avaliação do ministro, já teriam deixado de ser indígenas” (BRIGHENTI, 2020, p. 14).

O antropólogo Patrick Menget analisa as intenções do projeto emancipacionista para o órgão indigenista. Afirma que “[...] Se quiere dar al indígena el medio de volverse más rápidamente un ciudadano con todos sus derechos, se proclama la voluntad de terminar con esos islotes de folclore” (MENGET, 1989, p.186). Conforme o autor pode-se afirmar que o desenvolvimentismo se apresenta na anulação da condição de indígena, que em trânsito para outra, apresentaria todos os direitos que possuem o “cidadão branco”. A relação do indigenismo Estatal com os indígenas por meio do projeto de emancipação pretendia resolver os “problemas indígena e agrário” em um só programa. “[...] Pretendiendo liberalizar el estatuto del indígena, lo que se hacía en realidad era liberar sus tierras” (MENGET, 1989, p.187-188).

O Estatuto do Índio, lei de 1974, utilizou o critério de estágios de envolvimento com a sociedade nacional como marcador social de desenvolvimento. A identidade indígena evoluiria face às políticas públicas o que levaria até a emancipação, como segue o discurso direto da lei:

Art 4º Os índios são considerados

I - Isolados - Quando vivem em grupos desconhecidos ou de que se possuem poucos e vagos informes através de contatos eventuais com elementos da comunhão nacional;

II - Em vias de integração - Quando, em contato intermitente ou permanente com grupos estranhos, conservam menor ou maior parte das condições de sua vida nativa, mas aceitam algumas práticas e modos de existência comuns aos demais setores da comunhão nacional, da qual vão necessitando cada vez mais para o próprio sustento;

III - Integrados - Quando incorporados à comunhão nacional e reconhecidos no pleno exercício dos direitos civis, ainda que conservem usos, costumes e tradições característicos da sua cultura. (BRASIL, 1973b)

A diferenciação proposta, entre isolados, em vias de integração e integrados, cria a hierarquia do desenvolvimento étnico. Quando usada para fins de classificação política propõe uma discursividade em que a integração aparece como um “estágio avançado” de existência. Poliene Soares Santos Bicalho (2021) afirma que no governo Geisel, (1974-1978), quando se iniciaram os debates em torno da emancipação tratava-se de debater a inserção do indivíduo indígena à sociedade como civilizado:

“[...] O Estatuto do Índio (Lei nº 6.001/1973) se pautava na ideia de integração do indígena à comunidade nacional e previam a sua consequente emancipação, tendo em vista a superação da condição de incapaz, como era enquadrado o indígena (BICALHO, 2021, p. 241)

Eder Augusto Gurski (2021), pontua a importância de situar a emancipação como dissimulação travestida de projeto político. “Trazia como objetivo principal emancipar os indígenas para reduzir suas terras em pequenas propriedades rurais, já que uma vez emancipado não dependiam de terras coletivas na visão do Governo” (GURSKI, 2021, p.134). Na seguinte charge de Henfil, publicada em 1979, percebemos um trocadilho com o slogan da política do período Brasil, ame-o ou deixe-o. O desenho se encontra realizado com linhas de caneta tinteiro, nota-se que o personagem, um indígena, se encontra nu e segura uma lança. A charge além de mexer com o slogan do governo Emílio Garrastazu Médici, propõe uma reformulação, em que o deixe-o é substituído por emancipe-o mostrando o lado oposto do amor pelos indígenas, o projeto de emancipação.

FIGURA 2 Ame-o ou emancipe-o por Henfil



Fonte (CHARGE, 1979, p. 27)

Conforme Bruce Albert, a encarnação do desenvolvimentismo dentro das reservas *kanhgág*, nos anos setenta, basicamente dava-se através do Departamento Geral do Patrimônio Indígena (DGPI). Tratava-se de uma diretoria da FUNAI que explorava de maneira oficial os recursos naturais, madeira, terras e mão de obra das comunidades. Os fazendeiros em troca da “[...] ocupación ilegal de tierras de la reserva, pagan una especie de arrendamiento al Departamento del Patrimonio Indígena de la FUNAI” (ALBERT, 1988, p. 204). Empreitadas administradas por “[...] los “jefes de puesto” como verdaderas empresas privadas que explotan la mano de obra y el patrimonio indígena en beneficio de la FUNAI” (ALBERT, 1988, p. 205).

Conforme discurso indigenista da FUNAI “[...] os índios trabalham em projetos agrícolas elaborados pelo Departamento Geral do Patrimônio Indígena, recebendo seus salários pela renda indígena” (NOTÍCIAS, 1973b, p.47). O discurso tido como oficial articula a idéia de protagonismo por parte dos índios, que atuam em projetos elaborados pelo DGPI para financiar o indigenismo. Contudo as posições de trabalho nessas iniciativas eram limitadas e não conseguiam atender toda comunidade. A exploração de madeira e outros

recursos geravam rendas que caíam numa “vala comum” de gastos do Governo Federal.

Dentro do projeto de lei 5.371 de 1967, que Autoriza a instituição da "Fundação Nacional do Índio" e dá outras providências, em seu terceiro artigo aparece as justificativas de exploração econômica das áreas.

Art. 3º As rendas do Patrimônio Indígena serão administradas pela Fundação tendo em vista os seguintes objetivos:

- I - emancipação econômica das tribos;
- II - acréscimo do patrimônio rentável;
- III - custeio dos serviços de assistência ao índio (BRASIL, 1967)

Conforme o texto da lei de criação da FUNAI, a emancipação econômica e alimentação de um fundo seriam atribuições do projeto de gestão do patrimônio indígena. O discurso indigenista da FUNAI foi cortado por sentidos, perspectivas que viam a presença do DGPI apenas como exploração, continuação do sistema de exploração do panelão. A instituição lutava para continuidade do projeto de exploração de madeira, mão de obra e arrendamento de terra.

Conforme Ligia Simonian (1981), antropóloga que esteve entre os indígenas do Sul no final de 1970 e início dos anos oitenta, o DGPI matinha as terras indígenas sob o seu domínio²³. Com a conscientização indígena do papel do indigenismo, conforme a autora “[...] o DGPI é expulso das reservas indígenas, a FUNAI reorganiza seu sistema de exploração dos recursos [...] o Programa de Desenvolvimento Comunitário PRODEC” (SIMONIAN, 1981, p. 17).

Shelton Davis (1978) analisa o processo de desenvolvimento em relação aos indígenas do Brasil e ensaia a categoria “vítimas do Milagre”. Para situar o local das populações como sujeitos à esse discurso de indigenismo e de estrutura econômica do milagre econômico. Conforme o autor, a FUNAI retoma com a “[...] chamada renda indígena, uma instituição criada nos últimos anos do SPI [...] em 1970, a FUNAI ganhava na venda dos produtos indígenas e no arrendamento das terras dos índios” (DAVIS, 1978, p. 84). A emancipação era condição de produção do discurso indigenista da FUNAI, operacionalizado pelo

²³ A corrupção permeava a ação protecionista desde a época da existência do Serviço de Proteção ao Índio e, mais recentemente o Departamento Geral do Patrimônio Indígena (DGPI), integrantes da FUNAI, levava até as últimas consequências a possibilidade de reprodução do capital (também identificado como “renda indígena”) (SIMONIAN, 1981, p.102).

DGPI que agia como texto, encarnando a discursividade, como se dissesse que o trabalho liberta, *arbeit macht frei*. Almeida (2018), ainda nos lembra que não havia liberdade de trânsito no cotidiano indígena. Ficavam imóveis dentro dos espaços reservados “[...] sob o regime de tutela por parte da entidade indigenista FUNAI” (ALMEIDA, 2018, p. 621). O discurso indigenista aponta como condição de produção do pretense cuidado a necessidade de resguardar a vida controlando as entradas e saídas das terras indígenas. O que na perspectiva indígena e sociológica funcionava como a base de um campo de concentração. Pois, eram impedidos de gestarem os próprios projetos, como sair para vender artesanatos, financiar uma roça ou ir na cidade ou vivenciar qualquer sociabilidade política, trabalhar ou viver para si próprio.

4. O CIMI: INDIGENISMO MISSIONÁRIO

A seguir se apresentam os antecedentes que culminaram na criação do Conselho Indigenista Missionário, CIMI, que aparece como principal representante do discurso indigenista religioso e engajado. Também, se percebe o CIMI como responsável pelas discursividades indigenistas sob a luz de teoria antropológica e da assembleias de chefes indígenas. Para tanto, faz-se necessário expor antecedentes sociológicos, antropológicos e os marcos históricos que contextualizam o surgimento do CIMI.

Stefano Varese (1981) analisa a intersecção da etnia com a classe no indigenismo. Conforme o autor, a sensibilização da sociedade civil para o discurso indigenista levou a temática indígena a novas agendas públicas, gerou novas interpretações, ações e diferentes indigenismos. A situação étnica, imbricada à situação de classe, proporciona, segundo o autor “[...] uma consciência que se estabelece a partir de uma representação da realidade circundante, tanto em termos de diferenças étnicas, [...] como em termos de diferenças de classe” (VARESE, 1981, p. 121). O discurso indigenista religioso do CIMI se apresenta formado por discursividades, que conforme o autor, acenam para os marcadores sociais de diferenciação. A raça e a classe são marcadores sociais que tem como fim a tradução de lutas globais em conjunto com os projetos locais.

O objeto do indigenismo de Estado perpassa as escolhas ideológicas do governo, assim como o indigenismo missionário possui suas intersecções na teologia e na teoria antropológica. Conforme publicação “Cálice e Cuia” de 1985, Paulo Suess²⁴ afirma que não existe indigenismo asséptico livre das materialidades da realidade social:

Esse indigenismo sem pressupostos ideológicos simplesmente não existe [...] Precisa fazê-lo não somente com dados da fé [...] mas com certa racionalidade antropológica que religa projeto de sobrevivência e vida dos próprios povos indígenas e de toda sociedade nacional. Ela deve mostrar que tudo aquilo que hoje se trama contra os índios é apenas um prelúdio daquilo que amanhã se fará contra todos os setores populares (SUESS, 1985, p. 14)

Conforme o texto, o discurso indigenista religioso do CIMI apresenta-se alinhado com a Antropologia e em consonância com os demais movimentos sociais da época, como as pastorais. Paulo Suess (2002) escreve que a Igreja pós Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965) tornou-se instituição de múltiplas identidades religiosas convivendo. Dessa maneira, a hierarquia da igreja e sua elite católica tem de conviver com novas manifestações do evangelho, como é o caso da inculturação da fé e os trabalhos de base articulados sob a luz da teologia da libertação.

Devido a repressão política brasileira e em outros países da América Latina, a igreja torna-se abrigo de ideologias, assim, “[...] a teologia começa a ser praticada em “centros” autônomos, uma maneira nova, com o povo, de se produzir teologia” (DUSSEL, 1994, p.99). Enrique Dussel, pontua os interdiscursos da teologia como refúgio para ideologias caçadas pelos regimes ditatoriais, não obstante, há emergências de novas correntes preocupadas com a questão existencial e em diálogo com o “povo”, como na pastoral indigenista:

A Pastoral Indigenista deve começar pela linha de promoção humana em todos os seus setores (Educação, Saúde, Desenvolvimento Comunitário). Sendo esta pastoral tão específica que ela deve ser executada à luz dos princípios teológicos e das ciências humanas

²⁴ Paulo Suess, autor/evidenciador das noções de “mal-estar” e “inculturação”, é alemão, tem graduação em Teologia pela Universidade de Munique (1964), doutor em Teologia Fundamental pela Westfaelische Wilhelms-Universitaet Münster (1977) e também professor do Instituto São Paulo de Estudos Superiores (ITESP), no curso de pós-graduação em Missiologia. Seus textos são interessantes para a atual pesquisa, pois, além de formular as bases teológicas da ação da Igreja Católica, tem uma vivência como assessor teológico do (Cimi).

indicados pelos documentos do Vaticano II
(INDIGENISTA, 1976, p. 7)

Conforme a concepção de Henrique Dussel, os quadros da igreja apresentavam-se com poucas iniciativas que ensaiavam reflexões teológicas cujo ponto de partida fossem práticas libertadoras dos oprimidos: “[...] não só socialmente por serem classes pobres, como geopoliticamente por serem nações dependentes, neocoloniais, da “periferia” (DUSSEL, 1994, p. 21). Entende-se que o esforço indigenista realizado no Brasil no final da década de sessenta apresente-se como um aceno para o discurso da teologia da libertação, não obstante todo trabalho de criação autônoma realizada pelos missionários do CIMI para fazer o novo.

Conforme Fanny Ricardo, que remonta a cronologia do Indigenismo missionário, aconteceu em “[...] 1968, fevereiro, o 1º Encontro de Pastoral Indígena, em São Paulo [...] A perspectiva era de uma nova política indigenista para as missões” (RICARDO, 1980, p. 6). O encontro representa um marco genealógico do discurso indigenista do CIMI, tendo em vista que agregou sujeitos em prol do “trabalho com os índios”. Conforme Gontran da Veiga Jardim (1986), em “O Drama dos índios”, a conferência Nacional dos Bispos do Brasil teve no encontro a “presença das Populações Indígenas, em São Paulo, em fevereiro de 1968. Os frutos desse encontro vieram logo a seguir, a criação do CIMI” (JARDIM, 1986, p. 5).

Marco genealógico, dentro da Igreja, também se evidencia na II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano de Medellín²⁵ (1968). Apresenta-se como essa inclinação teológica latino-americana, na forma de uma preferência pela população periférica, pobre e popular:

Foi após o Concílio Vaticano II e a II Conferência Geral do CELAM em Medellín que começaram propriamente os encontros de Missões na América Latina com ênfase especial sobre a Pastoral Indigenista (RELATÓRIO, 1977, p. 24)

No texto da conferência percebe-se uma virada antropológica no discurso de setores da Igreja para que se deixe a catequese e invista-se na tarefa de

²⁵ Sobre Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano de Medellín (1968) Ver (DUSSEL, 1994, p. 57).

educação para a cidadania, vejamos um trecho do texto da conferência para intuir os efeitos no discurso indigenista religioso:

A tarefa de educação destes irmãos nossos não consiste propriamente em incorporá-los nas estruturas culturais que existem em torno deles, e que podem ser também opressoras, mas sim em algo muito mais profundo. Consiste em capacitá-los para que, eles próprios, como autores de seu próprio progresso, desenvolvam de uma maneira criadora e original, um mundo cultural, em acordo com sua própria riqueza e que seja fruto de seus próprios esforços, especialmente no caso dos indígenas, devem-se respeitar os valores próprios de sua cultura (MEDELLÍN, 1968, p. 21).

O congresso e o texto de Medellín se apresentam como tentativas de fazer uma renovação do discurso indigenista através de novas práticas e textualidades. Desloca-se o objetivo de catequese que outrora esteve ligado às missões, para uma espécie de relação capacitadora, que tem como meio visitar as comunidades, fazer reuniões, assembleias e distribuição de periódicos informativos. As textualidades de Medellín conversam com as bases da Igreja católica, que passa a ser chamada a fazer um trabalho que respeite os valores culturais do povo humilde e pobre, em que os indígenas acabam por se encaixar.

Certamente esta Conferência em Medellín reverbera nas práticas dos jovens seminaristas brasileiros, como os que fundaram a (OPAN) Operação Anchieta (1969), organização que surge no seminário e que lançava jovens para trabalhar em missões junto aos indígenas: “[...] onde buscariam realizar o seu sonho missionário não de catequese, mas de convivência e encarnação na realidade indígena”²⁶. Conforme Maria Cecília Simões doutora em ciências da religião, “[...] a Teologia da Encarnação trabalhada na missiologia indigenista empresta da Teologia da Libertação o chamado a assumir as dores do próximo para si, para que se busque uma libertação ampla e universal” (SIMÕES, 2019, p. 379). Portanto, esses princípios de encarnação da subjetividade do outro se apresenta como condição de produção do discurso indigenista religioso, que posteriormente dará forma ao CIMI.

Conforme Carlos Evangelista, na dissertação de mestrado em história *Direitos indígenas: o debate na constituinte*, “[...] anterior a criação do CIMI, existia a Operação Anchieta (OPAN) (1969), posteriormente denominada

26 (FACHIN, 2015, p. 1)

Operação Amazônia Nativa, [...] vertente pastoral leiga na atuação junto aos índios” (EVANGELISTA, 1988, p.40). A organização atuou junto às populações indígenas conhecendo suas realidades e realizando projetos junto às lideranças.

Outro evento a ressaltar como discursividade antecedente da criação do CIMI trata-se do “Simpósio sobre fricção interétnica na América do Sul”, que reuniu antropólogos, religiosos e movimentos sociais em Barbados entre os dias 25 e 30 de janeiro de 1971. No final da conferência produziu-se um documento, a “Declaração de Barbados I”. Trata-se de um relatório sobre a situação indígena na América, “[...] para esclarecer este grave problema continental e para a luta” (BARBADOS I, 1971, p. 1). Tal marco, também ressaltado por Paulo Suess (2002), apresenta-se destacado por sua influência antropológica na política, teologia e na pesquisa acadêmica junto de comunidades indígenas como assistencial não intervencionista.

Esta situação expressa-se em agressões reiteradas contra as sociedades e culturas indígenas, tanto em ações intervencionistas supostamente protetoras, como nos casos extremos de massacres e deslocamentos compulsórios, não ficando alheios o exército e outros órgãos governamentais. As próprias políticas indigenistas dos governos latino- americanos visam à destruição das culturas indígenas e são usadas para a manipulação e o controle dos grupos indígenas em benefício da consolidação das estruturas existentes. Isto impede os indígenas de se libertarem da dominação colonialista e decidirem seu próprio destino [...] Não faz sentido propor ações indigenistas que não busquem a ruptura radical da presente situação: o fim das relações coloniais externas e internas, o rompimento do sistema classista de exploração e de dominação étnica, o deslocamento do poder econômico e político de uma minoria oligárquica para as massas majoritárias, a criação de um estado verdadeiramente multiétnico no qual cada etnia tenha direito à auto gestão e à livre escolha de alternativas sociais e culturais (BARBADOS I, 1971, p. 1)

Conforme a síntese de Fanny Ricardo, Barbados traz imagem do: “[...] Índio como protagonista do seu próprio destino. Críticas das missões por sua convivência com o colonialismo. Um apelo às Igrejas para que ponham fim a toda atividade missionária” (RICARDO, 1980, p. 7). Dessa maneira, o encontro estimula o discurso humanista, antropológico e indigenista como maneira de encontrar esse servir encarnado no outro.

A análise por nós realizada demonstrou que a política indigenista dos estados nacionais latino-americanos fracassou tanto por sua

ação quanto por sua omissão. Por omissão, devido à sua incapacidade para garantir a cada grupo indígena o amparo específico que o Estado lhe deve, e para impor a lei diante das frentes de expansão nacional. Por ação, devido à natureza colonialista e classista de suas políticas indigenistas. (BARBADOS I, 1971, p. 2)

Conforme texto da declaração, imputa-se à Igreja responsabilidade pela situação deletéria das comunidades e populações indígenas, tendo em vista que a prática e a presença católica remonta aos períodos coloniais. A declaração trata a catequese como “[...] uma imposição de critérios e padrões alheios às sociedades indígenas dominadas e que encobrem, sob um manto religioso, a exploração econômica” (BARBADOS I, 1971, p. 3). A partir deste marco, diversos religiosos passaram a repensar suas práticas missionárias, principalmente à luz da teologia da libertação, da CELAM e de Barbados I. Essas práticas previam que os participantes das ações missionárias se inteirassem a respeito da política e da participação popular, fundando movimentos sociais.

Nos anos seguintes consolidou-se o Conselho Indigenista Missionário, o CIMI. Concretizado em 23 de abril de 1972, com uma proposta de ação condizente com os marcos históricos elencados anteriormente. “Para dinamização da Pastoral Indígena, foi criado um órgão de assessoria ao trabalho missionário junto às comunidades indígenas do Brasil. Conselho Indigenista Missionário” (RICARDO, 1980, p.8). Conforme Renata Giroto em “1972 acontece a criação do CIMI (Conselho Indigenista Missionário), formado por um grupo de missionários unidos na luta em prol dos direitos indígenas” (GIROTO, 2000, p. 51).

Logo na primeira reunião os padres fundam também o Boletim Interno, documento que acompanhará as ações do CIMI pela década afora. A primeira reunião aconteceu em 19 de maio de 1972 na sede do Instituto Regional Para a Pastoral do Mato Grosso (IRPAMAT), em Campo Grande. Vejamos a sua estrutura e também seu regimento:

Estrutura do CIMI. Pautada em seu regimento Interno, é aberta e ágil. A sede do Conselho localiza-se em Brasília, onde também reside o secretário. [...] os membros residem em seu próprio campo de trabalho e estão a completo dispor dos senhores bispos e missionários. Qualquer assunto poderá ser encaminhado ao conselho que os interessados preferirem. (ESTRUTURA, 1972, p. 3)

O texto demonstra o local da sede do conselho, que para ter o discurso nacionalmente propagado se localiza em Brasília, também com a justificativa de ter as relações políticas facilitadas. Ademais os membros residem em campo, forma de fazer a inculturação acontecer, também por se apresentarem como uma mesa de conselheiros aberta a colocações. No número seguinte, já em 1973, aparecerá no Boletim o regimento interno, as funções e justificativas de fundação: “[...] conscientização do povo brasileiro a respeito da situação e problema do índio; servir de órgão de relacionamento [...]; assessorar juridicamente; planejar encontros de estudos sobre a Pastoral Indígena” (CIMI, 1973, p. 11).

Conforme José Oscar Beozzo o discurso indigenista quando chegou na opinião pública, foi balanceado por numerosos casos e denúncia de abusos, era avanço do desenvolvimentismo da ditadura por sobre os indígenas. Tal contexto que empurrava os indígenas para aculturação categorizada²⁷. Foram “[...] inúmeras associações de defesa do índio, formadas por antropólogos, universitários, homens de imprensa e que brotaram em todo país. Essa mobilização alcançou a Igreja e seu setores, levando a criação do CIMI” (BEOZZO, 1983, p. 8). Antes da criação do CIMI o discurso indigenista já estava lá, com iniciativas parcas que não fossem as do Estado, mas que davam conta do problema indígena de maneira autônoma. O Conselho Indigenista se apresenta como essa encarnação do discurso indigenista renovado pelos marcos sociais amostrados, estipulando como seus sujeitos missionários e indígenas os pontos onde se quer chegar, qual o objetivo político dessas junções.

Conforme Ieda de Carvalho, a criação do CIMI se apresenta importante por conta do seu conteúdo denunciante, quanto ao processo de genocídio e etnocídio dos povos indígenas. Ainda conforme a autora:

[...] De imediato, o CIMI procurou levar a questão indígena para o interior da Igreja Católica com o objetivo de que ela se sensibilizasse e assumisse a questão indígena como responsabilidade de todos os seus membros. Para tanto, os

²⁷ Digo categorizada, pois, as populações indígenas não estão ou estiveram fadadas ao desaparecimento tendo em vista a modernidade capitalista e a política democrática liberal das representações. Dessa maneira a categorização que a FUNAI opera, de classificar índios como isolados, em contato e aculturados, trata-se de uma construção discursiva.

missionários do CIMI produziram informações, promoveram cursos e participaram de encontros sobre a realidade indígena. Surgiram resistências e até mesmo rejeição por parte de algumas igrejas [...] tanto a causa indígena como a atuação do CIMI foram conseguindo apoio e solidariedade. Este apoio, até mesmo por parte da presidência da CNBB, foi cada vez mais efetivo e eficiente quanto aos enfrentamentos com a política oficial e com setores da própria Igreja. (CARVALHO, 2002, p.145)

O discurso indigenista religioso do CIMI se chocou com o discurso religioso católico. Como ressalta a historiografia, houve dificuldades de aceitação da proposta do Conselho por parte de certos setores da Igreja Católica. A consolidação do discurso veio com a inscrição do Conselho como órgão oficioso e posteriormente oficial da Conferência Nacional de Bispos do Brasil (CNBB). Quanto a sociedade, também é de se ressaltar que o Conselho passou a angariar apoio e parcerias para suas atividades. Podemos perceber também parte dessa busca por reconhecimento em textos sobre a atuação do CIMI no seu primeiro ano de funcionamento, como o relatório publicado no terceiro número do boletim interno.

Na seguinte citação, o órgão faz um balanço das atividades, pontuando que precisa alcançar o campo para além das reuniões entre religiosos. No primeiro ano de funcionamento as atividades realizadas foram predominantemente de caráter técnico, legislativo e consultivo, levando o discurso indigenista religioso do CIMI para próximo da política. Conforme registros da ata da IV reunião do CIMI percebe-se uma avaliação das atividades:

No seu primeiro ano de atividades o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) teve uma atuação muito positiva, expressa de modo marcante no Anteprojeto do Estatuto do Índio, na elaboração do seu regimento interno, no estudo de Diretrizes antropológicas para as atividades das Prelazias junto às populações indígenas e na preparação de um curso. Numa autocrítica foram apontadas as seguintes falhas. 1º O órgão está se omitindo atualmente diante da problemática indígena por motivos financeiros 2º O seu relacionamento com a CNBB ainda está indefinido. Apresenta-se como um órgão “oficioso”, o que se presta a equívocos 3º A atividade do CIMI falha na continuidade. Até o momento restringiu-se quase que exclusivamente as atividades durante as horas de reuniões. (AVALIAÇÃO, 1973, p. 3)

No contexto geopolítico o discurso indigenista religioso do CIMI se encontrou com inúmeras denúncias. Como foi a campanha de conscientização

e pressão política durante a construção da Transamazônica. Durante o processo de desenvolvimentismo autoritário, à época de Garrastazu Médici (1969-1974) foram várias denúncias. A luz da declaração de Barbados I, o CIMI iniciou seu trabalho e suas discursividades contrárias ao desenvolvimentismo. “Com a opção pelos povos indígenas, propondo a ruptura com o modelo desenvolvimentista em marcha e assumindo uma pastoral específica, integral e amplamente articulada” (SUESS, 2002, p.7). Fica intuitivo avaliar que com tais marcos antropológicos o CIMI articula um trabalho inserido na realidade, como segue o conteúdo do seguinte discurso no Boletim Interno do Cimi.

No início do ano de 1974, foi desencadeado o processo para uma Pastoral Indigenista realmente viva e atuante, através do levantamento nacional da situação indígena, das oportunidades dadas aos missionários de exporem os problemas reais e trocarem experiências. As lideranças indígenas também foram incentivadas a se reunirem em busca de soluções para os problemas comuns (ENCONTRO, 1975, p. 13)

Ao buscarem soluções para problemas-comuns, pretendia-se de certa maneira, atingir a construção de uma unidade que inevitavelmente gera a leitura de que está se construindo um indígena genérico. Contudo, o problema historiográfico não deve ater-se nas referências e identidades que os indígenas portavam ou deixariam por conta do contato umas com as outras ou com parceiros e aliados. As assembleias chamam atenção para os problemas em comum que indígenas de diferentes etnias vivenciavam nos mais variados locais do Brasil.

Paulo Suess conceitua a “inculturação da fé”. Trata-se de um conceito utilizado para justificar a ação missionária, conforme o conselho, fazia-se necessário um novo padrão de atuação, “movido pela mensagem libertadora do Evangelho, como cristãos reconhecemos a convivência da Igreja com a lamentável situação de extermínio das populações indígenas [...]” (8ª ASSEMBLEIA, 1977, p. 34). Maria Cecília Simões (2005, 2010 e 2019) vê a prática do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) à luz da metodologia de aproximação de culturas e da inculturação de Paulo Suess. A autora pontua que Paulo Suess influenciou a ação do CIMI, pois além de atuante, formava os missionários.

No contexto pastoral nasce então o que aqui denominamos de *missiologia indigenista*: uma forma de elaboração do ideal de inculturação da fé, para a prática missionária nas aldeias. A missiologia indigenista será a referência para a pastoral indigenista, representada sobretudo pela teologia de Paulo Suess (SIMÕES, 2019, p. 379)

Não obstante à evangelização, a Igreja torna-se um espaço de sociabilidade de luta aberta às demandas indígenas. Ao se conhecerem, diferente etnias, quando reunidas pelo CIMI, apresentam uns aos outros os problemas-comuns. Se reúnem nas assembleias localmente e posteriormente articulam-se nas mais diversas regiões. Nesse sentido e contexto, Suess define, que a nova missão se apresenta no apoio e na unificação dessa “luta indígena” que está em ascensão e que: “[...]catequizar significa inocular a ideologia da civilização do branco na cabeça e no comportamento do índio” (PORANTIM, 1979a, p. 9). Portanto, a velha idéia de catequese dá lugar para as sociabilidades de conscientização política e de união da categoria indígena como aglutinadora de luta dessa populações.

Suess, articula a história do colonialismo e o papel da teologia da libertação numa leitura contextual das sociabilidades danosas e outras emancipadoras. Segue: “[...] nada aprendemos com os antropólogos? [...] uma nova catequese que quebra a estrutura CATEQUESE – ALDEAMENTO – CIVILIZAÇÃO. [...] que traga RESTITUIÇÃO da terra (dos meios de produção) aos seus primeiros donos” (PORANTIM, 1979a, p. 9). A crítica ao colonialismo somado a teologia da libertação fizeram do discurso indigenista religioso do CIMI um movimento de massas e de intelectualidades, compromissado com ambos setores. Se aproximou tanto de indígenas quanto de antropólogos, técnicos, indigenistas e apoiadores da causa.

O bispo de São Félix do Araguaia, Pedro Casaldáliga, refere-se à Suess no prefácio do livro “Cálice e Cuia”, publicado em 1985 como um “[...] intelectual orgânico e organizador do Cimi [...] fundador e redator indispensável do Porantim, Paulo Suess, como o Porantim mesmo, é remo, arma e memória” (CASALDÁLIGA in SUESS, 1985, p. 12). O referido bispo em uma edição do jornal Porantim afirma que Suess não tinha “[...] medo nenhum de usar a análise marxista, por exemplo, que é um instrumento atual e válido, como foram nas suas épocas respectivamente o platonismo e o aristotelismo” (PORANTIM, 1979, p. 9). O discurso indigenista em geral, disseminado na sociedade, como pontua

o teólogo Paulo Suess, nessa época, com dadas exceções, nem as Igrejas acreditavam que os indígenas se preservariam no curso da história. Havia um estranho consenso discursivo de que os povos indígenas não teriam futuro próprio:

“Esperavam que o desenvolvimento e o progresso pudessem solucionar a questão indígena. Na década desenvolvimentista dos anos 70, seguida pela década perdida dos anos 80, as palavras “civilização”, “progresso” e “desenvolvimento” exerceram certo fascínio mágico. Considerava-se a questão indígena em sua especificidade um “caso perdido”. (SUESS, 2010, p.2)

Contra esse movimento de emancipação pela aculturação inevitável, o CIMI, contrário à posição oficial do governo de que o fim era certo, aglutina diversas etnias para gerar uma unidade em torno da luta indígena. Apesar da mobilização de recursos da Igreja para catequese, conversão e evangelização criam-se outros momentos. Proporcionadores de unidade e sociabilidade entre diferentes etnias, através dos encontros indígenas e mídias temáticas financiadas. O discurso indigenista religioso deixa de remeter a catequese de indígenas para se renovar com o CIMI, trazendo a luta associativista.

Em boletim dedicado exclusivamente à regional Sul do CIMI, Egydio Schwade dá entrevista contando o surgimento do CIMI no Sul, um texto marcado com exemplos de clandestinidade, receio de perseguição e repressão. O discurso indigenista religioso do CIMI foi classificado pelos instrumentos de repressão do regime militar como subversivo, o que não significava apenas repressão de ideias, mas constantes fiscalizações:

Egydio - Foi em Palmas, no Paraná, onde se criou o Cimi Sul. Há um fato marcante. Quem fez o relatório deste encontro foi o casal de jornalistas, tão eficientes, que no final do encontro o relatório já estava pronto e multiplicado, a fim de ser distribuído por todo o país. Neste momento chega a notícia que o prédio estava cercado pela polícia federal [...]precisávamos destruir os relatórios. Enquanto um grupo fazia a fogueira, queimando todos os relatórios, os bispos conversavam com os policiais, procurando entretê-los (OS PRIMÓDIOS, 1993, p.2)

Outro ponto importantíssimo que emerge, de forma majoritária nas fontes consultadas, trata-se do efeito dessas reuniões e assembleias entre indígenas, que conforme Brighentti, lograva a tutela e a impossibilidade de sair das comunidades. O aldeamento era relativizado com o empoderamento dos

sujeitos, indígenas, lideranças, parceiros, missionários e intelectuais colaboraram proporcionando o “[...] rompimento dos cercos das reservas e do regime tutelar” (BRIGHENTTI, 2012, p. 1). Como visto no Capítulo 3, tanto o indigenismo para o trabalho do SPI quanto etnodesenvolvimento da FUNAI prendiam as lideranças e demais membros da comunidade a suas redes de atuação. Romper com o cerco significava encontrar com outros de sua etnia, de outras comunidades e ficar inteirados de assuntos que eram comuns para ambos parentes. Além disso, o CIMI organizava encontro entre indígenas de diferentes locais do Brasil, aumentando a perspectiva sobre os problemas locais e o alcance do termo “índio” como instrumento de luta. O cerco às reservas indígenas era principalmente perpetrado pelos chefes de Posto da FUNAI. Então sair desse cerco é sair da tutela do Estado, para encontrar com uma sociabilidade política nova. Clóvis Brighentti, ainda pontua que o CIMI proporcionou unidades entre diferentes projetos de comunidades indígenas:

“[...] desde 1974 quando a pastoral indigenista iniciou os trabalhos articulados pelo Cimi, uma das principais atividades foi possibilitar que os indígenas se encontrassem [...] possibilitava troca de informações e apoio mútuo entre as lideranças. Realidades vividas por indígenas no estado do Paraná p.e. passava a ser conhecida pelos indígenas em Santa Catarina e o Rio Grande do Sul e dessa maneira iam construindo redes de solidariedade (BRIGHENTTI, 2012, p. 1).

Construir redes de solidariedade não pressupõe o abandono de referenciais territoriais e diversidades entre os indígenas. Tendo em vista que compareciam nesses eventos personagens que tinha destacado engajamento dentro de suas comunidades, “chefes”. Tais chefes, já acostumados ao trânsito entre fronteiras, vivenciam o mundo indígena e outros. Essa multiplicidade de vivências aparece nesses encontros entre indígenas e criam uma nova identidade, que poder-se-ia chamar de indígena genérico, contudo, tendo em vista a Constituição Política de 1988 chamamo-nos de cidadão. O etnônimo, a identidade, a língua diferente e intracultural continua existindo após a reunião, contudo, faz-se necessário a criação de uma unidade, vivida na identidade indígena. Contudo, o discurso indigenista religioso tem como foco o fortalecimento da categoria sociológica “índigena” tendo em vista a conectividade de subjetividades, realidades e problemas. Mas isso não significa

que o fortalecimento das lutas locais fosse sobrepostos aos problemas globais, como se apresenta adiante, o encontrar com o outro é um se encontrar.

Os indígenas reuniam-se num esforço de trocas e planos no encontro da Pastoral Indigenista, em 21 e 22 de outubro de 1975 que reuniu em Frederico Westphalen (RS) os *Kanhgág* do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul junto de *Terenas*, *Xavantes* e *Bororos*. Os textos resultados deste encontro regional, foram publicados no Boletim Interno da instituição como maneira de ressaltar a luta e o engajamento de missionários organizando encontros.

No Encontro de Pastoral Indigenista, realizado em Frederico Westphalen - RS de 21 a 22 de outubro de 1975, os representantes indígenas ali presentes, puderam falar e foram ouvidos. O Encontro, promovido pelo Regional Sul do CIMI¹ reuniu tanto os representantes das Dioceses de Chapeco-SC, Frederico Westphalen-RS, Palmas-PR, como dos Grupos Indígenas *Kaingang*, *Terena*, *Xavante* e *Bororo* (CIMI, 1975b, p.14)

O Boletim propõe ao leitor pensar nas perspectivas indígenas, salientando que um encontro desses ajudaria nas trocas e entreajudas. A presença indígena não chega à metade do quórum do evento, outra metade não-indígena remete à essa sociabilidade com missionários, militantes, intelectuais e ativistas presentes. Como transcreve-se a seguir: “esteve em debate, nesta oportunidade, a situação das comunidade indígenas da Região Sul em particular [...] dos representantes indígenas [...] eram 17 de um total de 40 participantes” (CIMI, 1975b, p. 14). Em outro trecho é possível perceber o posicionamento dos sujeitos, diz o seguinte um representante *Kanhgág* “Foi bom os índios *Xavante* e *Bororo* terem vindo para dar força para os Índios do Sul” (CIMI, 1975b, p. 15). É possível percebermos a troca de projetos de comunidade através do discurso alheio.

Eduardo/ Tseremey'wa'orebewe - Xavante de Sao Marcos- MT:
Qual o problema, que vocês não arrumam rifles? Nós temos ordem do Presidente da FUNAI. Tendo armas os índios tem direito de se defender e defender as áreas de qualquer intruso. Como é a situação das armas aqui? (Em resposta, os Kaingang disseram que gostariam de saber como conseguir armas, porque na região deles só branco pode usar arma quando quer e sem registro.) (CIMI, 1975b, p. 18)

No encontro, o *Xavante* informa para os *Kanhgág* os meios para conseguir resolver os problemas da maneira como se tinha resolvido no Mato Grosso. O

texto autoral do CIMI articula várias respostas transcritas, que chamamos de fala alheia, aparece na forma de uma resposta, demonstrando interesse por parte dos *Kanhgág* em conseguir armas. Superficialmente o que pode explicar o fato de os *Kanhgág* não usarem armas em contraponto aos Xavante. No vaso dos *Kanhgág* se apresenta na proximidade que os colonos estavam instalados, com polícia, política e outras instituições a favor da colonização, a estrutura violenta no Sul era forte e coercitiva.

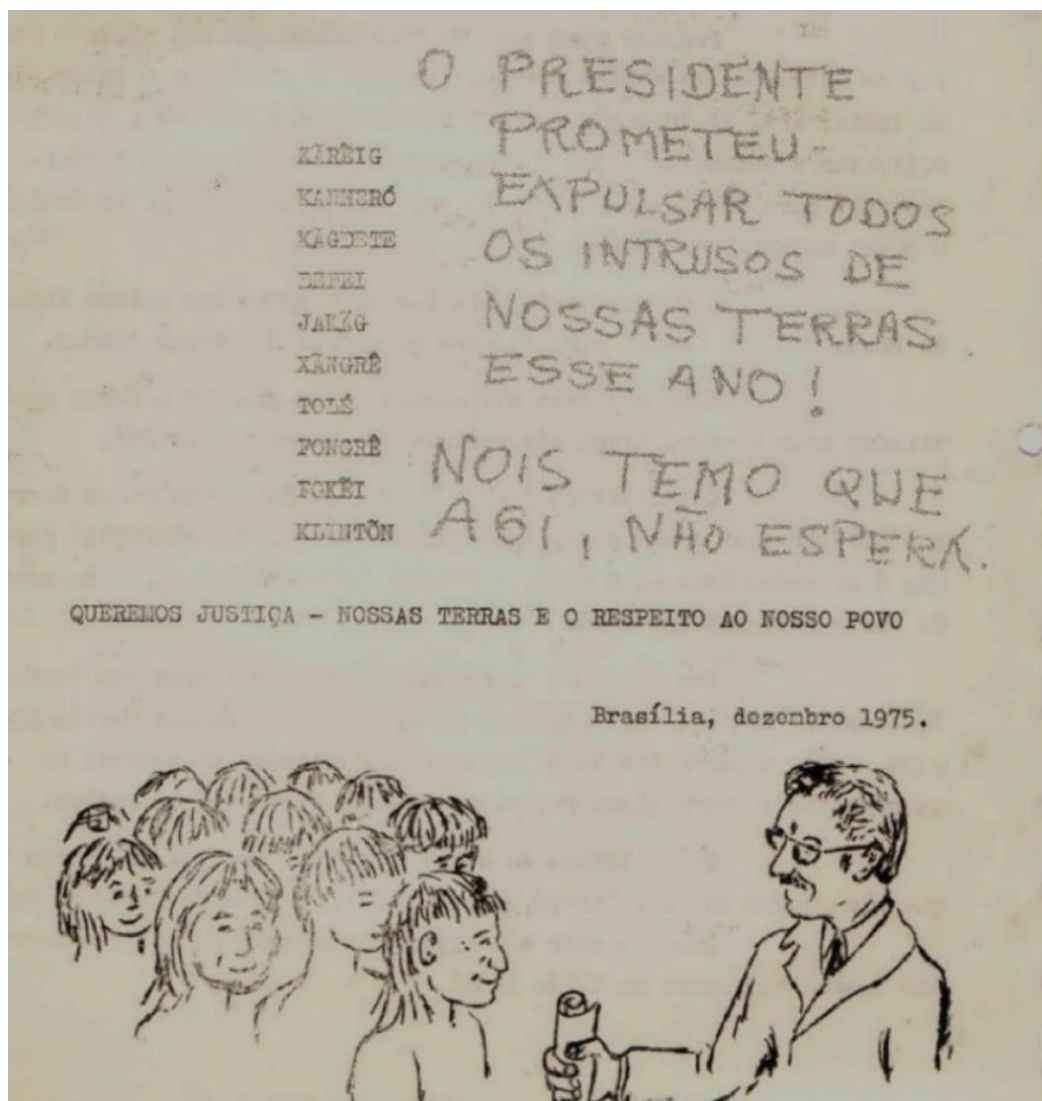
Em um outro jornal indigenista organizado de forma local, no Sul do Brasil, o periódico “Luta Indígena”, que se trata de um compilado de recortes de jornais, seguido de textos datilografados e desenhos feitos à mão, em que se percebe falas alheias em cartas e planos redigidos nesses encontros. O jornal representa os indígenas como sujeitos que se apropriam da metodologia do CIMI, aproveitando a assembleia como forma de sociabilidade para a cobrança de direitos e políticas públicas: “Vamos também por isso fazer reuniões dos nossos chefes e líderes de todos os nossos Patrícios do Sul, creio que essa vai ser a nossa força. [escrito à mão]” (DOCUMENTO, 1976, p. 9). O fato da matéria, diferente das outras, vir publicada na forma de “escritos à mão” parece querer induzir-nos a perceber o engajamento do sujeito, o indígena real, na forma de uma fala alheia indireta. Tal figuração certamente servirá como propaganda da luta e legitimação da publicação. Como a seguinte carta escrita à mão, que conecta os problemas dos *Kanhgág* dos três Estados, absorve o discurso indigenista e apresenta falas alheias a autoria.

Que o Estado do Rio Grande do Sul, devolva as terras que ele tirou do nosso povo, especialmente a Reserva Florestal parte que é da nossa área de Nonoai, e Estação Experimental que é da área do Posto Indígena Inhacorá. [...] Que o Estado do Paraná devolva as terras que foram tiradas dos índios, especialmente na Época do Governador Moisés Lupion, e que parte tirada da área de Mangueirinha atualmente em que estão com a Firma Slaviero, seja decidido logo para os índios [...] Que o Estado de Santa Catarina devolva nossas terras que ele ajudou do P.I. Xapécó, especialmente a do Toldo Umbú [...] O Presidente prometeu expulsar todos os intrusos de nossas terras esse ano! Nós temo que agi, não espera [escrito à mão] (LUTA, 1976, p. 8)

Segundo a teoria do linguista Valentim Volóchinov (2017) a ideologia presente na narrativa corresponde à uma realidade que não se desvincula do suporte que é o jornal, ou dos acontecimentos objetivos da realidade.

Certamente o escrito à mão tem um apelo em representar fala alheia ou discursos indiretos. O jornal quer transformar as falas e textualidades que são alheias para adquirirem status de fala autoral. As falas indígenas do jornal Luta apresentam uma textualidade que remete às críticas próprias do indigenismo religioso do CIMI, empoderar as falas para cobrar os direitos. A seguinte imagem faz parte dessa série escrita a mão, apresenta também um desenho em que aparece o presidente da instituição indigenista, da FUNAI recebendo essa carta das mãos de indígenas. A folha datilografada serve como tela para o desenho e os dizeres escrito a mão "O presidente prometeu expulsar todos os intrusos de nossas terras". O desenho quer mostrar os indígenas entregando a carta, não obstante, aparecem outros sentidos, como a dos indígenas serem menores que o presidente na representação ou dos indígenas estarem em um grupo de descamisados.

FIGURA 3 Discurso alheio "O presidente prometeu [...]"



Fonte (LUTA, 1976, p.9)

Um importante encontro indigenista e também dos indígenas, aconteceu em abril de 1976, segundo da regional Sul do CIMI, em Curitiba, de um lado índios, de outro missionários “[...] paralela às reuniões dos missionários, houve reunião de um grupo de indígenas representantes de vários toldos ou reservas²⁸”. O texto aponta para a formação de dois núcleos distintos, com objetivos diferentes, porquanto missionários discutem suas ações, os “chefes indígenas” discutem os próprios problemas e meios para solucioná-los.

No final do encontro se assenta o compromisso de a nível de ocupação de postos em aldeias, o combinado é de que os missionários nada deviam “[...] planejar no posto a não ser a partir da realidade estudada e discutida com os

²⁸ (A NÍVEL, 1976, p. 12)

próprios índios e suas chefias” (NIVEL, 1976, p. 12). Em conformidade com o discurso indigenista religioso do CIMI que quer dizer que não se deve haver catequese, nem missão sem a participação ativa das lideranças e membros das comunidades. Perceba que os textos propõe aos agentes do CIMI relacionarem-se com as lideranças para proporcionar consciência frente seus direitos. Segundo essa perspectiva aparece o discurso do CIMI pontuando que a FUNAI agia alienando as comunidades de seus próprios projetos e criando dependência institucional. Segue o documento dos missionários, redigido no final da reunião, nos traz nuances do discurso indigenista religioso do CIMI, que aponta que a relação com os indígenas é para instiga-los a relacionarem entre si, recuperar suas raízes e fincar novas relações na política, conferindo status de autores de suas vidas. A relação com os indígenas, da maneira descrita, apresenta-se como condição de produção do discurso engajado do CIMI:

1. Procurar relacionamento pessoal com os índios
2. Conscientizar os índios de seus direitos e deveres;
3. Animá-los no cultivo de seus valores culturais;
4. Fazer com que se conscientizem de serem autores de sua história (eles mesmos podem e devem agir);
5. Promover a união entre eles e
6. Despertar o senso de ajuda mútua concretamente (NIVEL, 1976, p. 12)

No mesmo encontro, em reunião distinta, os indígenas construíram seu próprio documento, tomado como uma agenda, um objetivo em comum, que percebe aí os problemas das comunidades e dificuldades que enfrentam em comum, com meios potenciais comuns de resolução: Emergem como condição de produção do discurso indígena junto ao CIMI, a luta pela posse da terra; descontentamento com o Indigenismo estatal; falta de engajamento nos movimentos de retomada e falta de financiamento para assembleias indígenas:

Discutiram seus problemas e apresentaram as seguintes resoluções: -Urgente definição e ação direcionada para a problemática das terras; - Cuidado na seleção e preparação de pessoal para trabalhar com os índios (amor à causa, doação); - Reunião em Nonoai: esclarecer a todos os índios sobre a importância deste movimento; -Criação de fundo econômico para financiar viagens dos índios, encontros (NIVEL, 1976, p. 12)

No Boletim Interno, notadamente, a associatividade acionada pelo CIMI aparece nos discursos como a capilaridade que une o circuito de contatos em favor do indígena. Assim os encontros tinham como objetivo interligar os

principais problemas das comunidades indígenas, para resolvê-los. Os encontros tornam-se também condição para perpetuação do discurso indigenista religioso do CIMI.

Transcorre em Curitiba mais um encontro do Regional CIMI Sul para discutir os principais problemas enfrentados pelas comunidades indígenas do Sul do País e traçar as diretrizes para um trabalho mais eficiente junto a essas populações. Esse trabalho deveria se basear na necessidade da Igreja comprometer-se na luta pelos direitos do índio à terra, e pela preservação de sua cultura, condições básicas, segundo o CIMI, para que eles vivam dignamente como seres humanos. (O Estado de São Paulo) (NIVEL, 1976, p. 20)

Em uma edição especial contando a história dos Kanhgág, o informativo Luta (1979) transcreve a fala de Xangre e Kinton, ambos discursos são alheios, ou seja, não pertencem ao autor, voz que redige a matéria. Isso podemos perceber pelo uso de aspas e com a indicação de quem está falando. O texto foi publicado em 1979, mas conta da assembleia de Curitiba de 1976. Aparece a forma-conteúdo que Orlandi (2012) pontua, um conteúdo gerado na assembleia sai da boca dos indígenas, mas, previsto nas entrelinhas e prenúncios do indigenismo do CIMI, como a luta pela liderança ou terra. Ao falar dos problemas, instigados pelo encontro do CIMI, invocam soluções no grande grupo.

De 5 a 8 de abril, realizou-se em Curitiba a II Assembléia da Regional Sul do Cimi, do qual participaram também 6 Kaingang, dois de cada um dos 3 Estados do Sul, O Kaingang Kinton, do P.I, Manguueirinha, falou da visita que os Xavante e Bororo fizeram à sua gente: *"Estou agradecido, não sei quem mandou aqueles Bororo, Xavante, que nos abriram os olhos. Eles nos mostraram que quem tem que defender a casa é o dono das casas. Quem tem que defender a terra do índio. É o índio, Antes éramos sufocados pelos chefes, tínhamos que morrer sem gemer, quietos. Mas agora estamos agindo, pois estamos com coragem de falar de discutir"*. Por sua vez, Xangrê-Kaingang de Nonoai que morava em Iraí queixou-se da prática da FUNAI de impor caciques às comunidades: *"O nosso cacique não foi escolhido por nós, foi o chefe que escolheu, botou lá...Acho muita falta do cacique não entender os problemas, O índio tem que interessar no estudo. Se ele não fizer por ele, quem vai interessar? Já dói na minha garganta de falar, de pensar mas não tenho apoio"* (LUTA, 1979, p. 45)

A reunião gerou a conexão entre diferentes chefes de comunidade contando com a presença de dois Kanhgág de cada um dos três Estados do Sul. A primeira fala é de Kinton, de manguueirinha Paraná, também

evidenciado em (GURSKI, 2020, p. 14) ressalta a troca de meios para resolver os problemas da comunidade.

Por sua vez, Xangrê, *Kanhgág* de Nonoai pontua sobre a hierarquias que o branco cria dentro das comunidades. Interessante pensar na repercussão que as provocações do encontro indigenista deixaram em Xangrê. Reclamava que o cacique não era uma escolha sem saber que posteriormente seria escolhido uma liderança importante para o seus. Lidera também um movimento de retomada em Nonoai, o maior, que expulsou colonos e tomou de volta as terras tradicionalmente demarcadas. Por isso podemos pensar no efeitos que essas assembleias tinham nas chefias indígenas.

Ambas falas acima aparecem como textos indiretos e alheios à autoria, contudo mantém seu núcleo significativo, que representa os indígenas se encontrando. Encontros que empoderam os atores para resolver os problemas que cada um traz consigo. O indigenismo religioso aparece engajado como no contexto no qual se insere o texto com a fala de Xangrê, contudo os movimentos indígenas tem suas próprias raízes.

Fruto da pesquisa, o quadro 1 remonta o cenário de organizações autorizadas a atuarem e que possuíam missões junto aos *Kanhgág* no Sul do Brasil. No descritor credo, das organizações que atuam junto à *Kanhgág*, 100% apresentam-se evangélicas, protestantes ou “de crente”. Também predominam missões de caráter permanente, como se vê no seguinte quadro.

QUADRO 1 Fundação Nacional do Índio. Missões religiosas atuantes em área indígenas (Recorte *Kanhgág*)

Nome	Credo	Tipo de atuação	Estado	Grupo Indígena
Missão Novas Tribos do Brasil	Protestante	Permanente	Rio Grande do Sul (e outros)	<i>Kanhgág</i> (e outros)
Igreja Evangélica de confissão luterana	Protestante	Permanente	Rio Grande do Sul	<i>Kaingang</i>
Convenção das Igrejas Batistas Independentes	Protestante	Permanente	Santa Catarina	<i>Kaingang</i>
Missão Indígena Guarita	Protestante	Permanente	Rio Grande do Sul	<i>Kaingang</i>
Igreja Missionária	Protestante	Permanente	Paraná	<i>Kaingang</i>
Summer Institute of Linguistics (Instituto Linguístico de Verão)	Protestante	Permanente / Itinerante	Rio Grande do Sul (e outros)	Kaingang (e outras)

Fonte: Adaptado de (MISSÕES, 1977, p. 290)

Outros indigenismos religiosos encontram-se exemplificados na presença de evangélicos, luteranos junto dos *Kanhgág* deixaram um legado de êxitos e erros, como o Dicionário *Kanhgág*. Publicação desenvolvida pela linguista, luterana, alemã, Úrsula Wiesseman, financiada pelo Summer Institute of Linguistic (SIL), ligado à Igreja Luterana. Que publicou um dicionário de português/*kanhgág* composto de vozes alheias, pois, tratam-se de asserções dos indígenas dentro de um texto autoral, a organização formal é que é marca de autoria da linguista alemã. Em contraponto ao dicionário, foram também os primeiros tradutores da bíblia em *Kanhgág* e fomentadores do curso de bilinguismo na escola Clara Camarão, convênio da FUNAI.

Como se observa no quadro o CIMI não obteve autorização legal para atuar junto das comunidades, ademais baixaram uma portaria que proibia o seu trânsito nas aldeias. Destarte essas organizações amostradas acima, o indigenismo religioso não era o problema para o regime militar, o que contrariava os milicos era o conteúdo crítico, político e intrigantemente engajado como o do CIMI:

“FUNAI – revogou a portaria que proibia religiosos e agentes do Conselho Indigenista Missionário de visitar áreas indígenas [...] ATUAÇÃO DIRETA [sic] Para o padre Paulo Suess, a revogação da portaria da FUNAI permitirá, novamente, aos religiosos uma atuação mais direta e objetiva [do CIMI] junto aos índios [...] O padre acha também que a proibição foi revogada “não porque fosse absurda” [mas] diante do ato de solidariedade à Igreja e

da força da opinião pública (PARANÁ, 1979b, caixa 343-40, p.30)

O recorte anterior encontrava-se colado em uma folha oficial do DOPS, com anotações de leitores da matéria jornalística, publicada originalmente no jornal Estado de São Paulo de 07 de abril de 1979 e que narra a impossibilidade de entrada do CIMI junto às comunidades *kanhgág*.

Exemplo de conexão e presença engajada do CIMI se percebe no trabalho de juntar contatos da reserva de Manguueirinha, no Paraná, com outras comunidades e personalidades. Conforme o Porantim tal comunidade: “recorre às armas para expulsar os jagunços da Madeireira Slaviero e os posseiros que ocupam 8.976 hectares de suas terras” (PORANTIM, 1979c, p10). Os resultados de militância, como as retomadas e constituição de pequenas polícias para segurança, apresentam-se como textualidade radical no discurso indigenista religioso do CIMI. Como já citado anteriormente essa nuance discursiva despertava a atenção das autoridades policiais, que classificaram o CIMI como agente de subversão.

Hodiernamente à matéria citada anteriormente, um agente policial coletava um cartaz, registrava e catalogava como Unidade de Informação. Era um material subversivo. O conteúdo do texto convocava o povo da cidade de Curitiba com os seguintes dizeres: Ato público; 23/11/79 às 19:30 horas no auditório da Igreja de Guadalupe – Curitiba, presentes Cacique Ângelo Cretã (Kaingang), Darcy Ribeiro, D. Pedro Casaldáliga, Dalmo Dalari para ver a situação de Manguueirinha. Por reunir tais nomes o evento já poderia ser considerado subversivo, na perspectiva do discurso de Segurança Nacional, o tema, terras, confirma para essa perspectiva de que se trata de uma movimentação popular por direitos civis.

FIGURA 4

“Terra para os seus legítimos donos. [...]”

TERRA PARA OS SEUS LEGÍTIMOS DONOS.

ATO PÚBLICO

23/11/79
19:30 horas
AUDITÓRIO DA IGREJA
DE GUADALUPE - CURITIBA

ANGELA CRETA (KAINGANG)
DARCY RIBEIRO
D. PEDRO CASALDÁLICA
CARLOS J. J. J. J. J.
D. JOSÉ GOMES
OLIMPIO SERRA
WILSON D'ANGELO
RUI WISNIEWSKI



“Nossa terra é nossa vida, razão para viver e
causa suficiente para morrer”. (Andilla. Kaingang)

PRÓ-MANGUEIRINHA | **INDÍGENA**

(PARANÁ, 1979a, caixa 45-7, p.6).

Para o Departamento de Ordem Política e Social, DOPS, os padres juntos à indígenas na busca por direitos civis, apresentavam-se como subversão. Como é o caso do presente Cartaz, catalogado e arquivado em delegacia. A Igreja de Guadalupe, na capital paranaense, foi usada para reuniões e tratativas da questão de novas legislações indígenas, demarcações e promoção da vida. Ao mesmo tempo em que pode significar apoio aos projetos das comunidades, da perspectiva do CIMI inculturação fé. Da perspectiva do DOPS trata-se de uma ameaça a estabilidade do regime. Muitos desses encontros foram desfeitos e reportagens e textos midiáticos censurados.

A Censura atenuou a trituração semanal a que submete os jornais [...] nos dois primeiros meses de 1977 de acordo com os boletins enviados à ABI, foram vetadas 62 laudas em média por edição [...] também parecem querer esconder dos leitores [...] um fato do conhecimento geral desde 1500, isto é, a existência de índios no País. Apenas nas edições [...] foram desviadas 40 laudas de material sobre a política da FUNAI, a assembleia de chefe indígenas realizadas na primeira semana de janeiro [...] as divergências entre o ministro do interior, Rangel Reis, e a Igreja sobre o trabalho do CIMI junto às comunidades indígenas (OS VETOS, 1977, p. 24)

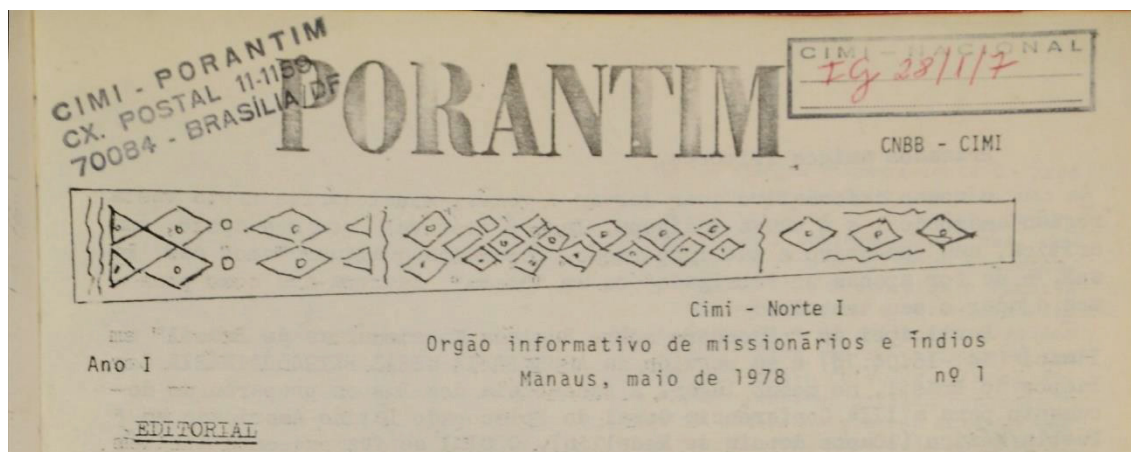
A notícia encontrada no levantamento documental diz respeito ao período entre 1977 e 1978. Trata-se de uma nota da Associação Brasileira de Imprensa falando sobre a censura à periódicos semanais, como exemplo cita a temática indígena e ao discurso, nebulosa para o governo. Conforme a denúncia do órgão o tema “indígenas” sofria um cerceamento da censura nos jornais.

4.1 TEXTOS E JORNAIS INDIGENISTAS

O Porantim é uma jornal que no final da década de 1970 compila os problemas comuns aos indígenas e os distribui entre diferentes etnias. Para tanto, publica recortes de jornais e elaborações textuais próprias, fornece referências e informa a sociedade, os missionários e lideranças comunitárias sobre os problemas comuns. Trata-se claramente de uma discursividade, extensão do discurso indigenista do CIMI.

O jornal Porantim pretendia trabalhar com as populações indígenas de maneira crítica e engajada. Semelhante a discursividade do Porantim, trata-se de condição para produção do discurso indigenista religioso do CIMI. Condição de produção, trata-se de uma figura de linguagem da Análise de Discurso para designar discursividades, textualidades, sujeitos e autores que contribuem para que o discurso se mantenham. Significante também, o fato do jornal se apresentar como forte contribuinte do discurso Indigenista, tendo em vista a publicação periódica, sua distribuição e a reprodução de textualidades que compõem o léxico do CIMI. O desenho que segue compõe a capa do primeiro número do Porantim, que quer se apresentar na forma de um porrete, estilizado, com traços geométricos representa o remo dos Sataré Mawé, que tem esse nome. Na primeira página se percebe a vinculação da CNBB coma sede no CIMI norte, em Manaus.

FIGURA 5 Porantim nº 1, Manaus, maio de 1978



Fonte – (EDITORIAL, 1978a,p.1)

“Porantim significa remo pequeno, em Maué antigo [...] eficaz arma de luta [...] uma clava, em forma de remo, trabalhada em pau-ferro, onde estavam gravados símbolos mostrando losangos e gregas, que representavam um conjunto de lendas, mitos e estórias” (EDITORIAL, 1978, p. 1).

Conforme a análise da pesquisa da definição de Porantim, percebe-se trata-se de uma “coisa”, aquilo que vigora em sua essência, apresenta-se como dispositivo e apetrecho que possui em si-mesma três *eidos*: “Porantim-instrumento de trabalho, Porantim-arma de combate, Porantim-História[sic]” (EDITORIAL, 1978, p. 1). O nome Porantim é, portanto, um tipo de fala alheia dos Sateré Mawé, que era um objeto físico (remo) e que no discurso autoral do Porantim torna-se uma ética e estética, de trabalho, memória e enfrentamento. O Porantim quis fundar seu próprio discurso, mesmo que como interdiscursivo do indigenismo religioso, pontua o slogan luta, memória e trabalho.

Nas primeiras linhas do primeiro número, o jornal expõe sobre a história da edição e lançamento do periódico. “O Porantim” foi pensado durante a quarta edição do Curso de Indigenismo, ocorrido em janeiro de 1978, organizada em conjunto por religiosos e intelectuais acadêmicos. “[...] Os missionários presentes manifestaram a necessidade de uma presença mais atuante do CIMI na região [...] aprovou então a instalação da Regional Norte I, (EDITORIAL, 1978, p. 1).

O lançamento do Jornal Porantim aconteceria semanas após a abertura da regional norte do CIMI, aconteceu na cidade de Manaus, durante o feriado de 1º de maio de 1978, na livraria “A Maíra”. Começou como jornal da regional Norte do CIMI. Com o reconhecimento, a redação transferiu-se para Brasília e passou

a atuar em nível nacional. Simões (2010) destaca a utilização do jornal Porantim nas comunidades como conector de lutas entre diferentes etnias no Brasil.

FIGURA 6 Porantim Ano II, nº 9, 1979



Fonte – (PORANTIM, 1979c)

José Ribamar Bessa Freire, um dos idealizadores do Porantim, com formação em Comunicação Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1969) e Especialização em *Sociologie du Développement* na França (1971-72), conta-nos como encontrou no Porantim local para exercer suas aspirações de luta e também a evolução do periódico ao longo do tempo:

Um ano depois de fundado, o CIMI decidiu bancar o jornal com impressão em off-set, tamanho tablóide, 16 páginas, tentando uma abordagem da questão indígena em forma mais ampla. O Porantim ganhou maior credibilidade e aumentou sua tiragem para cinco mil exemplares. A rede de correspondentes e a distribuição se espalharam por todo o Brasil. Passou a ser vendido em algumas bancas das cidades do Norte, dialogando com outros periódicos alternativos como o desassombrado Varadouro, editado no Acre [...] O perfil do leitor também estava mudando: a liderança indígena começou a lê-lo. Ficamos emocionados quando um Tukano, em uma assembleia indígena realizada em Manaus, anunciou que a primeira vez que ouvira falar do famigerado projeto de 'emancipação' do ministro Rangel Reis foi através das páginas do Porantim, lido em sua aldeia no alto Rio Negro [...] Professores e alunos do Curso de Jornalismo da UFAM, entre os quais Mário Adolfo, o chargista mais talentoso do pedaço, bem como antropólogos, linguistas, historiadores, médicos, missionários e índios trouxeram sua colaboração. (FREIRE, 2007, p. n/a)

Teixeira (2008) pontua que foi em reuniões do CIMI em Manaus que se idealizou as assembleias dos chefes indígenas e o jornal Porantim (TEIXEIRA, 2008, p.108). A autora faz um apanhado do histórico do Porantim desde sua criação em Manaus e a transferência para Brasília. O jornal e seu discurso, isso é suas discursividades, aquilo que criou ou que trouxe do CIMI, se encaixam na

categoria “crítico-denuncista” usada pela autora, para designá-lo como crítico e de posição contrária às políticas do governo. O Jornal trazia organizado cuidadosamente em seu *layout*, a capa, apresentação do editorial, contundentes críticas próprias, seções de clipagem de reportagens sobre o tema indígena e indigenismo, reportagens especiais e seção de cartas. A seção de cartas²⁹ presente desde os primeiros números, também criava a possibilidade de trocas e formação dessa rede crítica, uma abertura de vozes alheias vindas de todo Brasil em meio as autorias das reportagens.

Como dito anteriormente, o Porantim começou a circular em nível nacional fazendo o que outros jornais e informativos faziam localmente, distribuindo reportagens e elucidações textuais acerca da cidadania. Por exemplo, a nível local, antes que o Porantim absorvesse os outros periódicos, havia o Luta Indígena no Sul. No ano de 1978, antes do Porantim, no Sul, o CIMI editava o informativo “Luta Indígena: Informativo dos índios do Sul do Brasil”³⁰ (1976-1984), que contou com 23 publicações ao longo de vários anos.

Porantim foi também um movimento que centralizou o Boletim Interno do Cimi, editado em Brasília e os periódicos regionais, como o Luta Indígena da regional Sul, em um único tabloide. O Porantim substituiu o boletim interno e outros informativos regionais como consta no próprio boletim de despedida: “O CIMI manteve até agora duas publicações a nível nacional: este Boletim e o Jornal PORANTIM. Buscando racionalizar o emprego dos recursos [...] o CIMI passa a contar com o PORANTIM como único órgão oficial de divulgação” (EDITORIAL, 1981, p. 3).

Campos (2010, p. 98) afirma que tais periódicos nasceram “[...]da necessidade de informar a sociedade nacional e as bases do CIMI sobre a questão indígena [...] iniciativa de participação de Paulo Suess”. Já Simões (2005) pontua que junto do CIMI, indígenas passam a receber apoio na forma de: “[...] assessoria nas áreas jurídica, teológica, antropológica, de comunicação,

²⁹ Como a seguinte carta publicada no terceiro número do Porantim, 1978: “Recebemos da irmã Gabriela do Conselho de Animação Missionária da Arquidiocese de Curitiba uma cartinha acusando o recebimento do “PORANTIM”. “Achei-o útil e prático, utilizei algumas notícias na última Assembleia do CAM” (CARTAS, 1978b, p. 11)

³⁰ O Jornal Luta Indígena de Redação de Juracilda Veiga, que atuava junto ao CIMI-SUL, também seu companheiro Wilmar D’angelis afirmam-se como indigenistas de apoio aos Kanhgág. Ambos com carreiras e trabalhos reconhecidos pela pesquisa junto aos Kanhgág, sobretudo nessa época do CIMI.

formação, educação, saúde e documentação, além de editar mensalmente o *Porantim*, jornal especializado na questão indígena” (SIMÕES, 2005, p.28). Podemos intuir que o periódico se apresenta como de grande importância para que o discurso de luta pela terra, luta por direitos, cidadania e protagonismo vindos do CIMI e transmitidos aos canais de comunicação.

O CIMI quando fazia suas assembleias indigenistas e indígenas, reunindo missionários e os indígenas do sul, especialmente os *Kanhgág* publicava os convites, a cobertura do evento e uma análise após os acontecimentos. Junto de outras etnias promovendo a construção da unidade da “luta indígena” através de encontros, enquanto isso o *Jornal Porantim* capturava essa memória para torná-la acessível para demais etnias e como fonte de informação. Ademais, servia como material de denúncia como pontua Orlando Silva Sales, como quando, houve uma reação do CIMI ao projeto do governo de Ernesto Geisel para emancipar os indígenas da tutela do Estado: “A rica iconografia presente nos boletins do Conselho e nos jornais *O Porantim* detalham de forma aguerrida a posição contrária³¹ do CIMI” (SALES, 2015, p.83). De um lado esses jornais alternativos, de perspectiva alternativa, numa outra ponta uma mídia que pontuava as versões do governo para os acontecimentos, por vezes sem nenhuma crítica.

“O que é bom para a FUNAI não é bom para os índios”, diz a chamada de um pequeno texto do *Porantim* que utiliza os *Kanhgág* de Nonoai (RS) como exemplo de luta para outras etnias do Brasil que deveriam criar “um, dois, três Nonoai [...] Dezenas de Nonoai [...] um processo de retomada aos poucos de suas terras, que consiste em ocupar cada pedaço de terra sem planta e cada galpão ou construção deixado vago” (PORANTIM, 1979, p. 5). Poderíamos, portanto, pensar que dentro do discurso indigenista religioso do CIMI, o *Porantim* se apresenta como produtor de textualidades que agem como ditador de padrões morais, éticos, estéticos e políticos para os projetos indígenas, com intenção decolonial, classista e libertadora.

³¹Como no seguinte trecho do jornal *Porantim*: “[...] ante a iminência de ver novo projeto de decreto de emancipação que regularizará o Estatuto do índio [...] deixamos aqui o nosso parecer, o parecer do índio [...] que não foi convidado a dar seu parecer a respeito da emancipação que o vai atingir” (LÍDERES, 1979d, p. 7).

4.2 ASSEMBLEIAS: ASSOCIATIVISMO INDÍGENA

As assembleias são importantes marcos para a história recente dos associativismos indígenas, também um momento primeiro em que grupos étnicos do Brasil inteiro reuniam-se em torno de um devir compartilhado, a categoria discursiva “luta indígena”. Movimentos sociais de base, indígenas e indigenistas caracterizam-se como periféricos, até mesmo subversivos, em relação à política do período desenvolvimentista autoritário. As assembleias são condição de produção da textualidade do empoderamento, do trabalho autônomo, feito por mãos indígenas, de protagonismo e que aparece no discurso indigenista do CIMI. Na visão do Conselho tal materialidade discursiva deveria ser levada ao conhecimento de toda a Sociedade, para que a narrativa Nacionalista Desenvolvimentista e autoritária do regime não permanecesse um monólogo, mas encontrasse com a voz crítica do indigenismo do CIMI rebatendo-a.

Carlos Eduardo Santos Pinho, conceitua o Nacional Desenvolvimentismo Autoritário ressaltando suas características, como movimento histórico da política que se implantou com o golpe de 1964. O programa desenvolvimentista autoritário “se baseava na modernização da estrutura produtiva, na dinamização econômica, na urbanização, na geração de empregos e no aprimoramento da industrialização substitutiva de importações” (PINHO, 2016, p. 25). Conforme o cientista político, o processo de substituição das importações, de matéria prima mineral por exemplo, exigiam o estabelecimento de jazidas nacionais. Ou ainda, o garimpo ilegal com muitos focos de exploração, que o governo estudava legalizar, coincidentemente muitos desses empreendimentos encontravam-se localizados em terras indígenas. A urbanização contava com a ampliação da capacidade rodoviária e ferroviária, que conseqüentemente passariam por territórios indígenas. A ampliação da agricultura de extensão, através do desenvolvimento de técnicas agrícolas, pesticidas, transgenia e maquinário de monocultura, transformariam as áreas indígenas em verdadeiros celeiros. As populações indígenas encontravam-se como impedimentos para certos planos do desenvolvimentismo autoritário.

Boschi (1987) conclui que após os anos 70, com o ciclo de crises econômicas e política fechada, se construiu o de 80, com a população

descontente com a política representativa. Como efeito a sociedade se encontrava engajada, com o Brasil pulverizado de movimentos sociais de base. A análise de Boschi (1987) é feita a partir da sondagem de movimentos populares de base existentes e sua atuação durante o período de transição para a democracia. Suas análises evitam o idealismo, visão que busca analisar o impacto dos movimentos sociais como profundo, também o pessimismo, que privilegia o papel autoritário do Estado e sua agência.

“Os movimentos que envolvem as classes mais baixas apresentam nítidas diferenças relativamente àqueles patrocinados pelas camadas médias [...] Uma das diferenças mais significativas reside na presença mais constante das associações de moradores de favela em comparação ao movimento dos setores médios [...] as variações se situam nos padrões de relação estabelecida com o setor público e dependem das características políticas de cada localidade. (BOSCHI, 1987 pp. 163-164)

Na citação anterior o conteúdo da análise traz consigo as diferenças em número e grau, de manifestações entre os grupos de diferentes classes, pois, cada contexto social e geográfico possui um tipo de abordagem prática e teórica do associativismo. Desta maneira, associações de moradores tendem a ter pautas em comum entre elas, enquanto sindicatos também tendem a cultivarem agendas compartilhadas que certamente destoam da patronal³². Assim, encontros entre diferentes populações que compartilham a identidade “índio”, contudo que comungam de culturas específicas, servem como um conector de problemas em comum em associatividade. A categoria “índio” abre a discursividade das populações indígenas, cada uma partindo de sua etnia toma um modelo de existência cívica, para ser junto de outro, que é um outro de si mesmo.

Na análise de Boschi os movimentos sociais, como os movimentos indígenas e indigenistas, vão na outra mão da lógica institucional política partidária regente. Há mais participação dentro dos partidos quando a eleição é percebida como instrumento de mudança. Quando há um esvaziamento social dos partidos há ascendência dos movimentos sociais de base, motivados pela eleições serem vistas com desconfiança. A intenção do autor não é medir a

³² Organização de patrões, chefes e proprietários.

repercussão que os movimentos de base podem causar na sociedade, Estado ou política representativa, mas, em que medida ele auxiliou no *afrouxamento* institucional da doutrina de segurança e na abertura política através de organizações da sociedade civil. Assim, movimentos sociais e assembleias indígenas serviram para a abertura política democrática e também como um ensaio para a Constituinte.

O discurso indigenista religioso do CIMI apresenta-se no movimento social quando se utiliza de estratégias e textualidades próprias como é a do índio genérico como instrumento de luta. As assembleias, assim como os jornais, revelam-nos aspectos dessa configuração de *entreajuda* com diferentes etnias indígenas, procurando formar um projeto comum. Como pontua o boletim interno, que circulava entre padres e militantes leigos³³:

“No final de 1977 já eram dez edições de assembleias nacionais [...] chefes indígenas de diversas etnias como um instrumento de autoconscientização: estão pensando em outras assembleias semelhantes para intensificar a *entre-ajuda*” (8ª ASSEMBLEIA, 1977, p. 36)

Como o boletim tratava-se de informativo interno, de um órgão da igreja católica, pode-se formular a hipótese de que havia certa liberdade de publicação de ideias. O Informativo circulava entre as prelazias e paróquias locais, através de cópias mimeografadas e posteriormente prensadas em tabloide. A aparição desse associativismo na forma de matérias jornalísticas, assim como as assembleias, geram novas conexões com grupos indígenas e não indígenas, que alimentavam os jornais, encontros e as assembleias.

A assembleia aparece como um momento em que os próprios indígenas vivenciam conversas que os conscientizem de problemas compartilhados. Como visto anteriormente no levantamento bibliográfico, os seguintes autores apostam na ideia da conexão de problemas entre indígenas, Simões (2005, 2010), Bicalho (2010a, 2010b), Campos (2010), Deparis (2007), Romani (2003), Sales (2015), Teixeira (2008) e Suess (2002, 2010). Tais bibliografias demonstram a ação do CIMI como proporcionadora de associativismos indígenas junto do Estado na busca por direitos.

³³ Categoria utilizada pelos padres para designar missionários, agentes e voluntários que não são clérigos.

Percebe-se nas “assembleias dos chefes indígenas”, organizadas desde 1974, engajamento político em detrimento de evangelização. Assim, para além de organizar missas mirava na construção da cidadania, o CIMI organizava movimento social. A ditadura balançou a sociedade com a clausura da democracia até o surgimento dessas formas de protesto político. Como observa-se no surgimento do novo sindicalismo, das associações de moradores ou de assembleias de indígenas. Como expressões da classe média como ator coletivo as vezes incluindo a voz alheia.

O movimento social é uma alternativa ao Estado na criação de espaços democráticos, não só na política representativa, mas, em todas instâncias de vida. “[...] Os movimentos emergiram no esforço de escapar do monopólio do Estado [...] as vicissitudes da arte da associação das bases relacionam-se a esse processo”(BOSCHI, 1987, p. 167). Assim reuniões e assembleias que rompesse com o cerco da FUNAI e do aldeamento apresentam-se como potenciais espaços democráticos contra o monopólio do Estado.

No seguinte trecho do boletim interno do CIMI aparece o relato de um acontecimento alheio, de fala indireta, a narrativa pressupõe que o encontro foi “dos índios” porquanto fica nítida a organização dos padres. Seguindo a análise do discurso, a orientação externa que o CIMI parece querer que os indígena evitem trata-se do indigenismo estatal, dos chefes do posto ou luteranos.

“[...] o primeiro encontro de Chefes Indígenas, de 17 a 19 de abril [...] oportunidade de se conhecerem e de falarem com toda liberdade, sem nenhuma pressão, sem orientação alguma de fora [...] O encontro queria ser – e realmente foi – dos índios e não com ou para os índios (ENCONTRO, 1974, p. 1).

Percebe-se através do Boletim Interno a tentativa do CIMI em qualificar os encontros organizados como espaços autônomos e sem intervenção dos missionários. Contudo, a própria linguagem autoral da assembleia apresenta-se como estratégia da teologia da libertação e insere as falas dos indígenas em um contexto de teologia da libertação. Não obstante os espaços proporcionados pelo indigenismo do Estado, aparecem as assembleias como espaço de incipiente democracia para o indígena.

Índio é discurso, significa nativo, natural do lugar, também por muito tempo foi local semântico resultado de um erro histórico desde os tempos das navegações, quando se empreendia comitivas colonizadoras para América e se

pensava encontrar com populações de “índios”, enquanto na verdade não existe o grupo étnico indígena. Permaneceu o termo índio, com diversos conteúdos semânticos, desde o idílico preservador da mata, até mesmo, de certo ponto de vista, como algo negativo que se carrega na identidade. O racismo foi condição para produção do discurso “índio”, com as assembleias que uniam diferentes etnias ganhou novos contornos semânticos de empoderamento de si. Conforme o antropólogo indígena Gersem Luciano, *Baniwa*, um dos maiores intelectuais indígenas de nosso tempo hodierno. “Na verdade, cada “índio” pertence a um povo, a uma etnia identificada por uma denominação própria, ou seja, a autodenominação” (BANIWA, 2006, p. 30).

Com o surgimento do movimento indígena organizado a partir da década de 1970, os povos indígenas do Brasil chegaram à conclusão de que era importante manter, aceitar e promover a denominação genérica de índio ou indígena, como uma identidade que une, articula, visibiliza e fortalece todos os povos originários do atual território brasileiro e, principalmente, para demarcar a fronteira étnica e identitária entre eles, enquanto habitantes nativos e originários dessas terras, e aqueles com procedência de outros continentes, como os europeus, os africanos e os asiáticos. A partir disso, o sentido pejorativo de índio foi sendo mudado para outro positivo de identidade multiétnica de todos os povos nativos do continente. De pejorativo passou a uma marca identitária capaz de unir povos historicamente distintos e rivais na luta por direitos e interesses comuns. É neste sentido que hoje todos os índios se tratam como parentes. O termo parente não significa que todos os índios sejam iguais e nem semelhantes. Significa apenas que compartilham de alguns interesses comuns, como os direitos coletivos, a história de colonização e a luta pela autonomia sociocultural de seus povos diante da sociedade global. (BANIWA, 2006, p. 30-31)

Dentro da nova discursividade inaugurada com as assembleias o termo parente exprime a capacidade dos povos indígenas em meio a tamanha diversidade em unir diferentes culturas. A aceitação da discursividade “índio” como instrumento de luta, fez-se por meio da interdiscursividade “parente” que simbolizou a superação da inferioridade e a qualificação da união como estratégia política. O termo parente aparece utilizado por indígenas para designar indígenas de outras etnias como uma parcialidade igual a si mesmo e que comungam dos mesmos objetivos, problemas, justificativas e referências de vida. Ainda sobre o local da categoria “índios” para as populações, conforme Gersen Baniwa, “[...] enquanto a denominação índio ou indígena era negada

pelos povos indígenas por ser pejorativa e desqualificadora, as identidades étnicas particulares também eram negadas ou reprimidas” (BANIWA, 2006, p. 31). Ao mesmo tempo em as reuniões entre indígenas fortalece a identidade de “pan-indígena” afirma a fronteira como pertencente a um grupo étnico.

O processo de reafirmação das identidades étnicas, articulado no plano estratégico pan-indígena por meio da aceitação da denominação genérica de índios ou indígenas, resultou na recuperação da auto-estima dos povos indígenas perdida ao longo dos séculos de dominação e escravidão colonial [...] Deste modo, foi sendo possível construir uma nova conformação política pan-indígena em torno de direitos e interesses comuns, superando a maior inimiga interna dos povos indígenas durante os séculos de colonização e tão bem aproveitada pelos colonizadores europeus: as guerras intertribais. De inimigos tornaram-se parentes, companheiros, irmãos de história na luta por direitos e interesses comuns contra um inimigo comum, aquele que os quer indistintos, portanto, extintos, enquanto povos etnicamente diferenciados. (BANIWA, 2006, p. 33)

Com a assembleia entre diferentes populações gerou-se a oportunidade de diversos povos de se conhecerem uns aos outros. Parentes que reconhecem a si mesmo nos problemas do outros, o que gera uma aceitação da identidade étnica indígena. Baniwa fala em um momento histórico em que as identidades indígenas podem vir a ser, uma vez que no passado estiveram impossibilitadas pelo colonialismo atroz. Emerge momentos ontológicos em que os projetos-de-vida, como em (AMORIM, 2022), podem ser com potência, como nas assembleias que reuniam parentes. Em que se ressaltava a identidade genérica de índio, mas também a da própria etnia pois os problemas partiam de dentro da cultura. Os encontros tratavam-se de um primeiro passo, posteriormente essas lideranças voltavam para suas terras indígenas carregando novidades, bem como indigenistas foram desenvolvendo a prática de inculturação e descobrindo novos nuances das identidades indigenistas e indígenas. Baniwa pontua sobre os projetos indígenas, objetivos criados a partir de referências compartilhadas em busca de meios comuns para resolução de problemas.

Assembleias indígenas começaram a ser realizadas, possibilitando ao movimento indígena nascente o conhecimento da diversidade de povos e culturas indígenas existentes no Brasil, problemas e desafios comuns enfrentados nas aldeias e as possibilidades comuns e coletivos de enfrentamento, impulsionaram o surgimento e a expansão de organizações indígenas por todo Brasil. O movimento indígena estruturou-se

reivindicando demarcação de terras e autodeterminação, enquanto autonomia para gerir atividades cotidianas nas aldeias e nas terras indígenas no âmbito do Estado brasileiro (BANIWA, 2022, p.276)

A entrada do discurso indígena na intersecção da modernidade, conforme Baniwa, se dá através da afirmação da identidade através de meios e referências conhecidas e outras novas e não do apagamento, “como afirmou um índio bororo certa vez: “É desejo de todo índio entrar e fazer parte da modernidade e seu passaporte primordial é a sua tradição”(BANIWA, 2006, p. 39). Baniwa pontua sobre a identidade dos grupos étnicos, que debaixo do conceito de índio interagem entre si e junto ao Estado na busca por direitos sociais.

É importante destacar que quando estamos falando de identidade indígena não estamos dizendo que exista uma identidade indígena genérica de fato, estamos falando de uma identidade política simbólica que articula, visibiliza e acentua as identidades étnicas de fato, ou seja, as que são específicas, como a identidade baniwa, a guarani, a terena, a yanomami, e assim por diante. De fato não existe um índio genérico, como já dissemos no início deste livro. Talvez exista no imaginário popular, fruto do preconceito de que índio é tudo igual, servindo para diminuir o valor e a riqueza da diversidade cultural dos povos nativos e originários da América continental. Os povos indígenas são grupos étnicos diversos e diferenciados, da mesma forma que os povos europeus (alemão, italiano, francês, holandês) são diferentes entre si. Seria ofensa dizer que o alemão é igual ao português, da mesma maneira que é ofensa dizer que o povo Yanomami é igual ao Guarani (BANIWA, 2006, p.40-41)

Os projetos das comunidades desses grupos étnicos foram reprimidos de qualquer vida própria, sob o tacão dos órgãos repressores e indigenistas, sofreu-se com o neoliberalismo desenfreado que adentrava aldeias gerando o que Baniwa (2006, p. 41) identificou com o aparato identitário do “branco” e seus problemas.

Conforme a definição problematizada por Barth, os parentes, os indígenas ou como pontua o antropólogo norueguês um grupo étnico, trataria de uma população autoperpetua que compartilha valores e constitui uma comunicação que os identifica. Contudo, não se pode essencializar a geração e estrutura como se os grupos fossem previsíveis. “O principal problema desta visão é o seu pressuposto de que a manutenção das fronteiras não é problemática” (BARTH, 2000, p.28). Os grupos indígenas reuniram-se em volta do discurso indigenista

do CIMI, que em contato com diferentes etnias fez surgir associativismos intraculturais.

As fronteiras culturais, diferenças entre povos, apresentam-se como estratégias de sobrevivência e particularidades que podem convergir interculturalmente. “Se um grupo mantém sua identidade quando seus membros interagem com outros, disso decorre a existência de critérios para determinação do pertencimento, assim como as maneiras de assinalar este pertencimento ou exclusão” (BARTH, 2000, p. 34). As assembleias tem a potência de fortalecer a identidade indígena cidadã, na busca por direitos junto ao Estado ao mesmo tempo que fortalece o grupo étnico e suas redes. Dessa forma os projetos-de-comunidade são amplificados e as vozes ecoam na formação de uma agenda em comum.

Da perspectiva do discurso desenvolvimentista a identidade indígena assemelha-se a de “minoría” ou “pária”. Como pontua Barth, são grupos que envolvem um comportamento de rejeição pela população. Seu “status imperativo, representava uma incapacidade permanente que os impedia de assumir os status normais envolvidos em outras definições da situação de interação” (BARTH, 2000, p. 57). Como pontuou Baniwa (2006) o discurso da identidade indígena, junto ao indigenismo do CIMI, conseguiu abrir campo por sobre as significações, desvencilhando-se das reificações negativas que se fazia e criando um local novo de experiência do ser indígena.

Os párias freqüentemente são forçados a fazer uso de sinais diacríticos facilmente perceptíveis para anunciar sua identidade (mas muitas vezes essa identidade fornece a base para um determinado modo de vida, ainda que altamente inseguro, e por isso essa sobre-comunicação da identidade pode em alguns casos servir aos interesses individuais de um pária em sua competição com outros párias). Nos casos em que os párias tentam ingressar na sociedade mais abrangente, normalmente já têm bom conhecimento da cultura da população receptora; (BARTH, 2000, p. 57)

Conforme Barth (2000, p.58) as identidades não se relacionam por afinidades, mas obedecem a uma moldura institucional e segue o status dos dominantes e da maioria. Conforme a sociedade oferece um campo para novas formas de produção de vida, reduz-se as diferenças culturais entre os grupos étnicos. Daí se verificam estratégias de i) incorporação ii) de assumir-se minoria e a deficiência que decorre dela iii) enfatizar a identidade para propor novos

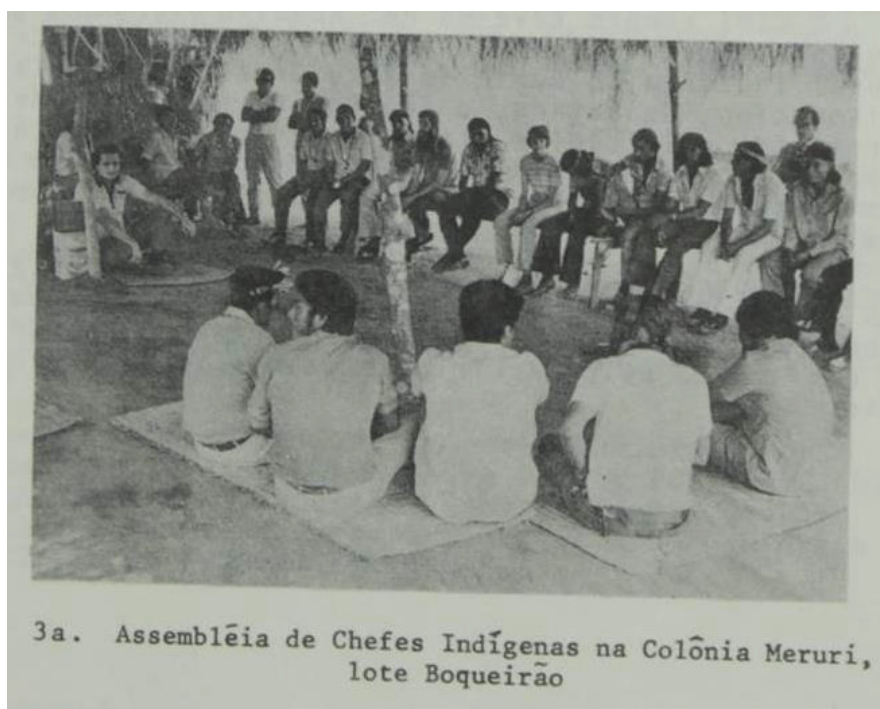
padrões de vida, como pontuou Barth (2000). Nesse sentido Baniwa e Barth convergem e pontuam que a ênfase da identidade se trata de um traço da apresentação identitária de minorias. Que ao resistirem a incorporação, não se acomodaram ao determinismo e propõem novos padrões de existência.

As metodologias para fazer os encontros e assembleias indígenas e indigenistas variavam. Às vezes, para beneficiar uma determinada luta ou demanda local, articulava-se visitas de lideranças indígenas vindas de outras localidades para “aconselhar”. Por outras vias os encontros beneficiavam os missionários com formações para lidar com as comunidades. Assim, surge a iniciativa chamada “Assembleia dos chefes indígenas”.

Quando foi realizada em abril desse ano (1974) a 1ª Assembleia de chefes indígenas, em Diamantino (MT), e os seus participantes puderam conversar sobre os problemas das tribos que representavam, sem qualquer interferência alguma de missionários ou qualquer elemento não-índio, poucos poderiam supor que neste mesmo ano iria acontecer um outro encontro semelhante e em nível internacional. O Parlamento Índio Sul Americano, promovido pela Associação Indigenista do Paraguai e Universidade católica de Assunção (QUEREMOS, 1974b, p. 3)

Ainda sobre o trecho textual anterior, do ponto de vista do discurso indigenista se percebe um alinhamento de propostas, eventos e ideias entre nacionais com as internacionais, como a Assembleias de Chefes em paralelo ao “Parlamento Indígena”, ligando o global no local.

Figura 7 3ª Assembleia de chefes



Fonte (MERURI, 1976, p.17)

A foto acima trata-se de uma textualidade que exemplifica as condições de produção do discurso indigenista do CIMI, na forma de rodas de conversas. A foto mostra pessoas sentadas em esteiras, outras em bancos, um sujeito não indígena está na ponta do círculo, o único que parece olhar para a câmera. Essas rodas mobilizam lideranças indígenas e missionários a criarem um ambiente propício para a troca de projetos entre os diversos povos. A foto foi retirada de uma edição especial do boletim interno do CIMI que trouxe a luta da população Meruri.

O seguinte trecho ilustra as condições de produção do discurso se manifestando na repercussão prática de ideais da libertação que também são pregados pelo CIMI. Apesar do texto se apresentar construído no pronome nós, a voz do narrador é do CIMI e aparece textualmente como autor. Contudo, a voz indigenista age interligando falas e vozes alheias diretas, dos indígenas, em que os depoentes aparecem através do recurso linguístico das aspas. Percebe-se as seguintes vozes, "precisamos unir-nos", "Aonde Índio estão sofrendo [...] gente devia fazer força" e "nascemos pra lutar".

Desde 1ª. Assembleia de Chefes Indígenas, em Diamantino Nós mesmos temos que ser os sujeitos de nosso destino, não FUNAI, nem são as Missões que resolverão os nossos problemas. "Nós

mesmos", insistiam. Na Assembléia da Missão Cururu, Pará, (maio/75), estando presentes 13 tribos, repetiam "precisamos unir-nos". Na Assembléia de Meruri(set./75) uns se propuseram ajudar os outros na solução de seus problemas. "Aonde Índio estão sofrendo, vivendo na miséria, no lixo, gente devia fazer força..." (Juruna Mário, chefe xavante). Aidji Kuguri (Eugenio Rondon), chefe bororo de Meruri, então dizia: "Não vamos esmorecer, vamos lutar sempre, custe que custar. Vamos fazer desde que conhecemos civilização, nós nascemos pra isso, prá lutar", lembrava ainda Joaquim, Índio Paresi. (MERURI, 1976, p.3)

A fala alheia ao mesmo tempo que aparece no texto como um terceiro, abre local de autoria, dessa maneira além de se apresentarem como sujeitos do discurso indígena e indigenista também se apresentam como autores da textualidade. Os textos como o apresentado anteriormente, são formatados com relatos, mas, que possui uma voz autoral de narrador, a voz indígena emerge e toma a atenção e o sentido discursivo. Desta forma há uma emergência de falas dos indígenas, bem como o momento propício para que essa falas aconteçam. As assembleia balançam e transformam o discurso indigenista e também o indígena como discutido sobre as subjetividades discursivas advindas desses encontros e textualidades, com Barth e Baniwa.

Quando as autoridades de segurança perseguem as assembleias, de certa perspectiva se encontram perseguindo discursos e textualidades. Na quarta assembleia notícias dão conta de que embargaram a reunião. Na 8ª também se encontrou achaque dos aparelhos policiais e de segurança. As assembleias não localizadas podem emergir de outras fontes ou seguir o caso geral, foi embargada pela doutrina de segurança nacional.

Dias 29, 30 de dezembro passado, realizou-se na aldeia de Tira-catinga (norte de mato grosso) 6ª. assembleia de chefes indígenas. foi convocada pelo capitão Antonio de Tira-catinga, que há mais tempo pensava convidar seus parentes para uma reunião onde trataram angustiante problema das terras não demarcadas. reunião, porém, ampliou-se para uma grande assembleia com participação de representantes [...] assunto principal foi respeito pela autonomia de cada grupo melhor assistência da FUNAI na saúde, educação economia. não sobrou FUNAI, nem missão, todos foram severamente criticados se quiserem tra balhar com os índios terão que respeitar auto-determinação de cada grupo não querer ditar que cada grupo deve fazer [...] as assembleias de chefes se mostram valioso instrumento de auto conscientização destes índios, muitos dominados por missões ou pelo órgão oficial escravizados pela sociedade envolvente. por isso, os próprios índios estão

pensando em outras assembleias semelhantes para intensificar entre-ajuda (ASSEMBLEIA, 1977, p. 36)

O quadro reflete informações encontradas no Boletim Interno do CIMI e também em outros jornais, a pesquisa sobre a situação de deteve nas oito primeiras. O discurso indigenista do CIMI e seu associativismo se concentravam no Norte e Centro-Oeste, mas, com a oitava Assembleia de Chefes Indígenas o eixo ficou alargado e houveram reuniões de Norte a Sul.

QUADRO 2 Assembleias de Chefes Indígenas, localização e ano

Assembleia	Ano	Local
1^a	Abril de 1974	Diamantino (MT)
2^a	Abril de 1975	Alto Tapajós (PA)
3^a	Setembro de 1975	Meruri (MT)
4^a	Embargada pela polícia federal 1976	Roraima
5^a	Não localizada	Não localizada
6^a	Dezembro 1976	Diamantino (MT)
7^a	Não localizada	Não localizada
8^a	Abril de 1977	Ijuí (RS)

Fonte: Elaboração do autor

As assembleias apresentam-se como interdiscurso interseccional entre o discurso indigenista e o indígena. Nesse cruzamento percebe-se que conteúdos discursivos de ambos discursos se misturam, contudo é o indígena que será empoderado como protagonista das reuniões, enquanto o CIMI cuidava de preparativos estruturais, da divulgação e da cobertura do evento. A seguinte seção debruça-se sobre textualidades indigenistas e sua relação com sujeitos indígenas por meio do recurso de voz alheio, do outro nas formas diretas ou indiretas. Para tanto separou-se da lista do Quadro 2 a última assembleia listada, que não foi a última a acontecer, mas que se apresenta como encontro significativo do discurso indígena e representativa de outros eventos que reuniam indígenas em torno de problemas comuns.

4.2.1 8ª ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS 1977: DEPOIMENTOS, DISCUSSÃO E BUSCA DE SOLUÇÕES

A seguir apresenta-se uma carta que servia como convite para o encontro, que seria o 8º do gênero. Destas assembleias que aconteciam Brasil afora, mas, desta vez na região Sul. O Boletim Interno do CIMI viajava na mão dos padres e missionários leigos que entregavam e liam junto dos indígenas chefes e referências-de-comunidades, então o texto convite funciona nessa perspectiva. Por meio do discurso de índio genérico, que une diferentes etnias criando um nós que exclui “os brancos”, se estabelece o objetivo do encontro.

CARTA-CONVITE AOS CHEFES INDÍGENAS Goiânia, 6 de março de 1977 Estimado amigo Chefe da Comunidade, Venho por meio desta solicitar a vossa presença no Encontro de São Miguel, estado do Rio Grande do Sul, no dia 19 de abril, dia alusivo ao índio. A finalidade deste Encontro é para discutirmos mais seriamente a nossa situação de índios do Brasil e nossa posição ante essa situação que será externada com uma declaração e nossa Mensagem de Índio para o Povo Brasileiro no Dia do Índio. (CARTA, 1977, p.42-43)

A oitava assembleia de chefes indígenas, evento nacional, aconteceu em Ijuí e nas ruínas de São Miguel, ano de 1977, Estado do Rio Grande do Sul, conforme o discurso indigenista são reuniões de “representantes dos povos” (OITAVA, 1977, p.9). A organização do evento pede para que as lideranças de comunidade que se preparem para debater os problemas internos de suas populações e levarem ao grande grupo. Assim, tais líderes levam para o local, disposição pra debater, preparo e documentos para poder receber auxílio e assessorias do CIMI e de outros parentes. Sabendo que outras assembleias foram embargadas pela lei de segurança nacional, se espera iminente batida policial. Conforme legislação do período a ameaça subversiva estava categorizada, basicamente quase toda atividade do CIMI se encaixa na definição, vejamos.

Art. 38. Constitui, também, propaganda subversiva, quando importe em ameaça ou atentado à segurança nacional:

- I - a publicação ou divulgação de notícias ou declaração;
- II - a distribuição de jornal, boletim ou panfleto;
- III - o aliciamento de pessoas nos locais de trabalho ou de ensino;
- IV - cômico, reunião pública, desfile ou passeata;

- V - a greve proibida;
- VI - a injúria, calúnia ou difamação, quando o ofendido fôr órgão ou entidade que exerça autoridade pública, ou funcionário em razão de suas atribuições;
- VII - a manifestação de solidariedade a qualquer dos atos previstos nos itens anteriores; Pena - detenção, de 6 meses a 2 anos.

Enfim, há uma preocupação com a segurança, medo de que embarguem o evento. Medo de que a doutrina de segurança nacional considere o evento como um ato subversivo digno de repressão, como vimos praticamente toda atividade da assembleia poderia ser considerada como subversiva. Contudo, o chamado transpassa esse medo e o seguinte texto mostra como se organizava o assembleia dos chefes indígenas.

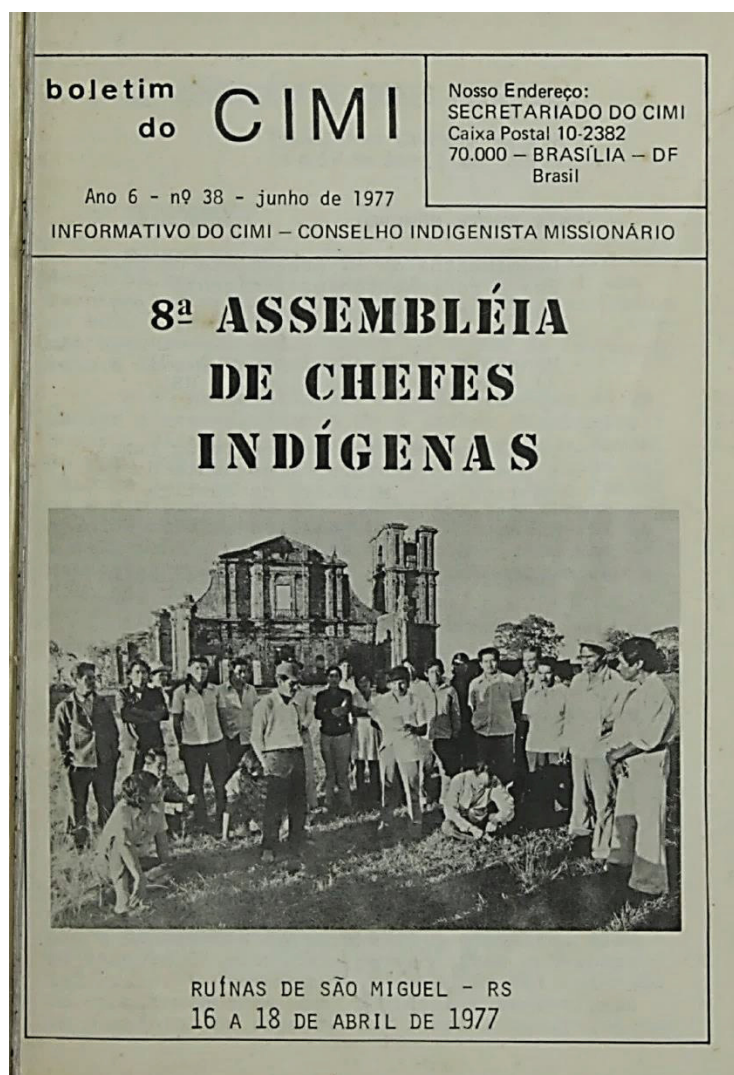
[...] Se tiveres em sua posse algum documento que se refere ao índio, poderá trazê-lo, que poderá servir; nem que seja uma declaração feita por vos ou alguém de sua comunidade. Estamos no nosso pleno direito de fazermos estes Encontros. As autoridades da FUNAI poderão querer impedi-lo de era desse Encontro. Mas temos que ser mais enérgicos e transpor essa barreira, porque quem quer bem ao índio é o índio. Estamos avisando a Presidência da FUNAI sobre a realização do nosso Encontro. Somente nos sabemos o que sentimos e quais os nossos anseios. Portanto, por maiores que sejam as dificuldades, façamos empenho em participar do Encontro, que poderão ser de grande proveito para nosso conhecimento mútuo e para nossas relações. A respeito do dinheiro para a viagem, se você precisar, o gasto poderá ser reembolsado. Mas é bom que vocês façam empenho de também auxiliar com uma ajuda de vocês, pois o Encontro é de interesse indígena; portanto, achamos que, se pudermos arcar com um pouco dos gastos, seria bom. Vocês estudem um local de encontro para que vocês de sua região possam encontrar para seguirem juntos para Ijuí, no Rio Grande do Sul. Devemos nos encontrar, no dia 16 de abril, em Ijuí, para fazermos debates nos dois dias antes do Dia do Índio. Chegando em Ijuí, procure a FIDENE (a Universidade). (CARTA, 1977, p.42-43)

Assim, conforme o texto, em cada comunidade o chefe indígena articulava-se para poder ir para Ijuí. Para tanto, pediam autorização para o chefe de posto ou saíam escondidos, o que acarretava castigos. Emerge nos significados a importância de um documento legal que os indígenas deveriam retirar junto ao chefe do posto da FUNAI. Chamado de portaria, dava o direito de livre circulação para o indígena transitar pelo território nacional, desde que previamente marcado com data de ida, volta e local de estadia. Romper o discurso da tutela indigenista da FUNAI apresenta-se como supedâneo do

discurso indigenista do CIMI. Da mesma forma o discurso da tutela do indigenismo desenvolvimentista depende da permanência dos corpos indígenas dentro de locais previamente demarcados, só saindo com permissão oficial. Eram os campos de concentração.

Então os chefes-indígenas que conseguiram portarias, esses documentos para sair, juntamente com aqueles que saíram escondido, se dirigem para Ijuí. Iam até São Miguel, famoso local onde encontram-se as ruínas jesuíticas e indígena. Assim, provavelmente o local carrega consigo as simbologias que deveriam evocar a memória indígena por si só. Um antigo local marcado pelas histórias indígenas, servindo para reunião de movimento indigenista religioso.

FIGURA 8- 8ª Assembleia de chefes indígenas



Fonte (8ª ASSEMBLEIA, 1977, capa)

O local marcadamente polissêmico conforme a história, carrega a assinatura do catolicismo. Todavia, trata-se de um local reconhecido como patrimônio *Mbya Guarani*, por isso há uma textualidade discursiva na recepção de um grupo de missionários junto de indígenas em busca de meios de resolução de problemas em São Miguel das Missões.

A imagem anterior trata-se da capa do Boletim Informativo do CIMI, segue com os dizeres 8ª Assembleia de chefes indígenas. Aparece para nós uma turma de indígenas, uns poucos, sentado no chão e a maioria em pé em frente as ruínas, antigo templo jesuíta construído por mãos indígenas. Mãos no bolso, para trás ou de braços cruzados, todos parecem um pouco deslocados de sua realidade, todavia, emerge um aparente entrosamento.

O evento aparece como supedâneo dos discursos indigenistas do CIMI, como o discurso de fazer dos indígenas protagonistas e animá-los para a luta. Funcionou, o evento aglutinou os sujeitos do discurso indígena e indigenista, apresentando para cada um as semelhanças e diferenças que os constitui como indígena ou missionário, discutindo os problemas de comunidade e gerando oportunidade de resolução em conjunto, como previam ambos os discursos, indígena e indigenista. Na seguinte citação encontra-se a estrutura do evento de apresentação, discussão e solução.

A dinâmica da Assembleia consistiu em 1) auto apresentação dos participantes e depoimentos sobre suas situações atuais. 2) discussão e aprofundamento dos problemas apresentados. 3) busca de soluções a partir deles mesmos e através de um estudo comum do Estatuto do Índio (8ª ASSEMBLEIA, 1977, p.3)

Auto apresentação no esquema da ciranda indígena trata-se de uma imersão no *self*, estabelecendo os limites em si e outro, sobretudo, identificando-se com outros de si mesmo. Discutir e aprofundar é saber apresentar-se e representar aos que não estão presentes, discutindo problemas-de-comunidade. O terceiro ponto da dinâmica, estudar o Estatuto do Índio, parece pender mais para o lado do discurso indigenista, tendo em vista que se trata de uma legislação que se faz necessário prévio conhecimento. Que se fazia necessário ter uma cópia impressa ou datilografada, o que exigia recursos incomuns às lideranças indígenas. Contudo, do ponto de vista do discurso indigenista religioso do CIMI o terceiro ponto é a contrapartida dos missionários dentro do movimento social dos indígenas, auxiliando no esforço hercúleo de enfrentar os

problemas nacionais que atingiam variadas etnias indígenas dentro das instancias legais.

Na figura 9 podemos ver uma roda, em que os convidados se encontram 'sentados uns de frente para os outros. Uma sala de aula da Unijuí, na época FIDENE, abriga o grupo de lideranças. As Universidades também passaram a acolher o discurso indígena e indigenista, formaram-se núcleos e grupos dedicados a pesquisa sobre a temática. A Sala de aula, como aparece na foto transformada um ambiente propício para “Depoimentos, Discussão e Busca de Soluções” abriga os 26 chefes e representantes.

FIGURA 9 Depoimento, Discussão e Busca de Soluções – foto da 8ª assembleia



Fonte (EM IJUÍ, 1977, p.44)

A seguinte matéria trata-se de uma apresentação do evento, texto com autoria que podemos atribuir ao CIMI, pois, diferente dos alheios, assume o papel de organizador das vozes e não tem uma mensagem em primeira pessoa para passar. Na seguinte citação percebe-se o texto autoral indiretamente relatando o que ocorreu, não há falas alheias apenas os fatos objetivados pelo narrador, quem, quando e de onde vem. Ressalta-se as presenças e etnias dos

chefes com destaque para participação de uma mulher. Os chefes indígenas de outras regiões vinham com transporte custeado pelas regionais do CIMI, que também custeavam hospedagem, o que aparece como condição de produção do evento.

A VIII Assembleia teve a participação de 26 Chefes e representantes de 8 tribos diferentes: *Bororo*, *Pareci*, *Xavante*, *Apiakã*, *Terena* e *Kayabi* do *Mato Grosso*, *Kaingang* e *Guarani* da região sul (Rio de Janeiro, São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul). Esta foi a primeira reunião de caráter nacional declarada pelos Índios e dela participou também uma mulher (*Xod Fed - Kaingang*) que apresentou seu depoimento e deu apoio nas posições tomadas (OITAVA, 1977, p.1)

No Boletim do CIMI de número trinta e oito encontram-se as falas transcritas, dos indígenas, maioria de *Kanhgág*, num jornal com mais de quarenta páginas dedicadas ao encontro. O primeiro a falar no rol de depoimentos indígenas trata-se de um interlocutor que já havia tomado a palavra em outro encontro, citado anteriormente quando víamos a história do CIMI no VII Encontro do Cimi, regional Sul, em Curitiba, enfim, *Xangrê*, era um velho conhecido *Kanhgág*³⁴ entre os outros parentes e missionários.

O conteúdo do texto com *Xangrê* demonstra empiricamente a tese que afirmamos anteriormente, que no período da passagem do SPI para a FUNAI, ocorrem poucas mudanças em relação a invasão de área indígenas, extração ilegal de madeira e ao arrendamento. O discurso indigenista da Funai se manifesta na forma de um descontentamento com o próprio órgão. Dessa forma o órgão “esteve inocente” de propósito ou ocasionalmente, fato é a impressão que deixou, de leniência com os problemas enfrentados pelos índios.

Xangrê- Kaingang Aqui em Nonoai o primeiro problema que teve foi pulitico (sic). A maioria das necessidades do Índio vem da política. Ali através disso veio o SPI. Depois do SPI que em 10 anos acabaram toda a madeira, veio a FUNAI. Eles arrendando a terra e nos Índios sempre na mesma miséria. Então eles pedem pros Índios esperar as promessas, então daí que os índios ficou assim atrasado. Então um problema que nos sentimos é de começar a trabalhar, e pra começar a trabalhar a terra, tem intruso. E pra nos trabalhar e garantir o resto das terras que já foram tomadas. Eles já ganharam terras nas

³⁴ Conforme nota de falecimento do CIMI, podemos apresentar *Xangrê* imbricando sua história à luta por terra. “Seu testemunho e liderança, no final da década de 1970 e início dos anos 1980, transformaram a configuração fundiária do Rio Grande do Sul. Ele e seu grupo de lideranças” (NOTA, 2020, não paginado).

primeiras reformas agrarias e venderam e estão lá de novo. Querem ver a destruição da geração do Índio.[...] Então o plano agora lá é não deixar tirar esse chefe de Posto que está. Em certas coisas a FUNAI está inocente. Os próprios responsáveis do trabalho indígena são povos que tem assim pensamento por si mesmo. Eles não podem ser proibidos de encontros e reunião. Eles não eram assim amassacrados [sic] (OITAVA, 1977, p. 3)

O chefe do posto determina até se pode haver ou não reunião, também define os padrões políticos adotados dentro da comunidade. Certamente se *Xangrê* estava contente com o atual chefe era por que este dava liberdades de associativismo. O chefe do posto pede para os indígenas esperarem as decisões judiciais, promessas como fala *Xangrê*. Estar atrasado nesse sentido é não poder viver o próprio projeto, assim, alijado, tem de lutar pelo seu direito. Direito de trabalhar na própria terra, que se encontra “intrusada”, como forma de assegurar a geração, como frisa o conteúdo anterior. O discurso de empoderamento irá se colar em *Xangrê* que virá a se tornar um entre os mais importantes caciques dos tempo contemporâneos, levando os *Kanhgág* a retomarem a área tradicionalmente ocupada em Nonoai. A seguinte imagem apresenta um desenho retirado do jornal *Luta Indígena*, que mostra as ruínas e uma liderança indígena a frente, talvez na intenção de demonstrar que os indígenas se encontram a frente do evento.

FIGURA 10 Da Assembleia participaram 26 indígenas, chefes e representantes



(DA ASSEMBLEIA, 1978, p. 74)

Como na fala do seguinte *Kanhgág*, *Yeicág*, que pontua a necessidade de se encontrar em assembleias para verificar se na percepção indígena dentro das comunidades realmente há direitos, uma vez que a impressão colhida é de falta

deles. Essa afirmada necessidade de se encontrar expressa uma satisfação com a assembleia por parte do orador. Explica os objetivos da reunião desde o ponto de vista alheio, o de *Yeicâg*, justificando que em seu local de origem falta oportunidades e locais democráticos de decisão.

Yeicâg - Kaingang Então eu vou contar também porque que a gente vem andar por aqui. Eu ando por aqui a fim de encontrar se eu tenho direito ou não. Lá estou vendo que nós não temos direito a coisa alguma, vivemos oprimidos sem direitos. Os intrusos acham que tem mais direito de fazer roça do que eu que sou Índio. Os intrusos são cheios de dinheiro dentro de minha terra. Nós somos pobres não temos direito. Cada um de nós temos direito a lei, temos direito a falar. Os Índios lá são pobres, pobrezinhos mesmo, sem meios, sem recursos, a gente pede e a FUNAI não dá nada. Como podemos fazer senão temos recursos. Sou trabalhador da serraria do DGPI. Eu tou vendo tudo que está acontecendo. A madeira que está saindo de cima de nossa terra, está sendo vendida. Dizem que o dinheiro volta pro posto a benefício do Índio e nem remédio não temos. Então pra onde vai esse dinheiro? Tao me desmoralizando completamente. Não tenho valor na minha terra. Tenho pena dos Índios que estão ao redor, sem casa, sofrendo sem remédios, ranchinhos de capim. Estão arrancando madeira de cima de nossas terras. Nos, por exemplo, que vivemos nessas terras, quando precisa fazer roça devia fazer onde quisesse, porque nós temos direito, nós somos dono. A terra é nossa e não podemos fazer as roças onde queremos. - Por que isso? O Índio quando precisa de uma madeira ele podia tirar, mas agora não pode, por que? Se tiram madeira de nossa terra, os nossos filhos o que vão ter? (OITAVA, 1977, p.4)

Se observa o regime tutelar no conteúdo que diz que ele tem de se sair da própria área, pois, dentro dela as pessoas são despotencializadas de opções políticas. É representativo o fato de o interlocutor ser liderança e ter um emprego dentro da serraria junto ao DGPI e “está vendo o que está acontecendo” sobre a extração de recursos naturais.

O texto anterior pode ser classificado como alheio, tendo em vista que parte de dentro de uma textualidade autoral do CIMI ou do jornal *Luta indígena* que também era ligado ao Conselho. Traz em primeira pessoa a fala de *Yeicâg* que aborda um conteúdo análogo ao problema comum que os *Kanhgág* vivenciam em suas terras, os intrusos. Esses intrusos utilizam da terra para gerar capital, o que fica impossibilitado ao indígena por conta da falta de estrutura material. Conforme a voz alheia não há meio para fazer os mesmos empreendimentos, ou, ainda, não há terra. Ao mesmo tempo em que o “brancos”

estiveram arrancando madeira de cima das reservas, os *Kanhgág* viviam em casas de capim, não por escolha, mas por precariedade da desigualdade social. O índio é impedido de individualmente tirar madeira, atividade que fica à cargo do DGPI, citado pelo interlocutor.

Quando se textualiza toda a situação relacionada a exploração de madeira, terra e trabalho, os conteúdos do texto apontam para o discurso de indigenismo (etno)desenvolvimentista e suas características, trabalho coletivo e tutela. As explorações, arbitrariedades e tutela no discurso indigenista da FUNAI determinam padrões ruins para caracterizar o próprio termo e significado de indigenismo. Ao mesmo tempo o CIMI consolida seu discurso indigenista de trabalho crítico junto as populações indígenas, com a reunião, com um ambiente propício e a cobertura através de mídia própria.

No seguinte relato, *Kofá* fala, seu nome significa velho na língua *Kanhgág*, portanto pode se tratar do “velho Fagnhote”, torna compreensível como o interlocutor pode possuir a memória de variados tempos e indigenismos. A lembrança que tem do SPI remete a década de 1940, tempo do contato e do aldeamento para o trabalho. Ambos discursos de indigenismos, do SPI e da FUNAI são negativamente avaliados. O SPI decepciona pela leniência no corte de madeira e a FUNAI pelas promessas vãs.

Kofa Fagnhote - Kaingang Antes do SPI entrar - foi em 1941 que ele entrou - então nos cuidava nossa terra, nossa riqueza, nós Índios não deixava ninguém botar a mão. Medição, corte de madeira, nos cansamos de embargar. A gente não aceitava, então nos tinha mais força. Depois que entrou o SPI foi um fracasso - começou a fazer propaganda pro Índio e ali começou. E nós acreditamos, sabe como é. Então entraram já cortando a madeira. Depois veio a FUNAI sempre, sempre com aquelas promessas pro Índio, tiravam proveito hoje da minha area. Então com isso nos tamos enfraquecendo. Nós vamos piorando, piorando e bem pro fim os brancos quer tomar conta de nossa terra. O que vamos fazer? (OITAVA, 1977, p.4)

A fala alheia seguinte, de *Meie*, demonstra no conteúdo o caminho do martírio de quem vê sua terra “intrusada”. A textualidade da fala acena para o discurso de indigenismo danoso do SPI e da FUNAI que tem como condição de produção a relação com posseiros e intrusos. Conforme os conteúdos, os brancos entram, garantem posse, alguns vendem e outros ganham em programas de reforma agrária, é a economia dos posseiros. Paradoxalmente a

terra chamada de nossa não se encontra em posse dos *Kanhgág*, quer dizer, o que é “nosso” está com o outro. Ao mesmo tempo em que o discurso indigenista desenvolvimentista da Funai pontua a emancipação através da economia, produz situações de degradação do serviço indigenista, permitindo a exploração. O CIMI produz exemplos discursivos na contramão, propiciando momentos de trocas e fortalecendo dos projetos emancipatórios.

Meie - Kaingang A nossa, é que nossa area tão completamente intrusada ' pelos brancos. O Indio é sacrificado. O aperto que está com “todos terminou as riquezas, e o Indio está sendo cada vez mais acercado. [sic] Nossa area está completamente desvalorizada. Os branco [sic] entram como dono da terra. Mato que existia de 10 a 12 anos atras, hoje está virado em lavoura. Além que eles aproveitam a terra, ainda eles têm capacidade de roubar as madeiras de lei. E existe intrusos que já ganhou terras e venderam o que ganharam para entrar na area. Estes não precisam de terra, querem só vender. Uns destes ganharam terra em Cascavel, município de Sarandi. Area de Alto Recreio foi perdida para os branco [sic], os Indios passaram para Nonoai e os que tomaram deles, es tão intrusando la de novo. Ainda quando o Indio espanca ou mata, eles acham que Indio é ruim, sendo que eles é que são ruim. Então e isso, a gente sempre se queixa pras nossas autoridades (OITAVA, 1977, p.4-5)

Conforme o conteúdo, esse caminho de sofrimento desgasta o cotidiano das famílias e comunidades *Kanhgág* que tem de conviver com o conflito. Por fim, *Meie* ressalta que essa pressão violenta sofrida pelos *Kanhgág* resulta em situações de mútua agressão ou auto defesa, “quando o índio espanca ou mata é ruim”. Dentro do discurso indígena aparece a injustiça no marcador do que vem a ser índio, dessa construção da subjetividade, em que o local do não indígena é o de homem bom, mesmo quando está errado. E a sina do indígena é de ser errado mesmo quando certo. Faz parte do discurso indígena a defesa da cultura, o verbo se encarna nessas rusgas com a colonização, o que leva as populações recorrerem à violência como meios de continuarem vivos. Quando confrontos acontecem o discurso subjetivador “índio” entra em cena na boca dos colonos e de certa mídia, justificando atos de resistência como selvageria, violência e crime por parte dos “brancos”.

A seguinte fala é de Alcindo Peny, se percebe o núcleo temático do texto girando em torno de uma crítica à FUNAI. Em específico o departamento do patrimônio, o DGPI que gera o sentimento de que a extração de recursos é um tipo de roubo que cassa as possibilidades de vida dos *Kanhgág*. Por fim *Peny*

pontua que a documentação do “branco” deve servir para alguma coisa, que serve para ficar arquivada e invoca os poderes dela, caso eles existam.

Peny Kaingang O nosso sentimento que eu vivo preocupado e nossa situação dentro da area. Eu sou responsável pelos meus Indios que eu sou cacique. [...] Eu acho interessante é que. estão roubando no nome do Indio pro bem da FUNAI. A FUNAI não tá fazendo interesse pro Indio. Promete melhorar as casas dos Indios. A nossa area não tem mais madeira de lei. Então é isso minha briga com a FUNAI. Já era tempo de tirar esses intrusos que o Indio não tem mais onde fazer lavora. Cada casa tem 3, 4 casal de Indios, de não ter lugar mais. Então porque a FUNAI escreveu o Estatuto do Indio? Pra ficar no arquivo, de certo (8ª ASSEMBLEIA, 1977, p.6)

Conforme o conteúdo do texto afere-se que as marcas deixadas pelo discurso indígena com a conscientização sobre os problemas e comum e também se faz críticas na lacuna do discurso indigenista estatal. Quando o discurso indigenista do SPI ou FUNAI se organizaram para instalar a liderança o discurso indígena pontua a autonomia na escolha de caciques como neste texto e também de Xangre, por exemplo, apontam a necessidade de escolher as lideranças para que os projetos-de-comunidade progridam.

O próximo sujeito autoral que aparece no texto chama-se Xangú, fala muito, tem a maior voz alheia transcrita. A julgar desde o texto, sua fala presencial deveras ter sido extensa. Circula em núcleos de significado, alterna entre críticas aos erros locais e demonstra consciência de uma unidade maior, o discurso indígena. Conforme conteúdo aparece uma crítica do discurso indigenista estatal que se percebe no caso das casas feitas perto da estrada e que não atendem às exigências indígenas justamente pela falta de envolvimento do indigenismo com as comunidades. Dessa forma o atendimento é insatisfatório gerando um ambiente inadequado para se viver, com casas aglomeradas e falta de espaço para economia familiar de roças próprias.

Xangu - Kaingang Ao invés de involver (sic) o Indio, essa gente diz que trabalha pro bem do Indio. Acharam melhor fazer aquela linha de casas perto da estrada, a gente não pode criar nada. Só pra mostrar que o Indio está bem, e a gente vê os nossos patrícios sofrendo, passando necessidade. A FUNAI não presta. A FUNAI é enganadora. Nós temos que se interessar entre nós pra resolver o problema do Indio. Se nos fosse esperar esta gente, nos morre de fome (8ª ASSEMBLEIA, 1977, p.6-8)

Conforme o conteúdo do texto a FUNAI faz desserviço e desmobiliza as ações do discurso indígena, porquanto a idéia de resolver entre outro de si mesmo, parentes, entre os próprios indígenas, aparece como opção. O pronome “nós”, aparece designando os indígenas, aqueles que já não confiam no poder de resolução de problemas da FUNAI, assim, *Xangu* entende que a mobilização política em movimento social aparece como opção melhor do que as “ajudas” do órgão.

Certa parte do discurso trata-se de um fala do que foi dito, *Xangu* usa o artifício da fala alheia na forma de um “dizem sobre nós”, significa que a fala não é autoral. Quando *Xangu* diz que dizem algo sobre os indígenas, trata-se da utilização da técnica da voz alheia indireta e livre pelo orador. Outra fala alheia no discurso indireto de *Xangu* pontua que os brancos falam de cachaça e que o indígena não gosta de trabalhar, porquanto as portarias, permissões pra sair da comunidade, tratam-se unicamente de autorizações pra trabalhar em lavouras de colonos. *Xangu* chega a utilizar o recurso da fala indireta no texto sinalizando com aspas, simula uma “fala da reforma agrária”. Ademais, as lideranças tradicionais punem com prisão na cadeia comunitária os casos de alcoolismo inoportuno, até que o “beudo” melhore, portanto, essa textualidade de tendência ao álcool surge como um tipo de racismo discursivo.

Xangu - Kaingang Depois falam em cachaça. Que o Indio gosta de cachaça, porque não quer trabalhar, ter compromisso... [grifo nosso] Nós sabemos trabalhar. Ha duzentos anos a gente sabe plantar, sabe colher. Quando e pra pedir madeira, eles não da. Eles (FUNAI) estão ganhando uma nota sem tamanho. Então a reforma agraria diz “nós vamos pegar aquela terra porque não tá sendo ocupada”. Então a FUNAI tá sujeito entregar aquela terra. (OITAVA, 1977, p.6-8)

Acima, a reforma agraria entra no texto na forma direta, aparece no recurso textual das aspas, o orador geralmente muda a entonação no ato do discurso ou leitura, “nós vamos pegar aquela terra porque não tá sendo ocupada”. Trata-se de uma terceira fala dentro da fala de *Xangu* (OITAVA, 1977, p.6). É como se a versão da reforma agrária de *Xangu*, por consequência do discurso indígena, se manifestasse no texto na forma de uma política injusta que é utilitária com a terra. Vejamos no próximo quadro como as textualidades possuem camadas de entendimento.

QUADRO 3 Voz alheia dentro do texto



Elaboração do autor

Eles, do indigenismo de Estado, fazem planos, contudo, não são planos que partem de dentro dos interesses das famílias indígenas. Conforme Xangu, os problemas de comunidade continuavam sendo de segurança alimentar enquanto o órgão indigenista faz planos de educação escolarizada. Utiliza da identidade de indígena para analisar as opções de vida em comum.

Xangu - Eles botaram escola, né. Tá certo, mas primeira coisa é agricultura. Comida que entrar pra criança se fortificar, ficar mais esperta, mais envolvida [sic] pra estudar. Estamos fraco porque tiraram tudo, tá tudo desmatado. Agora o Índio não pode desmatar, não tem ordem. Então o Índio que que ele faz? Índio fica desanimado e vai trabalhar lá fora na colônia. As vezes se desanima e arrenda a terra, sendo que a terra é dele. O que é que a FUNAI tá fazendo? Tá fazendo coisíssima nenhuma (8ª ASSEMBLEIA, 1977, p.6-8)

Conforme conteúdo, a relação entre estar forte ou fraco, está em consonância com a existência de uma alimentação soberana junto dos matos, assim, com o desmatamento há morte dos planos e da discursividade indígena. O discurso indígena em sua polissemia, se apresenta para alguns como se fossem preservadores. Se há o corte de madeira ou coivara aí o índio aparece como errado, pois o DGPI possui o monopólio de extração de recursos naturais em terras indígenas. E o órgão indigenista na voz alheia, aparece “não fazendo nada”.

Novamente, no seguinte caso, da água, aparece a falta de diálogo entre as partes. Que gera a execução insatisfatória de projetos indigenistas e os problemas que as comunidades verdadeiramente enfrentam. Bem mesmo. está o colono.

Xangú – Kaingang. E as água? Fizeram as casas longe da água, uns "150 metros, isso desanima. Buscar água tão longe. Hoje nós ' vamos se criar mais analfabetos, como eu me criei.

Nós temos que ensinar. Se a FUNAI se interessasse os Índios não tava assim. Estava bem. Bem tá os colono [sic] que entra na terra. Quando nos saímos pra Brasília, diz que nós é que não temos trabalho. *Eles só dão portaria pra trabalhar fora da area* [grifo nosso]. Quando é mês de julho, que a terra é boa, já é pra desmatar, pra plantar. Mas eles vão trabalhar lá fora e ' quando voltam já é Natal. Ficam só com a roupinha deles. O encarregado da FUNAI só vem pra enganar, todo mundo tá sofrendo. Eles não sabem nada, só querem ganhar dinheiro e o Índio que se vire (8ª ASSEMBLEIA, 1977, p.6-8)

Xangu, na segunda parte de sua fala explica o que citei anteriormente sobre as portarias. Para o indígena deixar sua comunidade precisava de uma autorização contendo local e dias que ia ficar fora. Atualmente conforme Amorim (2022) os trabalhos para os colonos durante o tempo de plantio, cuidado e colheita continuam sendo importante fonte de renda, contudo, sem necessidade de portarias e sem trabalhos análogos à escravidão como visto em Amorim (2019).

Na seguinte interlocução, *Kaima* está contando a história da área indígena de Inhacorá “Em 1962 o governo do Estado destina 3.049 hectares para agricultores (cessão Coroados) e 1.750 hectares para uma estação experimental da Secretaria de Agricultura retomada em 1990” (KAINGANG, 2006). O discurso indigenista da FUNAI aparece confirmando seu viés desenvolvimentista e emancipador, contudo, quando no conteúdo aparece a proibição de fazer roças lembra-nos também do discurso do SPI.

Kaima - Kaingang Ha anos atras que eu venho verificando nosso Posto que de primeiro aquela area ela foi cuidada pelo Estado. [...] Uma parte foi entregue aos brancos, e a outra parte esta cultivada, não esta bem cultivada, é onde a Secretaria da Agricultura mantem la esse pedaço (Área Experimental do Estado do Rio Grande do Sul, grilada do Patrimonio Indígena). Então nos fiquemos com uma parte e nos tamos se multiplicando e cada vez se apertando na area. Estamos num aperto, plantemos num canteiro la e não dá pra se manter. Mais adiante vai ser muito pior. Então nos tamos aqui pra ver um meio dessa parte, da que a Secretaria da Agricultura esta la, fazer empenho do Estado devolver aquela parte. Não dá pra viver assim, a gente ficaria mais folgado. Então a FUNAI tomou conta lá daquela area. Então se reunimos uns 3 ou 4 pra ver se a FUNAI dava um jeito de requerer aquela parte la da Secretaria de Agricultura. Então nos tamos aqui pra ver se consegue resolver aquele caso la. Eu acho muito bom isso aqui. (p.12) (8ª ASSEMBLEIA, 1977, p.12)

E prossegue as palavras finais de *Kaima*, ele diz que “acha muito bom isso aqui”, diz do ajuntamento provocado pela reunião de chefes indígenas. Local em que o interlocutor pode levar seus problemas, como o caso do aperto gerado pela alocação de colonos em terra indígenas. Vide análise do conteúdo textual, percebe-se que os meios agrícolas tradicionais, como a coivara e a coleta de árvores para fazer ranchos e casas são coibidos. Não obstante, não há nenhum investimento em meios para executar a tarefa de lavrar a terra ou para construir casas.

Kaima- Entao a FUNAI sempre promete de devolver aquela parte da reserva e nada. Ha 12 anos que a gente vem lutando. E nada ainda está sendo solucionado. Mais adiante se a gente não toca essa coisa pra frente, ninguém resolve. Só uns canteiros la e nos tamos se apertando. Roçar capoeira a FUNAI não deixa. Até pra queimar um roçado precisa ser autorizado. Temos um vizinho que tem um trator e. nós pagamos la a ele pra lavrar a terra. À gente esperar só pela FUNAI não da. A nossa intenção & de tocar pra fren te. A intenção nossa era de usar O maquinário da FUNAI e nos pagasse com o mesmo produto, se eles não quisessem dar o trator. Temos que ficar na mesma. Já há dois anos a gente vem esperando essa promessa (8ª ASSEMBLEIA, 1977, p.12)

Novamente o discurso indigenista da FUNAI aparece como leniente no caso da invasão de terra. Portanto apresenta-se o indigenismo de Estado no cerne do conflito entre colonos e indígenas. Ao mesmo tempo em que a FUNAI faz propaganda de programas de (etno)desenvolvimento, os indígenas denunciam o abandono e falta de meios para a comunidade. “**Cacique Peny** – Kaingang, Engraçado, tudo que a FUNAI faz em nome do Indio, mas O Indio não vê nada. A FUNAI é um mentiroso, eles presta [sic] só pra enganar o Índio” (CACIQUE, 1977, p.12).

No seguinte conteúdo da fala alheia, Xangrê pontua em quase todas sentenças a importância da sociabilidade política para a resolução de problemas, voz atravessada pelo discurso indigenista do CIMI. “Com nossa união a gente consegue. A gente ta aqui pra se entender. Pra ver nossos problema. Não vai acontecer nada pra nós, o Indio tem direito de agir e está sentindo que a verdade vale mais” (8ª ASSEMBLEIA, 1977, p.12). Fala em representar as parcelas que não estão presentes no evento, que ficaram em casa. Ademais é de se ressaltar, como Xangrê faz emergir todo enlace teórico apresentado anteriormente sobre discurso, representatividade e a conexão com os projetos de comunidade. Tendo

em vista que o próprio Xangrê afirma ter se encontrado com outras lideranças e conhecido outras realidades.

Xangrê - Kaingang O Índio tem capacidade de resolver os problemas deles dentro da área. Nós tamos aqui pra ajudar todos aqueles Índios que ficou em casa. Temos que fazer a coisa pra ajudar todos eles. Sem se preocupar temos que fazer um plano para todos. Tamos sofrendo um igual o outro. Tem posto pior que nos aqui. Eu tive nos postos do Estado de São Paulo e eles estão muito pior que a gente. Tem posto que não tem possibilidade, tem que sair da área pra trazer boia pra dentro de casa. Terra arenosa, precisam de adubo, como vão fazer? Deveria ter um Índio que se preocupasse com eles (8ª ASSEMBLEIA, 1977, p.13)

Conforme conteúdo textual, ressalta-se que é condição de produção do discurso indígena a representação da liderança e sua capacidade na resolução dos problemas de comunidade. Esse plano deve ser articulado em conjunto entre outros *Kanhgág* para que haja coesão social, uma vez que os problemas aparecem no sofrimento “um igual o outro”. Ainda compara que os postos podem apresentar situações piores a depender do ponto de vista do que seja uma vida justa. No caso do presente conteúdo analisado aparece o marcador da comida na mesa e o fato de não precisar sair da área para alimentar a família como marcador de soberania no discurso do que é ser indígena.

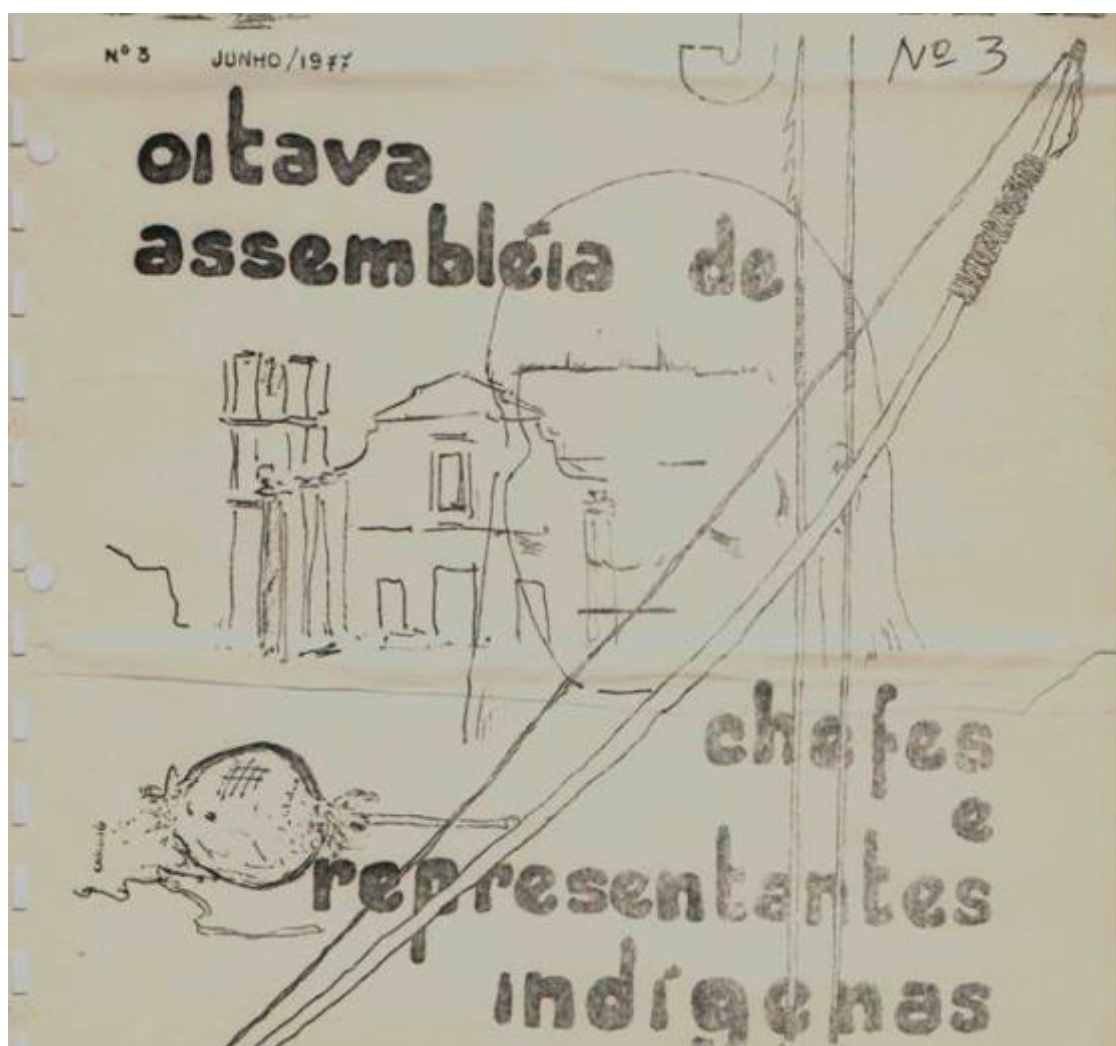
Em outro ponto Xangrê pontua que, o indígena que apresenta uma boa articulação política dentro e fora da comunidade não teria porque temer o chefe de posto, pois, está ciente que há um trabalho que deve ser realizado e não inclui o controle, entrada, saída e permanência de indígenas. Faz-se necessário o envolvimento entre indígenas de diferentes comunidades e até distintas etnias, para evitar que os problemas continuem, como esse controle indiscriminado, ou roubo de madeira e também a intrusão. Dessa maneira o discurso indígena, que é compartilhado por outros assim como é para Xangrê, coloca um crédito maior no envolvimento realizado entre indígenas. Pontua ter “mais esperança no Povo Índio que na FUNAI”, nos demonstrando o que vínhamos discutindo até aqui sobre as sociabilidades de luta.

Xangre - Kaingang A gente obedece até uma altura. Já passou o tempo de | dizer que o Índio não sabe se expressar, que somos criancinhas. Nos tamos em casa, e vem gente de fora dizer o que à | gente tem que fazer. Eu nunca tenho medo do Chefe do Posto. Se ele não quer ajudar o Índio, aí que o Índio tem que se

envolver e falar o que tá acontecendo. Eles (chefes de Postos) tão ganhando 10 mil cruzeiros. Agora eu tou contente, tenho mais esperança no Povo Índio que na FUNAI e no chefe do Posto. E preciso envolver o Índio e deixar a madeira pro Índio. Eu até agora não vi um Índio orientado pelo chefe do Posto. Os Índios tão se orientando por si mesmos! Agora, nos Índios Kaingang temos que sair nos Postos pra interessar os Índios e os caciques que ainda não tão entendendo. Criar união pra ter força para trabalhar. E como criar um porco no chiqueiro e só o dono que manda. O Índio já pode fazer tem capacidade pra se envolver. A maioria não tem medo do chefe do Posto (8ª ASSEMBLEIA, 1977, p.13)

A analogia com a obediência aparece repetidas vezes na fala para marcar que há abusos de autoridade por parte dos chefes de posto. “Não é certo a gente viver governado pelos outros quando a gente tem capacidade de fazer. então tá errado” (8ª ASSEMBLEIA, 1977, p.16). O discurso indigenista da FUNAI aparece na forma de uma relação que tem como intermediário discursivo o chefe do Posto. Contrariando o indigenismo estatal o discurso indígena aparece na textualidade colocando os indígenas juntos uns com os outros, pois, como pontua a fala acima “Os Índios tão se orientando por si mesmos!”. Orientar por si mesmo é textualidade, ou maneira de dizer, que aponta para o discurso indígena associativista. Associativismo que coloca etnias em reunião umas com as outras para procurarem objetivos, meios, referências, justificativas e problemas em comum com outros grupos étnicos.

FIGURA 11 Luta Indígena nº 3 Oitava assembleia de chefes e representantes indígenas



Fonte (OITAVA, 1977, p.2).

A Figura 11 apresenta-se como uma capa do Periódico Luta Indígena e tem como chamada central uma alusão a oitava assembleia de chefes e representantes indígenas. Os dizeres são acompanhados de elementos que querem representar o discurso indígena, aparece como voz alheia na textualidade indigenista do periódico. Os desenhos podem vir a representar elementos indígenas que podem conectar os distintos povos, como as ruínas de São Miguel, o maracá ou chocalho, o arco e a flecha e a “estética índia”.

Utilizando do pronome coletivo, o nós, aparece na seguinte textualidade unindo indígenas de diferentes etnias e regiões do Brasil. Como já mencionado, o jornal em questão, o Luta Indígena pretende-se representante dos interesses indígenas, através do recurso da fala alheia direta junto ao conteúdo autoral angaria legitimidade. Apesar de contestar a FUNAI, a carta vai no sentido de creditar os órgãos públicos e pressioná-los a agir para mudar a realidade.

Ruínas de São Miguel, RS 19 de abril de 1977. Dia do Índio. Exmo. Sr. Presidente Ismarth Araújo de Oliveira. Estamos nós reunidos em Assembleia de caráter nacional, com participação dos Índios dos estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo, Mato Grosso e Estado do Rio. Como Vossa excia. Pode notar houve participação maciça da região sul. Portanto queremos com esta, declarar, à opinião da FUNAI os depoimentos feitos pelos representantes da região Sul. Conscientes de nossa situação como povos, queremos levar ao conhecimento do órgão competente as nossas lutas e anseios. Anexo a esta, segue os principais problemas levantados. Esperamos que nossas sugestões sejam consideradas e que providências sejam tomadas neste sentido. Com apreço de estima e consideração. Os representantes dos povos *Kaingang, Terena, Guarani, Xavante, Parece, Bororo, Kayabi, Apiacá* (8ª ASSEMBLEIA, 1977, p.8)

O discurso indígena é perceptível na ação em conjunto que representantes de populações indígenas fazem, fazendo com que suas individualidades *Kaingang, Terena, Guarani, Xavante, Parece, Bororo, Kayabi, Apiacá* dualizem com a identidade de “Índio”. O discurso indigenista da FUNAI como alheio a toda discussão proporcionada pelo encontro e que por isso devem se inteirar. O discurso indigenista do CIMI fica responsável por ser o aglutinador social dessas lideranças na forma de organizador do evento, animando os indígenas para que deixem as diferenças de lado e unam para conquista de direitos sociais.

Interessante que a cobertura da VIII Assembleia de chefes e representantes indígenas nas Ruínas de São Miguel (RS), nos dias 16 a 19 de abril de 1977, pelo Boletim, pelo Porantim e pelo Luta contou com os depoimentos transcritos, direcionando-nos a perceber as trocas de estratégias entre grupos, a atuação e presença das lideranças. Ademais a preferência pela forma de falas diretas inseridas no texto autoral dos jornais, indica a proximidade entre locutores convidados e autores textuais.

Txibae Bororo: Essa é uma reunião totalmente nossa, organizada por nós mesmos. Procuramos fazer esta reunião por ocasião do Dia do Índio, porque a gente vê que em todo lugar os Índios estão sofrendo. Cada um vai expor seus problemas, e ao mesmo tempo, dar uma proposta pra ver uma solução de como sair desta miséria! [sic] vamos ficar bem organizado, bem unido prá trabalhar tudo junto. Na nossa aldeia Bororo, não é os missionários nem a FUNAI que mandam, é nós que mandamos (8ª ASSEMBLEIA, 1977, p. 4)

O conteúdo da comunicação de *Txibae Bororo* mostra a preocupação em protagonizar a luta entre os próprios indígenas com uma assembleia autônoma. A grosso modo o pronome Nós no começo da oração, representa a união entre diferentes sujeitos discursivos, grupos étnicos e missionários, numa nova categoria narrativa de luta, na forma da identidade “índios”. Desde essa perspectiva percebe-se a conexão de problemas, com a terra e com a intromissão dos brancos nas comunidades. Aparece na análise do discurso indigenista do CIMI em intersecção com o discurso indígena. A perspectiva que os encontros proporcionam trocas de projetos de vida e de comunidade e que as assembleias são locais para se fazer denúncias de exploração indevida são supedâneos de ambos os discursos.

A transcrição quer apontar que quando as lideranças indígenas do Sul expõem seus problemas, outras lideranças reconhecem a si mesmos por conta do discurso indígena ser compartilhado. Demonstrem essa conexão e apoio na forma de um compromisso: “[...] Nossa primeira coisa é contar o grupo ao voltar para casa, contar pra todo mundo o que passou aqui” (OITAVA, 1977, p. 38). Destarte a circulação do discurso indígena por entre os parentes em pouco tempo se funda no Brasil a categoria política engajada “índio”, como vi em (AMORIM, 2021) percebendo a categoria indígena e indigenismo em um período posterior a ditadura. Essa “primeira coisa” que as lideranças indígenas falam que terão de levar trata-se da sociabilidade de trocas de projetos, assim poderiam construir conjuntamente “Soluções para os problemas apresentados”:

1- Chefia indígenas [...] comunidade deve escolher o cacique. O chefe do Posto [da FUNAI] não pode escolher o cacique. Ele trabalha pelo dinheiro e não pelo índio. 2. O chefe do Posto apoia o intruso mais que o índio. 3. O chefe de Posto que é bom, a FUNAI tira [...] 4- Proibição de nossas reuniões: ver o Estatuto do Índio, artigo 66 que garante a Convenção 107, direitos como todos os cidadãos. (8ª ASSEMBLEIA, 1977, p. 38)

Não obstante às figurações das assembleias como associativismo, o conteúdo do discurso do jornal “Luta Indígena” mostra a ação da política Estatal para com os ajuntamentos, meses e edições depois do encontro, publicava denúncias de intervenção militar, policial e políticas nas reuniões, que chegaram a ser proibidas:

O ano de 1977, que seria intenso e muito significativo em termos de avanço da causa indígena, começou com um fato que, embora ocorrendo no extremo norte do país estaria muito próximo da luta dos Kaingang de Nonoai [...] 140 índios [...] no segundo dia do encontro [...] a Assembleia Indígena foi dissolvida por intervenção do Delegado Regional da FUNAI e da Polícia Federal (OS INDIGENAS, 1978, p. 59)

A guisa de concluir, a assembleia de 1977 apresentou-se no periódico “Luta Indígena” e no “Boletim Interno do CIMI”, como um grande ajuntamento de indígenas, havendo maior foco nas demandas comunitárias. Os discursos indígenas e indigenista aparecem nas falas alheias direta, citação ou fala transcrita. Com a catequese e os instrumentos de repressão fora de cena o encontro transformou-se em uma assembleia política de conscientização. Um esforço hercúleo dessas populações para adaptarem-se às novas formas de luta por direitos civis e ao cerceamento de liberdade. Para as lideranças indígenas uma forma nova de defender os interesses, que exigia por vezes desafiar a tutela e fazer trocas entre projetos-de-comunidades com parentes diferentes.

No Jornal do Brasil a textualidade explorada é sobre o evento, o eco das informações reverbera na notícia que narra o evento, que aconteceu em São Miguel. A quantidade exata de participantes nos permite ligar o evento do texto com a 8ª Assembleia. Interessante pensar como o discurso indígena e indigenista entram no midiático na forma de associativismo que tem pautas específicas, como reestruturações no órgão. No texto que segue se percebe dois recursos de voz alheia, o primeiro remete ao discurso de indigenismo, de não-indígenas que trabalham com indígenas e formularam um censo. Na segunda incidência do uso de aspas, a textualidade remete ao pronome nós que logo parece remeter ao discurso indígena.

Índios lançam manifesto e pedem respeito. Sentados na grama nas ruínas de São Miguel, em Santo Ângelo, Rio Grande do Sul, 26 caciques e representantes de nove nações indígenas realizaram ontem a I Assembleia Nacional dos Índios Brasileiros. No final, divulgaram manifesto exigindo “serem tratados como pessoas e como sociedades”. Os índios sugeriram a transferência da FUNAI para a Presidência da República, como única maneira de “preservar nossa sobrevivência física e cultural”[...] (DO BRASIL, 1977, p.1)

Por fim a associação brasileira de imprensa ABI solta uma nota acompanhado de uma miniatura da capa do documento Y-Juca-Pirama que foi organizado durante a 8ª assembleia de chefes indígenas. O discurso indigenista

chega na Imprensa trazendo o arcabouço teórico do trato com as alteridades e apresentando suas principais organizações. O evento servia como um ponto onde confluía as demandas indígenas e o aparato de justiça social da Igreja, assim surgiam manifestos e documentos com intenção de chegar à opinião pública. A associação Brasileira de Imprensa publica essa matéria explicando que o documento foi construído entre “centenas de caciques e índios” na 8ª assembleia de chefes indígenas.

Uma publicação especial sobre o massacre das comunidades indígenas que povoam o território das Missões, no Rio Grande do Sul. Acaba de ser lançada pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI-SUL), por ocasião do Ano dos Mártires, em memória daqueles que foram as grandes vítimas da colonização do Brasil. “Y-Juca-Pirama” 28 páginas mimeografadas, formato livro, reproduz os principais trechos do Manifesto das Ruínas, divulgado no ano passado, após a realização da 8ª assembleia de Chefes, que reuniu centenas de caciques e índios nas Ruínas de São Miguel das Missões. “Y-Juca-Pirama” que foi coeditado pela Associação Nacional de Apoio ao Índio (ANAI), tenta desmistificar a colonização promovida nos Sete Povos das Missões, denunciando as mortes violentas que foram cometidas pelos exércitos da Espanha e de Portugal, para subjugar as tribos que viviam na região. (Y-JUCA-PIRAMA, 1978, p.5)

Conforme o conteúdo do texto se percebe que no final do evento houve um momento de construção de um documento em conjunto. O discurso indigenista do CIMI aparece junto da ANAI organizando o evento, cuidado dos detalhes como local de chegada, de discussão, de atividades e de hospedagem dos chefes indígenas. O indigenismo religioso do CIMI também aglutina em seu entorno outras organizações indigenistas que partilhavam dos mesmos preceitos na organização e na ação. O discurso indígena aparece como tributário dessa organização propiciada pelo indigenismo, pois, pode se reunir na confluência de problemas-comuns.

4.2.2 EVENTO EM SÃO MIGUEL ABRIL DE 1978: UMA ASSEMBLEIA INDIGENISTA

No ano de 1978 chamou-se uma assembleia, novamente em São Miguel, nas ruínas, contudo não se tratava da assembleia de chefes, mas, de um evento aberto para a sociedade civil indigenista. A seguinte chamada conta quem, como e porque aconteceu o congresso. “Congresso nacional sobre a questão indígena, realizado nas ruínas de São Miguel (RS) e promovido pelo CIMI e ANAÍ, divulga nota prometendo lutar contra a falsa emancipação” (CIMI, 1979, p. 12). A presente seção textual analisa através de matérias jornalísticas o discurso indigenista do CIMI e o indígena associativista.

O periódico sindicalista “Luta Democrática” publicou uma matéria versando sobre o encontro e ressaltando a organização voltada para público amplo. Já não se trata de uma assembleia entre diferentes agrupamentos e lideranças indígenas, mas, de um evento que quer congregar a sociedade civil na luta. Podemos ver o voz alheia dentro da matéria, a fala direta pertence a Dom Tomás.

Porto Alegre – Dom Tomás Balduino, presidente do conselho Indigenista Missionário anunciou em Porto Alegre, a realização de um Congresso Nacional Indígena, no dia 27 deste mês nas ruínas de São Miguel, capital dos sete Povos das Missões, município de Santo Ângelo, no Rio Grande do Sul. A pauta deste Congresso segundo Dom Tomás, é a “causa indígenas, como ela pode ser assumida, e em particular a questão das terras, pois esse é o problema principal do índio. O Estatuto do índio deu ao Governo brasileiro um prazo de cinco anos para que as terras dos índios fossem demarcadas. Este prazo está se escoando e até agora o Governo não fez praticamente nada. O congresso nas ruínas de São Miguel será promovido pela Cimi e pela ANAI (Associação Nacional de Apoio ao índio) e é aberto a participação de todos os que se interessavam pela causa indígena. Os debates serão feitos em grupos homogêneos, culminando com a realização de um plenário para a redação de um manifesto que será dirigido a população brasileira (DEMOCRATICA, 1978, p. 2)

A notícia anterior carrega uma fala de Tomás Balduino, presidente do conselho Indigenista Missionário e organizador do evento em questão. A sede do evento aparece como sendo no município de Santo Ângelo, diferente da outra que foi em Ijuí. O objetivo, antes visto no capítulo anterior tratava-se da reunião dos indígenas para troca de ideias. Nessa em questão desloca o foco do

associativismo indígena para a divulgação da luta pela “causa indígena”, associativismo indigenista. Aparece também a ANAI (Associação Nacional de Apoio ao Índio), parceira do CIMI na organização dos congressos, debates, plenário e redação de documentos. Tomás afirma que a questão de terras é o cerne do problema indígena e poderíamos dizer também do discurso.

Os encontros foram noticiados em outros meios de comunicação que fazem diferentes construções textuais sobre as assembleias. Por exemplo na matéria jornalística que se apresenta a seguir, proveniente do Jornal Folha de São Paulo, fica possível perceber uma ênfase predominante na perspectiva do associativismo indígena, outra absorção do discurso indigenista do CIMI sobre o que é a assembleia e como ela transcorre:

[...] junto às ruínas de São Miguel 479 quilômetros de Porto Alegre, um encontro entre índios, missionários e indigenistas, com a promoção de uma assembleia, atividades culturais e o lançamento de um documento síntese sobre a problemática dos índios. Principalmente no que diz respeito à invasão de suas terras. “(FOLHA, 1978)

A matéria explica o motivo do evento vinculado a terra, pois, esse seria o principal problema genérico enfrentado pelas comunidades presente no discurso indígena. Em 1978 a seguinte assembleia, noticiada nos jornais, passa pelo crivo da imprensa. Os textos dos jornais “comerciais” também têm o objetivo de tornar comum certa opinião, que por vezes converge com o CIMI.

O jornal “Estado de São Paulo” publica matéria, em abril de 1978, que ressalta a organização do evento, tanto para fins de localização quanto para ressaltar o engajamento dos organizadores, o CIMI e ANAI. A emissão do documento ao final do encontro remete aos problemas discursivos que o Conselho Indigenista considera interessante para que os indigenistas assumam. Como a falsa emancipação, não obstante, abordando os problemas de encontros anteriores, como terras, lideranças e FUNAI. A matéria cita a relação histórica dos jesuítas com o local, explica que tal ordem de padres católicos deu origem ao local junto dos indígenas. Também noticia a aparição de panfletos³⁵ que suscitavam que o CIMI queria repetir a história de catequese:

³⁵ Missões religiosas procuram atrair o índio, promovendo churrascos, dando roupas e remédios. Então ele é comprado por esses benefícios, que possa usufruir e vai aos poucos sendo desviado do seu modo de vida, de sua estrutura social, de suas crenças. Passa a adotar a

Apesar de alguns problemas – como a dúvida sobre a cessão do local escolhido – 400 missionários, indigenistas e índios kaingang realizaram ontem um congresso nacional nas ruínas de São Miguel, a 479 quilômetros de Porto Alegre, com a apresentação de músicas nativas, dramatização teatral da problemática indígena e a emissão de um documento em que todos os participantes prometem “lutar contra a falsa emancipação” dos índios brasileiros. Logo que chegaram às ruínas de São Miguel, onde se desenvolveu a principal colônia dos índios guaranis orientados pelos jesuítas, posteriormente massacrados pelos soldados portugueses e espanhóis os congressistas encontraram cópias de um panfleto que acusava os missionários de “comprarem os índios através de doação de roupas e remédios”, assinado por um grupo que se diz editar o jornal “Presença”. O Encontro sofreu pequeno atraso no início da manhã porque a Prefeitura estava em dúvida sobre se permitia a realização do congresso ou se exigia uma licença escrita fornecida pelo Patrimônio Histórico Nacional, Outro empecilho foi o desligamento do sistema de som – mas por fim os problemas foram contornados e a reunião prosseguiu. [...] Segundo disseram, os índios tiveram praticamente que “fugir” de seus postos para poderem participar do congresso” (CONGRESSO, 1978, p.13)

Percebe-se que a matéria constrói o encontro como um Congresso realizado por padres junto de indígenas para aglutinar a ação sob uma pauta: “Luta contra a falsa emancipação”. Ademais, mostra-nos o contexto de organização dos detalhes como som e locação. Uma fala alheia invade o evento na forma de um folheto. A circular dizia que os padres estavam tentando “comprar os índios através de doação de roupas e remédios”. O recorte do jornal pretendia sabotar o discurso indigenista do CIMI e implantar um outro. Da mesma maneira que na oitava assembleia os indígenas também tiveram que enfrentar o chefe do posto e a tutela para conseguirem sair das comunidades. Conforme a textualidade da matéria jornalística que aparece na forma de um “Segundo disseram”, recurso de fala indireta livre para pontuar que os indígenas tiveram de “fugir” para poderem participar do congresso. Como discutido anteriormente, faz parte do discurso indígena e indigenista o rompimento do cerco imposto pela tutela. Dentro da perspectiva do discurso indígena a FUNAI e suas discursividades são responsáveis diretas por esse cerco do qual os indígenas tem de fugir.

Na seguinte imagem publicada no jornal Estado de São Paulo percebe-se a presença indígena junto a uma cruz missioneira. A chamada da imagem fala em mais de 400 presentes, entre indígenas, missionários e leigos. Pensando o evento como um momento importante para a construção do discurso indigenista, cada sujeito contribui para essa diversidade. Nesse sentido, o discurso indígena subsome dentro desta estrutura que privilegia o discurso indigenista, pela natureza do encontro que pretende colocar não-indígenas para pensar no assunto. A imagem faz emergir quatro sujeitos em primeiro plano junto a uma cruz missioneira, mais atrás outros participantes caminham tendo como fundo as ruínas de São Miguel. A legenda indica a natureza dos participantes, o local e a quantidade. Dentro da perspectiva do encontro, que tem como fim último trabalhar com os indígenas de forma crítica, a ocupação das ruínas se trata de uma ressignificação do discurso de indigenismo catequista para um padrão que evidencia as assinaturas coloniais no contemporâneo.

FIGURA 12 Cerca de 400 missionários, indigenistas e índios



Fonte: (ESTADO. 1978, p.13)

Na imagem que segue, o leitor verá, um círculo de pessoas, recorrente ciranda de padres com panfletos, cartazes e objetos, velas e imagens no centro da roda, cena emoldurada pelas ruínas de São Miguel. O fotógrafo Antonio Vargas consegue uma “vista aérea” desse momento que ilustra, prova, atesta, contextualiza, induz à imaginação e a memória sobre o encontro. A foto ilustra bem a quantidade de pessoas presentes no evento.

FIGURA 13 Cerca de 400 missionários, indigenistas e índios kaingang reuniram-se nas ruínas de São Miguel (RS)



Fonte (ESTADO, 1978, p.14)

Quando há chance para entrevista ou relação de informante com repórteres jornalísticos, o CIMI e seus missionários aproveitam para alimentar as narrativas através de denúncias e anunciar uma agenda de luta e comum, como a oposição a narrativa do projeto de emancipação estatal. Na seguinte matéria jornalística Pedro Casaldaliga recebe um pequeno espaço para falar, no conteúdo do discurso encontra-se uma crítica ao projeto de emancipação do governo federal tal como feita no evento:

Hoje na Semana do Índio acaba com apelo [...] nas ruínas de São Miguel, segundo informou o presidente do CIMI, [...] A programação, que constará basicamente, de debates, incluindo-se uma peça teatral, sobre a situação indígena no país, deverá ter também a presença de caciques, embora a FUNAI venha proibindo a saída das reservas. No encontro também será debatido o projeto de emancipação dos indígenas em elaboração [...] espécie de eutanásia, porque seria matar o índio mesmo. **Tragédia** [sic] acrescentou D. Pedro Casaldaliga que, por esse projeto governamental, “será jogar os índios contra uma sociedade envolvente e agressivamente dominante, opressora. Sempre proteção contra essa agressão o índio não tem condições de sobreviver, nem como cultura nem como pessoa humana – ou morre ou se marginaliza totalmente. Temos que

enfrentar esta tragédia dos povos indígenas, pois nós inclusive a Igreja, infelizmente demos uma larga contribuição para seu desaparecimento ao longo da história” (HOJE, 1978, não p.).

O Jornal do Brasil replica o contexto ideológico de Casaldaliga no referido texto, portanto, os discursos alheio do bispo e o autoral da redação jornalística são parecidos. Comumente, no dia dezenove de abril, jornais de todo país estampam suas capas com manchetes, dizeres e rememorações em alusão ao dia do índio. Provavelmente a matéria cumpria a função de preencher esse indicador comemorativo recorrente, mas acaba tornando-se amplificador para mensagem do CIMI, que é a voz da crítica ao indigenismo de Estado.

Em reportagem publicada no Jornal Folha de São Paulo, aparece um depoimento, o de José Bento, 63 anos, conforme discurso, “O caingangue contou que precisou vender muitos balaies feitos por ele, as sete filhas e os sete netos para conseguir dinheiro para as passagens da reserva de Guarita” (LUTAR, 1978, s.p.). A matéria ainda ressalta que para saírem de suas reservas praticamente fogem, se indispondo com o chefe do posto, ressaltando a leitura da FUNAI contribuir para a política isolacionista. O fato de ter mobilizado toda família para custear a ida ao evento explica o porquê de tão pouco indígenas aparecerem.

O recorte anterior quer confirmar a falta de apoio para que as lideranças do Sul possam participar plenamente, porquanto a preocupação com detalhes como som e presença de padres provavelmente destacaram-se primordiais. O jornal de São Paulo revela-nos uma outra leitura destes encontros, daqueles que não encontram apoio para viajar e tem de mobilizar a família para vender balaies para o dinheiro da passagem, deslocar-se rumo ao desconhecido e ficar “num canto”:

José Bento [...] acompanhou com mais três companheiros todas as decisões em defesa do indígena nas ruínas de São Miguel. [...] de Guarita, município de Tenente portela, até as ruínas. E teve que se submeter ao mau humor do chefe do posto [...] Os quatro índios, de olhar humilde e envergonhado, ficaram num canto das ruínas onde segundo a intenção dos organizadores deveriam discutir suas principais reivindicações, para depois apresentá-las durante as conclusões. (FOLHA, 1978)

O CIMI-SUL e a ANAI tentam reunir junto aos indigenistas um grupo de indígenas para discussão de problemas, contudo, com os chefes de Posto cientes das reuniões aparecem impedimentos. Isso significa que ficaria mais

difícil a locomoção até o evento, pontua o conteúdo do seguinte discurso. Contudo, contradito seria afirmar que também pode ter sido falta de mobilização do CIMI junto aos indígenas. Ademais o discurso a seguir também mostra a organização do evento em momentos e grupos. Logo, classificar-se-ia este evento como de natureza indigenista.

A divisão em grupos evidenciou o fato mais lamentável do encontro: a quase completa ausência de índios. Sentados sobre a relva, as costas apoiadas na parede de uma das naves laterais, quatro Kaingang discutem seus problemas. Para chegar até aqui enfrentaram toda a sorte de pressões e dificuldades, participando deste encontro que se propõe à debater sua vida praticamente na condição de fugitivos. Por que só quatro índios, quando se concentram aqui quase trezentas pessoas dos mais diversos recantos do país propondo-se a apoiar o Índio na luta pela sobrevivência? Há apenas uma resposta. O regime de tutela imposto aos índios brasileiros. O regime de tutela assegura ao órgão oficial de proteção ao índio, a FUNAI, poder de polícia sobre os tutelados. Um dos índios presentes afirmou no seu depoimento que desafiaram as ordens do Chefe do Posto e temia represálias quando regressasse. A maioria dos esperados, porém, foi impedida de chegar a São Miguel. Por estranha coincidência, a FUNAI promoveu uma reunião com com os chefes da região Sul justamente no dia 27 de Abril, data do encontro (DAS RUÍNAS, 1978, p. 6)

Como dito anteriormente, para sair do posto era necessário conseguir uma portaria, que geralmente era dada por motivo de trabalho ou de ida da liderança em algum compromisso. Levando o conteúdo do discurso anterior em consideração, os chefes dos postos podem ter proibido os indígenas de se locomoverem até o encontro. Ademais convocaram, para o mesmo dia do evento, uma reunião, na qualidade de órgão do governo, para que os líderes indígenas tivessem de escolher pela FUNAI, gerando uma concorrência entre as atividades. Certamente um estratagema para evitar que os indígenas se contaminassem com ideias subversivas.

A seguinte reportagem confirma as posições ideológica de lutar contra o projeto de emancipação do governo federal. A matéria da Folha absorve o posicionamento que o CIMI. Assim, o jornal incute na matéria um conteúdo de ensino sobre de luta. Nessa perspectiva, lutar contra a falsa emancipação trata-se de um devir organizador de grupos de interesse para defender os direitos indígenas.

Lutar contra a emancipação Encontro decide defender os valores dos índios. Lutar contra a falsa emancipação e defender os valores da cultura indígena foram as principais conclusões do encontro realizado na última quinta-feira nas ruínas da Missão de São Miguel [...] reuniu cerca de 150 pessoas [...] os índios do Sul que pertencem as tribos Kaingang, Guarani e Xokleng [...] estão distribuídos por 24 reservas. Muitos deles também vivem em fazendas e na periferia das grandes cidades, em situação de miséria. Os índios que não habitam nas reservas tiveram suas terras invadidas, trabalhando nas fazendas como peões e boiadeiros. (LUTAR, 1978, não p.)

No texto anterior encontra-se dois núcleos de significado, o primeiro relata os objetivos do evento ocorrido em São Miguel e um segundo sintetiza o contexto social dos indígenas no Sul. Conclui-se que o efeito prático das assembleias de chefes, bem como divulgação e de publicações temáticas nos periódicos de alcance nacional apresentam-se como tentativas empreendidas pelo CIMI de criar uma narrativa prática e textual para unificar os problemas, objetivos, meios, referências e justificativas de “luta” sob a categoria indígena.

COMPROMISSO. Reunidos nas ruínas de São Miguel, neste ano dos mártires indígenas e dentro da semana nacional do índio, nós, representantes vindos do meio de estudantes secundários e universitários, de profissionais liberais, de bispos, sacerdotes, religiosos e religiosas, de denominações evangélicas, de jornalistas e de grupos indígenas, tendo estudado a grave situação atual do índio em nosso país, e celebrado a sua dramática luta e a sua indefectível esperança, assumimos, diante do nosso povo, o seguinte compromisso: - Promover, por todos os meios ao nosso alcance, a conscientização de nossa gente sobre a problemática indígena; - Respeitar e defender a cultura e os valores indígenas; - lutar pela demarcação de todas terras indígenas, demarcação que, por lei, deve ser feita até o final deste ano-limite de 1978; - Apoiar sempre a autodeterminação dos povos indígenas, lutando contra a falsa emancipação e superando a tutela, sem nos desobrigarmos do indispensável apoio a sua condição de minoria oprimida, Ruínas de São Miguel, RS, 27 de abril. (COMPROMISSO, 1978, p. 16)

Reunidos nas ruínas de São Miguel, assim começa o discurso autoral, que quer representar estudantes secundários, universitários, profissionais liberais, religiosos, jornalistas e, claro, um pequeno grupo de indígenas. Após as discussões localizadas concluíram que há uma grave situação dos indígenas e que assim, lutar faz-se imperativo moral. Em específico o evento abordou promoção dos meios de comunidade, conscientização da sociedade nacional e demarcação das terras que já deveriam ter acontecido com o prazo vencido

estipulado pelo o Estatuto do Índio. Diferente da assembleia de chefes indígenas as discussões abarcaram problemas relacionados as fronteiras entre “brancos conscientes indigenistas” e o Estado Nacional desenvolvimentista, neste meio se encontrava os indígenas.

CONCLUSÕES

Conclui-se que o efeito prático das assembleias de chefes, bem como divulgação de publicações temáticas nos periódicos de alcance local ou nacional foi de aglutinação das categorias indígena e indigenismo. Se observa na tentativa, empreendida pelo CIMI e indígenas, de unificar os problemas, objetivos, meios, referências e justificativas de luta sob a categoria indígena. Mais do que dar voz, o CIMI auxiliou as etnias indígenas a cuidarem do timbre, entonação e conteúdo dessas diversas vozes que separadas em petições próprias ou unidas em coro comum ressonariam na política das próximas décadas como discursividade própria do movimento indígena. No fundo, as assembleias e a ação do indigenismo do CIMI acabaram por influenciar a formação do discurso do movimento indígena que se organizaria a seguir na década de oitenta, noventa e dois mil.

Sobre a predominância de discursos diretos e transcrições de falas na organização das textualidade indigenistas presentes em jornais e boletins internos do CIMI, aponta-nos primeiro a relação entre os editores jornalísticos e esses interlocutores. Relação essa, que ao longo do trabalho buscamos demonstrar como própria de um empoderamento, das maneiras como os indígenas lidam com seus problemas políticos e cotidianos. Com e sem intervenção de edição textual as matérias jornalísticas indigenistas atuam como uma estratégia de luta por representatividade nas cobranças, por direitos e cidadania. A estrutura discursiva mais adequada para estratégia de luta é a que confere crédito as narrativas dos indígenas, como vimos apresentam-se na forma de relatos e transcrições.

Dessa maneira as transcrições querem soar como vozes que ecoam até gerar representatividade nas decisões políticas do país, em uma democracia incipiente, que logo viria na década seguinte. Ademais, quando os narradores dos textos do Porantim e do Jornal Luta cita os indígenas, inserem a fala em um

contexto de macropolítica situando assim o problema em uma estrutura. Dessa maneira mostra a conexão sociológica entre as manifestações localizadas de etnias indígenas e os problemas e projetos globais que elas podem construir em comum.

Jornais e assembleias investem na abertura de locais de diálogo, para tanto constroem encontros participativos e publicam mídias abertas e construídas a luz de militância. As falas indígenas, mesmo as transcritas na íntegra, encontram-se inseridas em meio a uma narrativa que é autoral, como a do CIMI que evoca contextos ideológicos próprios calcados na teologia da libertação e da inculturação da fé. A presença indígena nas assembleias é precedida de interação e sociabilidade com os missionários, quer dizer, os indígenas conversavam e tinham momentos de trocas com os componentes do CIMI ou ANAÍ antes, durante e depois dos eventos ou da participação no jornal. Aparece, portanto, como condição de produção do discurso do CIMI, a formação de uma escrita indigenista munida de vozes alheias, diretas e transcritas fruto dessa sociabilidade. Que tenta angariar apoio para pautas políticas e tornar comum a realidade indígena a partir dessas discursividades. Que a grosso modo significa dizer que o indigenismo engajado traduz e amplifica a voz dos “Índios” para que essas sejam ouvidas pelos órgãos responsáveis pelo indigenismo de Estado.

Ao longo do trabalho pôde-se perceber que para os indigenismos as discussões sobre demandas, atendimento, associativismo e políticas públicas para populações e povos indígenas, tratam-se dos “problemas indígenas”. Atrás da definição ou resolução deste problema cada indigenismo apresenta suas agendas e implantações em uma leitura contextual que se faz dos indígenas. Programas adotados pelo indigenismo, de Estado ou alternativos, refletem a ideologia, o contexto e momentos históricos de líderes, participantes e atividades. Dessa maneira o trabalho traça uma linha de análise sobre as características do indigenismo do SPI, da FUNAI e do CIMI.

O discurso do Serviço de Proteção aos Índios, SPI, tem como condição de produção o indigenismo para o trabalho, que no caso dos *Kanhgág* aparece na forma do “panelão”. Como explicado se trata de um sistema de trabalho instalado e configurado pelo SPI que colocava o serviço escravo como a condição de distribuição de comida como forma de pagamento. Localização de

trabalhadores, contato, atração e aldeamento são os supedâneos desse discurso do SPI. Apesar das críticas, trata-se de um tempo de experimentação, entre violações e respeito aos direitos dos povos indígenas. O SPI proporcionou o contato de populações indígenas com o Estado, conforme mostrou a bibliografia, Verdum (2018), Santos (2016), Tommasino (1995), Brighenti (2015) e Bueno (2016). Por meio de postos indígenas e colônias agrícolas, contatava os isolados e alocava a mão de obra, como pontua Lima, (1994) e Brighenti (2015). Apresenta-se a categoria de "abraço fraternal" como maneira de abstrair sobre o desenvolvimentismo como em Rocha (2015).

Conforme os levantamentos bibliográficos e documentais o discurso do SPI tem como condição de produção a missão de proteção altruísta dos indígenas, como pontua Ramos (2007), na forma de inserção no trabalho como evidencia Lima (1994). Apesar do otimismo de Darcy Ribeiro (1963) para com o sertanismo, concluiu-se junto da leitura de Rocha (1995) que SPI e FUNAI possuem semelhantes discursos de evolução para representar esquemas de integração ou emancipação que por vezes resultaram em desastrosos contatos. Lima (1994), Nötzold e Sandor (2015), Braga (2015), Cipriano (2014), Brighenti (2015), Severo (2020), Barbosa (2016) Evangelista (2020) e Rocha (1995) enfatizam o papel dos chefes dos postos como responsáveis por intermediar o trabalho análogo à escravidão com os indígenas, tal frente de integração os *Kanhgág* nomeiam como “panelão”.

O discurso indigenista da FUNAI aparece representado ao longo do trabalho, em seu contexto ideológico desenvolvimentista. Quer dizer que o contexto que o governo criou e que os indígenas deveriam se inserir era o da progressão tecnológica, moral e ideológica que o regime militar pregava em amplos setores do governo. Junto aos indígenas do Sul o projeto principal aparecia nas formas do (etno)desenvolvimento e da emancipação, que servia para colocar os indígenas para fora do atendimento do Estado. Faz parte das condições de produção do discurso tutelar da FUNAI a classificação do indígena que ultrapassasse a condição de integrado como emancipado, Deixando-o à mercê das estruturas econômicas e sociais e sem atendimento especializado do Estado. A iniciativa das comunidades requisitarem a emancipação pela ditadura, como visto em Paraná (1979c) aparece como ação que retiraria os indígenas da tutela do Estado. Conforme o levantamento historiográfico suas requisições

foram influenciada por indigenismos religiosos protestantes, que resultou no empasse político da reserva do Guarita-RS. Conforme Brighenti (2020), a polissemia do projeto de emancipação abriu espaço para uma disputa entre diferentes indigenismos. O projeto de emancipação também foi visto como subterfúgio para o Estado se apossar das terras indígenas, conforme Menget (1989), uma vez que não são mais indígenas não existiria preceitos legais para proteção de territórios como tradicionais. Dessa maneira, vimos que o Estatuto do Índio (1974b) apresenta os marcadores sociais da diferenciação entre isolados, em vias de integração e integrados para determinado fim. Conforme Bicalho (2021) ressalta, o marcador "índio isolado" tratava-se da incapacidade civil. Porquanto a transformação das áreas indígenas em glebas privadas representaria a emancipação, como também ressaltou Gurski (2021).

Sobre os Kanhgág, Albert (1988) fala da exploração mantida pelo DGPI da FUNAI em parceria com não indígenas, para retirar das terras indígenas recursos naturais, como uma continuidade do período anterior com o SPI. Os indígenas atuam em projetos elaborados pelos chefes do posto, que são indigenistas técnicos responsáveis contratados pelo órgão. Indígenas do próprio posto deveriam receber salários vindos de sua própria produção, conforme a documentação, o que nem sempre era evidenciado. A própria legislação da FUNAI previa a criação de diretórios gestores do Patrimônio Indígena, conforme Brasil (1967). Nas reservas em que abundavam recursos naturais, como é o caso da madeira presente nas terras *kanhgág* fica evidente o poder e envolvimento do DGPI, conforme Simonian (1981).

O indigenismo religioso do CIMI contou com dois principais instrumentos, jornais e assembleias. Primeiramente optamos por alternar em distintos momentos a grafia de indigenismo religioso para engajado, tendo em vista que os preceitos católicos pouco se manifestavam. No lugar da catequese pôde se aferir que haviam sociabilidades que organizavam as lutas locais em um aparato nacional, que era o CIMI e seus dispositivos. Os jornais da instituição formam uma hemerografia dos indígenas, uma coleção de textos jornalísticos, com várias publicações no período. As publicações do órgão são fonte sobre a relação com a política indigenista oficial e também com os indígenas do Sul. As assembleias são exemplos de associativismo indígena, movimentos que tornam comum a vida entre componentes de diferentes comunidades. Diferente do

problema indígena estatal, começa a se formar uma sociabilidade coletiva a partir de problemáticas comuns entre as populações.

O indigenismo do CIMI fornece uma leitura interseccional, entre classe e raça, conforme apontou Varese, (1981). Vimos que Suess, (1985) afirma que não há indigenismo puro sem ligações sociais ideológicas, econômicas ou de credo. O concílio ecumênico do Vaticano II (1965), criou ambiente propício para os primeiros encontros da pastoral indigenista. Assim como a II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano de Medellín (1969) que trouxe como frutos a criação de inúmeras organizações leigas e religiosas, que atuavam em favor dos indígenas, dentre elas a OPAN. Também o Simpósio sobre fricção interétnica na América do Sul (1971), que criticou a postura colonialista da Igreja. São marcos históricos que auxiliaram a contextualizar a criação do CIMI (1972).

O Cimi foi originalmente pensado dentro da Pastoral Indígena para o trabalho missionário, contudo concluiu-se que adquire quadros de luta em prol dos direitos sociais. Percebeu-se que ampla documentação acompanha o CIMI, que desde sua fundação produziu um Boletim Interno e posteriormente criaram-se outras mídias. O CIMI passa a atuar como mobilizador na defesa dos indígenas, com ponto de vista antropológico e ligado às universidades. Participou dos principais enlances indígenas como as negociações para construção da Transamazônica e o Estatuto do Índio. Organizações não governamentais, eclesásticas e que privilegiavam o compromisso com as classes populares pobres aparecem organizando tais estratos em sociabilidades políticas.

Paulo Suess, aparece como importante figura, traçando o conceito de “inculturação da fé” que orientou os missionários religiosos e leigos em um trabalho que priorizava o trato das questões sociais, como também afirmou Maria Cecília Simões (2005). A escolha da evangelização como sinônimo de luta social fez do CIMI um parceiro dos indígenas até chegar à nova constituição em 1988. Suess faz uma leitura do contexto indígena decolonial, pois, articula elementos da modernidade, do colonialismo e do marxismo para fazer críticas as práticas e categorias colocadas pela ditadura e encontrar novas formas de sociabilidade. Importante para começar um movimento de contradito do conceito de “emancipação” colocado pelo regime e seu discurso.

Nesse contexto concluiu-se que a regional Sul do CIMI surge rompendo com o cerco tutelar que matinha os indígenas presos em suas aldeias, para fazer assembleias com parceiros políticos e entre diferentes etnias. Obviamente despertando atenção do Departamento de Ordem Política e Social, o DOPS. Levantamento documental apontou que o CIMI não podia atuar junto das comunidades indígenas do Sul, de maneira oficial. Não obstante, outras denominações evangélicas luteranas e pentecostais obtiveram a permissão oficial na forma de convênios para atuação nas áreas indígenas.

Pergunta-se à história e memória política contemporânea: como construiu-se a categoria “indígena”, que hoje apresenta-nos o tempo coevo? Concluiu-se que a década de 1970 diversas etnias reuniram-se em assembleias Indígenas, aqui perspectivadas, como momento fundador da categoria contemporânea “indígena”. Ao se reunirem durante as décadas de setenta e oitenta constituíram o entendimento contemporâneo do significado da categoria índio e indígena. Ao mesmo tempo a categoria “parente” cunhada em momento simultâneo serve como aglutinador de projetos comuns entre diferentes etnias indígenas.

O CIMI, em especial, o CIMI SUL, apresenta-nos pista de uma conexão que nos revela os indígenas no Sul do Brasil protagonizando na história política dos últimos 50 anos. O Porantim trata-se de um registro evidente desta conexão. Os *Kaingang*, também outras etnias, aparecem de diferentes formas nestes registros: Vítimas do colonialismo, vítimas do capitalismo, protagonistas de sua história, por vezes são levados ao protagonismo com as assembleias, outras, figuram como objeto da reflexão teológica. Analisar documentação histórica de organizações indigenistas, que auxiliam projetos-das-comunidades indígenas como foi o caso do CIMI, apresentam-se como perspectivas para reconstrução da história contemporânea. Ademais auxilia construção de modelos sociológicos acerca da atuação e sociabilidade de organizações civis (governamentais e não governamentais) junto das populações e comunidades indígenas. Não obstante às críticas que formular-se-ão a respeito dos missionários e da danosa relação da religião com as populações indígenas, aqui investiu-se em outro caminho. Acreditando nas fontes do CIMI como críticas ao regime militar, à aculturação, à integração forçada e por uma agenda de luta comum buscou-se explorar o viés engajado da instituição.

O jornal Porantim em si carrega um discurso alheio, que vem dos Sateré, antes era literalmente remo, porrete e memória para se tornar uma metáfora. O jornal absorveria tais potências e suas reportagens agiriam como o objeto original, instrumento de trabalho, memória e luta. Surgiram muitas ideias inovadoras durante as formações que o CIMI se propôs em seu regimento a realizar, como o jornal Porantim que nasce em Manaus e atinge grandes proporções quando é editado para todo território nacional. Nas palavras de um dos seus criadores, Bessa Freire, “Porantim deixava de ser apenas um jornal de denúncias, para se tornar um veículo informativo e interpretativo, e tudo isso sem perder o seu caráter docemente panfletário” (FREIRE, 2007, n.p)

Nos textos organizados pelo CIMI as falas alheias assumem o papel de organizador das textualidades e fatos e coloca uma coesão nos encontros e na publicação. Os discursos dos indígenas foram entendidos aqui como alheios, pois, destoam da autoria do indigenismo que é responsável pelas publicações. Com os encontros é possível vislumbrar uma comparação entre diferentes situações textuais, quando diferentes indivíduos de distintas etnias compartilham em comum. A utilização dos pronomes coletivos, como o nós e do termo parente apresentam-se como marcadores dessa sociabilidade de entre lutas.

Durante os encontros indígenas os participantes narram situações parecidas, problemas comuns para todos participantes. Como é o caso desentendimento com os chefes do posto e os padrões de poder impostos pela presença de um funcionário nomeado do Estado para “cuidar dos índios”. A categoria (etno)desenvolvimento parece haver ficado na teoria da FUNAI, conforme o discurso alheio dos indígenas, o que há é abandono e falta de meios para as comunidades. Conforme os interlocutores o indígena que se expressa não teme o chefe de posto, pois, sabe qual é o trabalho que deve ser realizado. Quando não há orientações de modo a seguir o que o chefe de posto quer, há sociabilidade entre indígenas. Quer dizer que quando o chefe do posto não está mancomunado com “os brancos” para agilizar situações de roubo há mais chances dos projetos da própria comunidade se desenvolverem. A sociabilidade da assembleia conecta os problemas, de vida e comunidade, vivenciados, como: “chefia do posto exercida por brancos; invasão das terras por colonos [...] sem

que a FUNAI nada faça Roubo das riquezas produzidas nas terras; Proibição de encontros e reuniões³⁶(OITAVA,, 1977, p.8).

Conforme o discurso do interlocutor *Yeicâg*, a assembleia aparece como um meio de a comunidade ser ajudada, de angariar soberania e poder decidir democraticamente. Como diz a teoria de Boschi (1987) os movimentos sociais vieram para romper com o monopólio do Estado, por mais locais democráticos de decisão. Desse modo as assembleias tornam-se entidades de encontro e decisão sobre futuros ajuntamentos em torno da agenda indigenista oficial. Como vimos, durante a 8ª Assembleia de chefes o interlocutor *Kaima*, “acha muito bom isso aqui”. Quer dizer, acha positivo ter um local em que pode levar seus problemas. Nas assembleias conheciam os problemas, conectavam as realidades e depois levavam para suas comunidades o aprendizado e os meios para resolução de seus entraves. De tal maneira, que após as eventualidades organizadas pelo CIMI os *Kanhgág* passaram a se organizar para retomar territórios outrora perdidos para a colonização.

Ambos indigenismos, do SPI e da FUNAI são negativamente avaliados pelos interlocutores durante esses eventos. Interessante os discursos que emergem e formam a narrativa de descontentamento ou problema de comunidade envolvendo o indigenismo em determinada situação e tal depoimento se torna um gatilho para que outros tragam os mesmos problemas.

A outra assembleia analisada, a de 1978, no mesmo local em São Miguel. Contudo não se tratava da assembleia de chefes, mas, de um evento indigenista com uma pauta que remete às discussões do CIMI com o governo à nível nacional. Variada hemerografia noticiou o evento como de importância, desde periódicos de esquerda como o sindicalista “Luta Democrática”, mas também com o Estado e a Folha de São Paulo. Essas matérias são oportunidades para que a fala alheia, do CIMI, aparece por entre a mídia de massa. O CIMI junto da ANAI (Associação Nacional de Apoio ao índio), além da típica organização dos congressos, com debate, plenário e redação de documentos fizeram algo mais, com teatro e aparelhagem de som. O evento foi indigenista e discutiu a questão de terras como o cerne do problema indígena a pauta foi emancipação, vide o projeto da ditadura. Ao final do evento fazem a emissão de um documento que

³⁶ (OITAVA,, 1977, p.10)

remete aos problemas que o Conselho Indigenista prega como primordiais na temática indígena. Também faz formação com cada um dos visitantes do evento. A formação considera interessante que os indígenas assumam a luta contra a falsa emancipação. Dessa maneira faz-se necessário que os indigenismos estejam alinhados neste propósito. Assim a presença indígena faz-se importante, todavia o objetivo é a formação de pessoas que trabalham junto aos indígenas, indigenistas.

Outra diferença da assembleia de chefes anteriormente analisada de 1977 e o evento de 1978 verifica-se na programação, com maior intervenção na organização de momentos formais de debates, ciranda e até teatro. Se no encontro da Oitava assembleia de chefes havia uma ênfase no se apresentar, aprofundar e resolver problemas, no segundo evidencia-se uma organização maior com recepção de não-indígenas e de formação grupal teórica.

Bem, eram encontros diferentes, apenas o local era o mesmo. Contudo pareceu-me que não houve intenção de mobilizar massivamente indígenas da região Sul, custeando despesas de trânsito, estadia e alimentação. O fato de os indígenas terem de custear as despesas altera a dinâmica do evento. Havia também uma distância nos objetivos dos eventos, a primeiro era especificamente uma assembleia indígena, porquanto no segundo trata-se de um encontro indigenista, mostrando-nos as diferenças e semelhanças.

A ideia de que os Kanhgág tiveram de empreender-se na confecção e venda de balaies para chegar ao evento é uma imagem sofrida. Tendo em vista que os padres e missionários contam pelo menos com o mínimo, que poderia ser dividido e melhor aplicado, contudo, como dito anteriormente, eram assembleias distintas com objetivos diferentes. A explicação do CIMI para o acontecido é de que os chefes do posto e a FUNAI teriam impedido deslocamento dos líderes, o que é plausível, tendo em vista a problemática com as portarias de deslocamento.

As assembleias tratam-se de momentos chave para os associativismos indígenas, tendo em vista que conectaram diferentes etnias indígenas do Brasil sob a categoria “ser indígena”. Durante os eventos e aparições nos jornais indigenistas os participantes puderam apresentar diferentes problemas. Lutas defendidas por pessoas que se tornam referências das comunidades, lideranças que levaram a cabo lutas de retomadas após tais eventos aglutinadores, caso

dos *Kanhgág*. Os periódicos e assembleias documentam textualidades indígenas e indigenistas que apontam para os discursos, que em si remetem aos projetos-de-vida e de comunidade vivenciados pelas diferentes etnias que se aglutinam sob a categoria indígena, a luta por resolução de problemas comuns.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERT, Bruce. Yanomami-Kaingang: la cuestión de las tierras indígenas en Brasil In : Indianidad, etnocidio e indigenismo en América latina [en ligne]. Mexico : Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, 1988

ALMEIDA, Antonio Cavalcante. Aspectos das políticas indigenistas no Brasil. **INTERAÇÕES**, Campo Grande, MS, v. 19, n. 3, p. 611-626, jul./set. 2018

ALMEIDA, Carina Santos de. RAUBER, Alexandre Luiz. Entre desmatamento e desenvolvimento: as políticas indigenistas e o processo de “integração” dos Kaingang no contexto capitalista (nacional-desenvolvimentismo) brasileiro. Crises do Capitalismo, **VI Seminário Internacional sobre Desenvolvimento Regional**. Santa Cruz do Sul, RS, Brasil. 4 a 6 de setembro. 2013

AMORIM, Gabriel Chaves Amorim. Associativismo indígena e sua presença na Assembleia Nacional Constituinte (1985-1988): um tratado de paz com o Estado Nacional. Capítulo In: Adriane Vieira Ferrarini et al.. (Org.). **Temas emergentes das Ciências Sociais**. 1ed.São Leopoldo: Oikos, 2021

AMORIM, Gabriel Chaves. **Ĕmin ĕg mĩ há – Caminhos de bem viver**. Projetos-de-vida das Tytãg e Kyrũ Kanhgág (Kaingang) na comunidade Por Fi Ga em São Leopoldo-RS. Dissertação de mestrado. Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais. Unisinos. São Leopoldo. 2022

ARMAS, Margarita Nolasco. A antropologia aplicada no México e seu destino final : O indigenismo in **Antropologia e indigenismo na América Latina** / organização [da coletânea por Camen Junqueira, Edgard de A. Carvalho. -- São Paulo : Cortez, 1981

BANIWA, Gersem Luciano. História indígena no Brasil independente:da ameaça do desaparecimento ao protagonismo e cidadania diferenciada. Araucaria. Revista **Iberoamericana de Filosofía**, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales, año 25, nº 51. Tercer cuatrimestre de 2022. Pp. 263-290

BANIWA, Gersem Luciano. Quem são e quantos são os índios no Brasil. In: BANIWA, G. dos S. L. O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: Ministério da Educação, LACED/Museu Nacional, 2006, p. 26-55.

BARBOSA, Rodrigo Lins. **O ESTADO E A QUESTÃO INDÍGENA**: Crimes e corrupção no SPI e na FUNAI (1964-1969). Dissertação apresentada ao

Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade Federal de Pernambuco. 2016

BARTOLOMÉ. Miguel E. ROBINSON, Scott A. Indigenismo, dialética e consciência étnica. Tradução de Edson Passeti in **Antropologia e indigenismo na América Latina** / organização [da coletânea por Camen Junqueira, Edgard de A. Carvalho. -- São Paulo : Cortez, 1981

BEOZZO, José Oscar. **Leis e regimentos das missões**. Edições Loyola. 1983

BICALHO, Poliene Soares dos Santos Bicalho. AS ASSEMBLÉIAS INDÍGENAS - O ADVENTO DO MOVIMENTO INDÍGENA NO BRASIL. **OPIS**, Catalão, v. 10, n. 1, p. 91-114, jan-jul 2010b

BICALHO, Poliene Soares dos Santos. “Nem tudo eram flores” os indígenas, a Ditadura e o decreto de emancipação de 1978 In **O movimento indígena no Brasil: da tutela ao protagonismo (1974-1988)** / Clovis Antonio Brighenti (Org.), Egon Dionisio Heck (Org.). Foz do Iguaçu: EDUNILA, 2021.

BICALHO, Poliene Soares dos Santos. **Protagonismo indígena no Brasil: Movimentos, Cidadania e Direitos (1970-2009)**. Tese de doutorado do Programa de Pós Graduação em história da Universidade de Brasília. Brasília. 2010.

Disponível: https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/6959/1/2010_PolieneSoaresdosSantosBicalho.pdf

BRAGA, Danilo. A história dos kaingang na luta pela terra no Rio Grande do Sul : do silêncio, à reação, a reconquista e a volta para casa (1940-2002). Dissertação de mestrado entregue ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre – RS. 2015

BRIGHENTI, Clóvis Antonio. Colonialidade do poder e a violência contra os povos indígenas. **Revista PerCursos**. Florianópolis, v. 16, n. 32, p. 103 – 120, set./dez. 2015

BRIGHENTI, Clóvis in PORANTIM. Encarte Especial: Cimi 40 anos. CIMI Regional Sul. 40 anos de Conselho indigenista Missionário. Nº 351. Dezembro. 2012

BRINGMANN, S. F. Tutela, chefia e poder: uma análise da política indigenista do Serviço de Proteção aos Índios através da atuação de Francisco Vieira no Posto Indígena Nonoai (RS) – (1941-1956). Revista Eletrônica História em Reflexão: Vol. 9 n. 18 – UFGD – Dourados, jul/dez – 2015a. p. 1-24

BRINGMANN, Sandor Fernando. ENTRE OS ÍNDIOS DO SUL : Uma análise da atuação indigenista do SPI e de suas propostas de desenvolvimento educacional e agropecuário nos Postos Indígenas Nonoai/RSe Xapacó/SC (1941-1967) / Sandor Fernando Bringmann ; orientadora, Ana Lúcia Vulfe Notzold - Florianópolis, SC, 2015b.

BUENO, Lucas. **Terras Indígenas Kaingang**. Publicação de trabalhos de pesquisa elaborados por acadêmicos Kaingang do curso de Licenciatura Intercultural do Sul da Mata Atlântica da Universidade Federal de Santa Catarina. 2016

CAMPOS Rita de cássia ribas campos. **A prática do conselho indigenista missionário (CIMI) à luz da metodologia de aproximação de culturas e inculturação de Paulo Suess**. Dissertação apresentada à Faculdade de Teologia, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Teologia. Porto Alegre. 2010.

Disponível:<<https://repositorio.pucrs.br/dspace/bitstream/10923/5259/1/000429589-Texto%2bCompleto-0.pdf>>

CARVALHO, Ieda. M. O CIMI e sua assessoria aos movimentos indígenas. **Tellus**, ano 2, n. 2, abr. Campo Grande. 2002. p. 137-151,

CASALDÁLIGA, D. Pedro. Prefácio in SUESS, Paulo. **Cálice e Cuia: Crônicas de pastoral e política indigenista**. Prefácio de D. Pedro Casaldáliga. Editora Vozes. Petrópolis em co-edição com CIMI. 1985

CASTRO, Paulo Afonso de Souza. **ÂNGELO CRETÃ E A RETOMADA DAS TERRAS INDÍGENAS NO SUL DO BRASIL** Dissertação apresentada ao Programa de Pós- Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social. 2011

CATÓLICA E AÇÃO INDIGENISTA NA AMAZÔNIA CONTEMPORÂNEA: O CIMI (1972-2000)' 01/07/2008 135 f. Mestrado em HISTÓRIA Instituição de Ensino: Universidade Federal do Amazonas, MANAUS Biblioteca Depositária: Biblioteca Setorial do ICHL – UFAM http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=121193

DAVIS, Shelton. MENGET, Patrick. **POVOS PRIMITIVOS E IDEOLOGIAS CIVILIZADAS NO BRASIL in Antropologia e indigenismo na América Latina** / organização [da coletânea por Camen Junqueira, Edgard de A. Carvalho. -- São Paulo : Cortez, 1981

DEPARIS, Sidiclei Roque. **União das nações indígenas (UNI): contribuição ao movimento indígena no Brasil (1980-1988)**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), para a obtenção do título de Mestre em História. Dourados. 2007. Disponível:< <https://www.ppghufgd.com/wp-content/uploads/2017/06/Sidiclei-Roque-Deparis.pdf>>

EVANGELISTA, Breno Luiz Tommasi **Entusiastas do desenvolvimento : a ditadura civil-militar entre representações e discursos sobre o indígena brasileiro (1969 - 1974)** / Breno Luiz Tommasi Evangelista ; Janaina Martins Cordeiro, orientadora. Niterói, 2020.

EVANGELISTA, Carlos Augusto Valle. **Direitos indígenas**: o debate na constituinte de 1988. [Dissertação de Mestrado-Universidade Federal do Rio de Janeiro]. Rio de Janeiro: UFRJ, 2004. 76 p.

FACHIN, Patrícia. O legado de Pe. Iasi e a crítica à política indigenista brasileira. Entrevista especial com Egidio Schwade 31/03/2015 por Patricia Fachin. **Ihu notícias** Disponível em <https://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/541357-o-legado-de-pe-iasi-e-a-critica-a-politica-indigenista-brasileira-entrevista-especial-com-egidio-schwade>

FERNANDES, Ricardo Cid. PIOVEZANA, Leonel. 2015. Perspectivas Kaingang sobre o direito territorial e ambiental no sul do Brasil. **Ambiente & Sociedade** São Paulo v. XVIII, n. 2, p. 115-132.

FERNANDES, Rosa Maria Castilhos Fernandes [e] DOMINGOS, Angélica Domingos Políticas Indigenistas: **contribuições para afirmação e defesa dos direitos indígenas** [recurso eletrônico] /. Porto Alegre: Editora da UFRGS/CEGOV, 2020

FERREIRA, Bruno. **Educação Kaingang**: Processos Próprios de Aprendizagem e Educação Escolar. 2014. Dissertação do Mestrado em Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, 2014.

FOUCAULT, Michel. A ordem do discurso. Edições Loyola, 5ª edição, 1999

FREIRE, José Ribamar Bessa. A borduna que virou jornal. Crônicas no site Taquiprati. 21 de Outubro de 2007 <http://www.taquiprati.com.br/cronica/115-a-borduna-que-virou-jornal->

GIROTTO, Renata Lourenço. Por uma nova textura histórica: o movimento de professores indígenas Guarani-Kaiowá em Mato Grosso do Sul - 1988 a 2000. [Dissertação (Mestrado)-Universidade Federal de Mato Grosso do Sul]. Dourados: UFMTS, 2001. 141 p.

GOMES, Mércio Pereira. Por que sou rondoniano. **Estudos Avançados [online]** v. 23, n. 65. 2009 pp. 173-191

GURKI, Eder Augusto Gurski. A luta e a retomada da terra indígena de Rio das Cobras no estado do Paraná (1940-1978). Anais do XIII Encontro Estadual de História do Pernambuco. História e Mídias. Narrativas em disputa. Pernambuco. 2020 Disponível em https://www.encontro2020.pe.anpuh.org/resources/anais/22/anpuh-pe-eeh2020/1603397621_ARQUIVO_9e4874509d86e47dce05d6266a5dce13.pdf Acessado em 29 de Julho de 2022

GURSKI, Eder Augusto Gurski. Espionagem e investigação em tempos de Ditadura: a caça aos integrantes do CIMI-Sul. **Revista do Corpo Discente do Programa de Pós-Graduação em História da UnB EM TEMPO DE HISTÓRIAS**, Brasília-DF, jun, 2021

JUNQUEIRA, Carmen. Introdução. **Antropologia e indigenismo na América Latina** / organização [da coletânea por Camen Junqueira, Edgard de A. Carvalho. -- São Paulo : Cortez, 1981

KAINGANG, **Portal Kaingang**. Terra Indígena Inhacorá. 2006 Disponível em http://www.portalkaingang.org/index_inhacora.htm visitado em 29 de julho de 2022

KÊGRÁ CIPRIANO, Pedro. **Terras habitadas por Kaingang**, Terras habitadas por colonos: a história da divisão da Terra Indígena Inhacorá. Trabalho de Conclusão de Curso apresentada à Universidade Federal de Santa Catarina, como parte das exigências para obtenção de Licenciada no Curso Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata. Terra Indígena Inhacorá. Fevereiro de 2014

LIMA. Antônio Carlos de Souza L. O governo dos índios sob a gestão do SPI. **História dos índios no Brasil** / organização Manuela Carneiro da Cunha. — São Paulo : Companhia das letras Secretaria Municipal de Cultura : 1992

MENGET, Patrick. Reflexiones sobre el derecho y la existencia de las comunidades indígenas en Brasil In : **Indianidad, etnocidio e indigenismo en América latina** [en ligne]. Mexico : Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, 1988

MILLS, C. **A Elite do Poder**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

MORIN, François. Introducción a Indio, indigenismo, indianidad. **Indianidad, etnocidio e indigenismo en América latina** [en ligne]. Mexico : Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, 1988

NASCIMENTO, Diana A Resiliência do sistema agrícola tradicional Kaingang frente ao avanço do agronegócio: O caso da Terra Indígena Nonoai-RS / Diana Nascimento. BrasíliaDF, 2017

NOTZOLD, Ana Lúcia Vulfe. BRINGMAN, Sandor Fernando. O Serviço de Proteção aos Índios e os projetos de desenvolvimento dos Postos Indígenas: o Programa Pecuário e a Campanha do Trigo entre os Kaingang da IR7. **Revista Brasileira de História & Ciências Sociais**. Vol. 5 Nº 10, Dezembro de 2013

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. La politización de la identidad y el movimiento indígena. In **Indianismo e indigenismo na América**. Madri, Espanha. 1990

ORLANDI, Eni Puccinelli. A linguagem e seu funcionamento : as formas do discurso / - 2. ed. rev. e ~um. - Campinas, SP : Pontes, 1987

ORLANDI, Eni Puccinelli. Análise de discurso: princípios & procedimentos. 10. ed. Campinas, SP: Pontes, 2012

PINHEIRO, Niminon Suzel. **Os nômades: etnohistória Kaingang e seu contexto: São Paulo 1850-1912**. 1992. 311 f. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras, 1992. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/11449/145521>>.

PINHO, Carlos E. S. O planejamento governamental no nacional-desenvolvimentismo autoritário (1964-1985): a construção institucional de capacidades estatais. In: WORKSHOP DO GRUPO DE INVESTIGACIÓN ESTADO, INSTITUCIONES Y DESARROLLO DA ASSOCIAÇÃO LATINO-AMERICANA DE CIÊNCIA POLÍTICA (GIEID-ALACIP), 1., 2016, Rio de Janeiro. **Anais do workshop:** Estado, política e desenvolvimento: para uma agenda de pesquisa. Organizadores: Flavio Gaitán, Roberta Rodrigues Silva e Andrea Ribeiro. Rio de Janeiro: ALACIP, 2016. p. 25-72. Disponível em: <http://alacip.org/wp-content/uploads/2017/11/Workshop-GIEID.pdf>. Acesso em: 12 dez, 2019.

RAMOS, Alcida Rita. UMA CRÍTICA DA (DES)RAZÃO INDIGENISTA **Anuário Antropológico**, vol. 32, núm. 1, 2007, pp. 95-115

RIBEIRO, Darcy. **A política indigenista Brasileira**. Atualidade agrária nº1. Ministério da Agricultura. Serviço de Informação Agrícola. Rio de Janeiro – Brasil. 1962

RICARDO, Fanny. Conselho Indigenista Missionário (CIMI) Cronologia das transformações recentes da. Pastoral Indigenista Católica no Brasil: 1965-1979. **Cadernos ISER, nº10**, 1980

ROCHA, Leandro Mendes. **Da proteção fraternal ao integracionismo harmonioso:** aspectos da política indigenista 1950-1967. Brasília, FUNAI, 1993.

ROMANI, Giovani Luiz. **Igreja e pastorais sociais:** a Comissão Pastoral da Terra e o Conselho Indigenista Missionário na Diocese de Dourados (1971-2000). ' 01/09/2003 148 f. Mestrado em HISTÓRIA Instituição de Ensino: FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO DO SUL, CAMPO GRANDE Biblioteca Depositária: Biblioteca da UFMS - Campus de Dourados <https://www.ppghufgd.com/wp-content/uploads/2017/06/Giovani-Luiz-Romani.pdf>

SALES, Orlando Silva. **Divergências entre o CIMI e a FUNAI na região do Araguaia-Tocantins entre 1972-1985**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Goiânia. 2015. Disponível: <<http://tede2.pucgoias.edu.br:8080/bitstream/tede/3335/1/ORLANDO%20SILVA%20SALES.pdf>>

SANTOS, Ellen Vieira dos. **O esbulho da territorialidade *kaingang* no Paraná e a política indigenista do serviço de proteção aos índios (spi)**. Trabalho de conclusão de curso entregue Universidade Federal da Integração LatinoAmericana, como requisito parcial à obtenção do título de Bacharel em História – América Latina. 2016

SCHWADE, Egydio. In FACHIN, Patrícia. **O legado de Pe. Iasi e a crítica à política indigenista brasileira**. Entrevista especial com Egydio Schwade. Fonte: Instituto Humanitas Unisinos – IHU. São Leopoldo. Rio Grande do Sul. Brasil. 2015

SEVERO, Diego Fernandes Dias. **Chefia, parentesco e alteridade** : um estudo etnológico do sistema dualista e de poder político Kanhgág. Tese de doutorado Antropologia, Universidade Federal de Pelotas, 2020

SIMOES, Maria Cecília dos Santos Ribeiro Simões. **Identidade e militância no CIMI**: Um estudo sobre a identidade dos missionários do CIMI-Leste. Tese apresentada ao programa de pós graduação em Ciência da Religião. Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora. 2010 Disponível:<https://repositorio.ufjf.br/jspui/bitstream/ufjf/4320/1/mariaceciliadossantosribeirosimoes.pdf>

SIMÕES, Maria Cecília Dos Santos. Entre inculturação e libertação. **Interações**, v. 14, n. 26, p. 376-394, 30 dez. 2019

SIMÕES, Maria Cecília Dos Santos. **Entre o Discurso e a Prática: O Conselho Indigenista Missionário e os Desafios da Inculturação da Fé'** 01/08/2005 162 f. Mestrado em CIÊNCIA DA RELIGIÃO Instituição de Ensino: UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA, JUIZ DE FORA Biblioteca Depositária: Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião UFJF http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=23542

SIMONIAN, Ligia T. L. **Terra de posseiros**: um estudo sobre as políticas de terras indígenas. Ligia T. L. Simonian. Dissertação de mestrado. Programa de Pós Graduação em Antropologia. Universidade Federal do Rio de Janeiro. 1981

SIMONIAN, Ligia. Uma experiência entre Indígenas e Cafusos/os do Sul – Um Relato Preliminar, Seus Limites e Avanços. Apresentado no GT Política Indigenista – Etno-desenvolvimento. ANPPOCS. Rio de Janeiro: Itatiaia. Agosto, 1990. Disponível em <<https://www.anpocs.com/index.php/encontros/papers/15-encontro-anual-da-anpocs/gt-15/gt17-8/7023-ligiasimonian-experiencia/file>> Visitado em 24 de agosto.

TUHIWAI SMITH, Linda. **A descolonizar las metodologías**. Investigación y pueblos indígenas. Santiago de Chile: Lom, 2016, p. 151-217

VARESE, Stefano. Estratégia étnica ou estratégia de classe. in **Antropologia e indigenismo na América Latina** / organização [da coletânea por Camen Junqueira, Edgard de A. Carvalho. -- São Paulo : Cortez, 1981

VEIGA, Juracilda. Mudanças no padrão de ocupação e produção nas terras indígenas kaingang in TEDESCO, J.C& CARINI,J.J (ORGS) **Conflitos Agrários no Norte Gaúcho**, Vol. III. Passo Fundo, IMED Editora, 2010, pp 11-26

VERDUM, Ricardo. **Desenvolvimento, utopias e indigenismo latino-americano** : um estudo sobre indigenismo e cooperação internacional [livro eletrônico] / Ricardo Verdum. – Rio de Janeiro : Associação Brasileira de Antropologia, 2018.

WILMER, Franke. As vozes indígenas na política mundial: desde tempos imemoriais. [The indigenous voice in world politics : since time immemorial. Sage

publications. International, Educational and professional Publisher. London. 1993. Disponível em:

<https://cloudflare-ipfs.com/ipfs/bafykbzaceb3dj6chuqipxyc75fzi6ajcecgk3albikneqi4yjq3d4sfz5mi?filename=%28Violence%2C%20Cooperation%2C%20Peace%29%20Franke%20Wilmer%20-%20The%20Indigenous%20Voice%20in%20World%20Politics%20Since%20Time%20Immemorial-SAGE%20Publications%2C%20Inc%20%281993%29.pdf>

FONTES PRIMÁRIAS

8ª ASSEMBLEIA. **CIMI, Boletim do CIMI. Editorial. Informativo do conselho indigenista missionário.** Ano 6. Nº38. Junho de. Brasília – DF, 1977

A CHEFIA. **Boletim Informativo FUNAI.** Ano III nº 11/12. outubro. 1974

A COLABORAÇÃO. **Boletim informativo da Fundação Nacional do Índio FUNAI.** Ano I. Nº1. Outubro. 1971

A NÍVEL, A nível de índios. **Boletim do CIMI. Informativo do conselho indigenista missionário.** Ano 5. nº30 – BRASÍLIA – DF, 1976

AGRICULTURA. **Boletim Informativo FUNAI.** Ano II, nº6 . I trimestre. 1973a

APRESENTAÇÃO. **Boletim informativo da Fundação Nacional do Índio FUNAI.** Ano I. Nº1. Outubro. 1971

ASSEMBLEIA. **CIMI, Boletim do CIMI. Editorial. Informativo do conselho indigenista missionário.** Ano 6. Nº34. Junho de. Brasília – DF, 1977

AVALIAÇÃO das atividade do CIMI. **CIMI, Boletim do CIMI. Editorial. Informativo do conselho indigenista missionário.** Ano 2. Nº3. 30 de Junho de. Brasília – DF, 1973

BARBADOS, **Declaração de Barbados I.** Simpósio sobre fricção interétnica na América do Sul Barbados. 1971 Disponível em: http://www.missilogia.org.br/wp-content/uploads/cms_documentos_pdf_28.pdf

BRASIL. **Anno de 1923.** Relatório apresentado ao presidente. Ministério da Agricultura, Industria e Comércio. Imprensa Nacional. Rio de Janeiro. 1926

BRASIL. **Atividades do Ministério da Agricultura em 1954 e 1955.** Brasil. Rio de Janeiro. Ministério da Agricultura. Serviço de Informação Agrícola. 1956

BRASIL. Decreto nº 10.652, de 16 de Outubro de 1942. Aprova o Regimento do Serviço de Proteção aos Índios. **Diário Oficial da União** - Seção 1 - 20/10/1942, Página 15604

BRASIL. Decreto nº 9.214, de 15 de Dezembro de 1911. Dá novo regulamento ao Serviço de Protecção aos Indios e Localização de Trabalhadores Nacionaes. Ministério da Agricultura. **Diário Oficial da União** - Seção 1 – 31 de dezembro 1911 pp.16996

BRASIL. LEI Nº 5.371. Presidência da República. Casa Civil Subchefia para Assuntos Jurídicos. Autoriza a instituição da "Fundação Nacional do Índio" e dá outras providências. **Diário Oficial da União** de 6.12.1967 e retificado em 12.12.1967. Dezembro. 1967

BRASIL. LEI Nº 6.001. Presidência da República, Casa Civil, Subchefia para Assuntos Jurídicos. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. **Diário Oficial da UNIÃO**.1973b

CACIQUE, Peny. **Boletim do CIMI. Informativo do conselho indigenista missionário**. Ano 8 nº54 , 1979

CARTA, Carta-convite aos chefes indígenas **Boletim do CIMI. Informativo do conselho indigenista missionário**. Ano 6. Nº38 Junho, BRASÍLIA – DF. 1977

CARTAS, recebidas. **Porantim Órgão informativo de missionários e índios**. Ano I, nº3. Manaus. 1978b Disponível em <https://www.docvirt.com/docreader.net/Hemerolndio/0> Acessado em 26 de Julho de 2022

CASALDÁLIGA, D. Pedro. Somente o Socialismo pode salvar os povos indígenas. **in Porantim**. Setembro. Manaus. 1979d Disponível em <https://www.docvirt.com/docreader.net/Hemerolndio/0> Acessado em 26 de Julho de 2022

CHARGE, do Henfil **Boletim do CIMI. Informativo do conselho indigenista missionário**. Ano 8 nº54 Brasília – DF. 1979

COMPROMISSO. **Boletim do CIMI. Informativo do conselho indigenista missionário**. Ano 7. Nº46 Maio, BRASÍLIA – DF. 1978

CONGRESSO, indígena veta emancipação. **Jornal Estado de São Paulo** 28 de Abril. 1978

CRONOLOGIA deu nos jornais. **Porantim Órgão informativo de defesa da causa indígena**. Ano 2 nº06. Janeiro. Manaus. 1979 Disponível em <https://www.docvirt.com/docreader.net/Hemerolndio/0> Acessado em 26 de Julho de 2022

DA ASSEMBLEIA, participaram 26 indígenas, chefes e representantes, **Luta Indígena. Informativo dos índios e missionários do Sul do Brasil**. Ano II, nº5. Abril, 1978

DAS RUÍNAS, Das ruínas de São Miguel, compromisso **Boletim do CIMI. Informativo do conselho indigenista missionário**. Ano 7. Nº46 Maio, BRASÍLIA – DF. 1978

DOCUMENTO, que entreguemo [entregamos] para o presidente da FUNAI. **Luta Indígena. Informativo dos índios do Sul do Brasil**. Ano I, nº1, Março. 1976

DOM, Balduino já tem roteiro do encontro. CIMI. **Luta Democrática**. Ano XXI N7.567. Rio de Janeiro. 14 de Abril de 1978

DOU, Diário Oficial da União. Decreto-Lei nº 314, de 13 de Março de 1967. Define os crimes contra a segurança nacional, a ordem política e social e dá outras providências. Seção.1967, página, 2993.

DUSSEL. Enrique D., 1934- **Teologia da Libertação** : um panorama de seu desenvolvimento. Enrique Dussel; tradutor Francisco da Rocha Filho - Petrópolis, RJ: Vozes. 1994

EDITORIAL, Última edição do Informativo do conselho indigenista missionário. **Boletim do CIMI**. Ano 10. nº76 – Janeiro e Fevereiro, BRASÍLIA – DF. 1981

EDITORIAL. **Porantim Órgão informativo de missionários e índios**. Ano 1, nº1. Manaus. 1978 Disponível em <https://www.docvirt.com/docreader.net/Hemerolndio/0> Acessado em 26 de Julho de 2022

EM IJUÍ, Em Ijuí 26 chefes e representantes indígenas reunidos **Boletim do CIMI. Informativo do conselho indigenista missionário**. Ano 6. Nº38 Junho, BRASÍLIA – DF. 1977

ENCONTRO, da pastoral indigenista, **Boletim do CIMI. Informativo do conselho indigenista missionário**. Ano 4. nº24 – Novembro/Dezembro – BRASÍLIA – DF, 1975b

ENCONTRO, de chefes indígenas. **Boletim do CIMI. Informativo do conselho indigenista missionário**. Ano 3. nº10. 02 de Maio. BRASÍLIA – DF, 1974

ENCONTRO, de Porto Velho. **Boletim do CIMI. Informativo do conselho indigenista missionário**. Ano 4. nº20 – Abril/Maio – BRASÍLIA – DF, 1975

ESTRUTURA, do CIMI. **Boletim do CIMI**. Editorial. Informativo do conselho indigenista missionário. Ano 1. Nº1. 01 de Setembro de. Campo Grande – MT, 1972

GRAUS, de contato do Índio Brasileiro. **Boletim informativo da Fundação Nacional do Índio FUNAI**. Ano I. Nº4. III trimestre. 1972

HOJE, na Semana do Índio acaba com apelo **Jornal do Brasil** 1978

INDIGENISTA, Pastoral. **Boletim do CIMI. Informativo do conselho indigenista missionário**. Ano 5. nº28 Maio – BRASÍLIA – DF, 1976b

ÍNDIOS, lançam manifesto e pedem respeito. **Jornal do Brasil** Ano XXXVII nº11 1977

LÍDERES Indígenas. Que se rasgue emancipação. **Porantim. Orgão informativo de defesa da causa indígena**. Ano 2 nº06. Janeiro. Manaus. 1979d Disponível em <https://www.docvirt.com/docreader.net/Hemerolndio/0> Acessado em 26 de Julho de 2022

LUTAR, contra a emancipação. **Jornal Folha de São Paulo**. 30 de Abril. 1978

MEDELLÍN. Presença da Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio Vaticano II. **Conclusões Da II Conferência Geral Do Episcopado Latino-Americano**. Medellín, Colômbia, 1968. Disponível em https://pjmp.org/subsidios_arquivos/cnbb/Medellin-1968-2CELAM-PORTUGUES.pdf Visitado em 22 de julho de 2022

MERURI, Aliança de Sangue. **CIMI, Boletim do CIMI. Informativo do conselho indigenista missionário**. Ano 5. nº29 Junho – BRASÍLIA – DF, 1976

MISSÕES. Relação das missões religiosas atuantes em área indígenas. Comissões Parlamentares de Inquérito 1963-1999. Câmara Dos Deputados 1976 **resolução nº023, Caixa_001, Volume 002**. P.290 1977

NIVEL, A nível de Posto. CIMI, **Boletim do CIMI. Informativo do conselho indigenista missionário**. Ano 5. nº26 – Março – BRASÍLIAS – DF, 1976

NOTA. Em memória de Nelson Xangrê. **Portal do CIMI**. 2020

NOTÍCIAS. **Boletim Informativo FUNAI**. Ano II, nº8 . I trimestre. 1973b

O DASP, e o SPI. BRASIL. **Boletim interno do Serviço de Proteção aos índios**. Boletim nº 11 de 31 de Outubro. 1942

OITAVA, Assembleia de chefes e representantes indígenas. **Luta Indígena. Informativo dos índios e missionários do Sul do Brasil**. Ano II, nº3. 1977

OS INDIGENAS, não podem se reunir livremente. LUTA, **Luta Indígena. Informativo dos índios e missionários do Sul do Brasil**. Ano II, nº6. 1978

OS PRIMÓRDIOS. Os primórdios do CIMI. Sob pressão da ditadura **Boletim Cimi Sul. Conselho Indigenista Missionário**. nº85 Set/Out. 1993

OS VETOS, Censura a semanários cai 50%. **Boletim Abi. Órgão oficial da Associação Brasileira de Imprensa**. Ano XXI Março 1977. Disponível em <http://memoria.bn.br/docreader/027898/481> Acessado em 17 de junho de 2023

PARANÁ. “**Áreas indígenas liberadas ao Cimi**”. Recorte da Seccção de Informações. Secretaria de Segurança Pública. Delegacia de Ordem Política e Social. Arquivo Público do Estado do Paraná. Pastas temáticas da DOPS. Dossiê: Conselho Indigenista Missionário – CIMI. Caixa de Número: 0343-40, folha 30, 1979b

PARANÁ. “**FUNAI proíbe as notícias sobre a emancipação**”. Recorte da Seccção de Informações. Secretaria de Segurança Pública. Delegacia de Ordem Política e Social. Arquivo Público do Estado do Paraná. Pastas temáticas da DOPS. Dossiê: Conselho Indigenista Missionário – CIMI. Caixa de Número: 1025a-122, folha 120, 1979c

PARANÁ. “**Terra para os legítimos donos**” Cartaz Grande. Recorte da Seccção de Informações. Secretaria de Segurança Pública. Delegacia de Ordem Política e Social. Arquivo Público do Estado do Paraná. Pastas temáticas da DOPS. Dossiê: Conselho Indigenista Missionário – CIMI. Caixa de Número: 45-7, folha 6, 1979a

PUBLICAMOS, a fotografia de uma índia Kaingang. **Boletim interno do Serviço de Proteção aos índios**. Junho. 1958

QUEREMOS, traçar nosso próprio destino, **Boletim do CIMI. Informativo do conselho indigenista missionário**. Ano 3. nº16. 02 de Maio. BRASÍLIA – DF, 1974b

RELATÓRIO, Relatório sobre as missões indígenas e o CIMI. **Boletim do CIMI. Informativo do conselho indigenista missionário**. Ano 6. Nº34 Janeiro e Fevereiro, BRASÍLIA – DF. 1977

RUÍNAS, Ruínas de São Miguel. **Luta Indígena**. Ano 2. Nº06 Agosto, Xanxerê – SC. 1978

SUESS, Paulo. **Cálice e Cuia**: Crônicas de pastoral e política indigenista. Prefácio de D.Pedro Casaldáliga. Editora Vozes. Petrópolis em co-edição com CIMI. 1985

SUESS, Paulo. Catequese, aldeamento e civilização in **Porantim. Em Defesa da Causa Indígena**. Ano 2 nº 10. Manaus. Agosto. 1979a Disponível em <https://www.docvirt.com/docreader.net/Hemerolndio/0> Acessado em 26 de Julho de 2022

SUESS, Paulo. Civilização Planetária – Gigante com pés de barro/ As culturas indígenas na “Aldeia Global” dos civilizados. Paulo Suess. in **Porantim Em Defesa da Causa Indígenas**. Ano 2 nº 9. Manaus. Julho. 1979c Disponível em <https://www.docvirt.com/docreader.net/Hemerolndio/0> Acessado em 26 de Julho de 2022

SUESS, Paulo. Inovação pastoral da Igreja Católica: O Conselho Indigenista Missionário (Cimi). Texto apresentado na mesa-redonda “Missões religiosas e povos indígenas no tempo presente” das “**XIII Jornadas Internacionais sobre as Missões Jesuíticas**”. 2010. https://cimi.org.br/pub/publicacoes/1284087173_InvocPastoral_Cimi.pdf

SUESS, Paulo. Romper o mal estar na missão. (texto originalmente publicado em: **Perspectiva Teológica** 34 (2002) 11-36. 2002. Disponível em: http://www.missiologia.org.br/wp-content/uploads/cms_artigos_pdf_48.pdf. Acessado: 25 de Janeiro de 2021

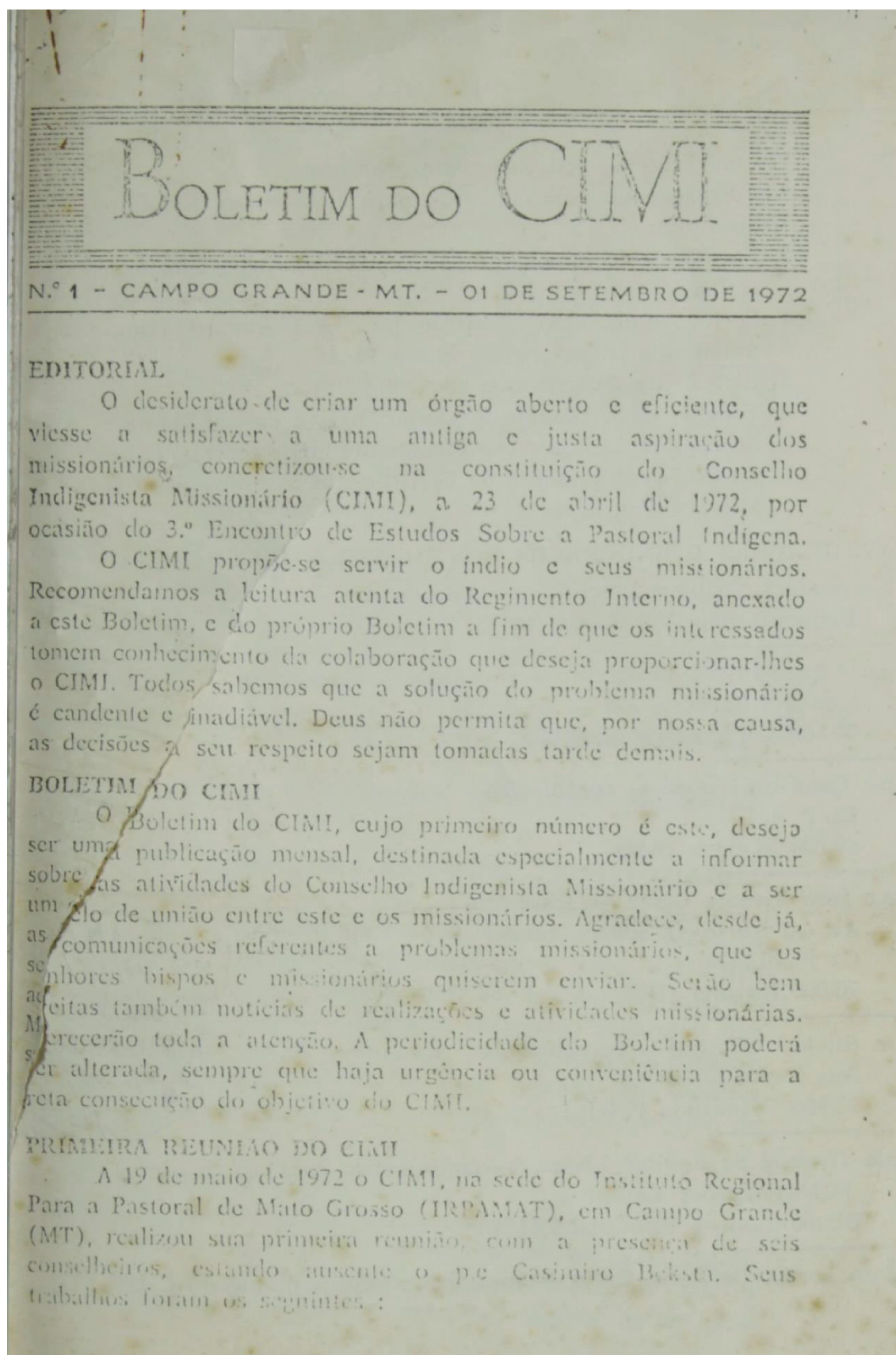
SUESS, Paulo. Terra para viver ou terra para negociar? Apontamentos para uma “Teologia” a partir dos povos indígenas.in **PORANTIM. Em defesa da causa indígena**. Ano 2 nº 16. Manaus. Março. 1980

TERRAS, principal motivo da reunião de índios no Sul. **Jornal Estado de São Paulo**. 27 de Abril. 1978

U.I POSITIVAS. **Boletim Informativo FUNAI**. Ano II, nº7 . III trimestre. 1973

UNIVERSIDADE, e Sudesul ajudam economia do índio. **Boletim informativo da Fundação Nacional do Índio FUNAI**. Ano I. Nº2. Outubro. 1972

Y-JUCA-PIRAMA, **Boletim Abi. Órgão oficial da Associação Brasileira de Imprensa**. Ano XXII Março 1978 Disponível em <http://memoria.bn.br/docreader/027898/631> Acessado em 17 de Junho de 2023

ANEXO 1- PERIÓDICOS UTILIZADOS

BOLETIM DO CIMI

N.º 2 - CAMPO GRANDE - MT. - 01 DE DEZEMBRO DE 1972

EDITORIAL

É este o segundo "Boletim do CIMI". Falta de recursos financeiros e de uma assessoria executiva ao presidente do Conselho, não permitiram que o boletim saísse com a regularidade programada. Estamos envidando esforços para sanar a falha.

TERCEIRA REUNIÃO DO CIMI

Realizou-se, conforme havia sido marcado, no dia 10 de novembro do corrente, na missão salesiana do Meniri, com a presença de todos os conselheiros. Assentaram-se as bases para o Primeiro Curso para Missionários, a realizar-se em Manaus. Foram enviados ofícios aos srs. p.ªs Antônio Iasi Junior, SI, e José de Moura e Silva, SI, para que aceitassem, respectivamente, a assessoria do secretariado executivo do CIMI e a coordenação do Curso para Missionários. O p. Iasi, apresentando motivos de ordem pessoal, declinou o convite. Foi criada uma comissão composta dos srs. Dom Tomás Balduino Ortiz e p. José Vicente César, afim de tratar com a CNBB da personalidade jurídica do CIMI e do relacionamento deste com aquela.

QUARTA REUNIÃO DO CIMI

Será realizada em Manaus (AM) no período de 12 a 24 de fevereiro de 1973, por ocasião do Primeiro Curso para Missionários. Os assuntos em pauta serão:

- Estudo final e aprovação do "Diretório Indígena", destinado aos missionários.
- Avaliação do Primeiro Curso para Missionários.
- Estudo para um Segundo Curso para Missionários.
- Avaliação das atividades do CIMI, durante o ano de 1972.

8

B O L E T I M

D O

CIMI

- CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO -

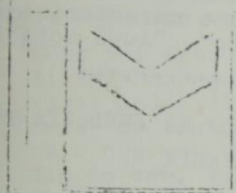
A N O : 2

N Ú M E R O : 3

Brasília, 30 de junho de 1973

A

49



BOLETIM DO CIMI

ANO 3 CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO

Nº 10 BRASILIA, 02 de maio de 1974.

ENCONTRO DE CHEFES INDIGENAS

AUMENTA LITERATURA
XAVANTE

Depois de muitíssimo bem sucedidos em "XAVANTE, POVO AUTÊNTICO", P. Bartolomeu Giaccaria e Mestre Adalberto Heide lançam mais uma grande obra em 2 Volumes:

"OS CONTOS DO JERÔNIMO"

Lendas,
Mitos,
Contos
e Sonhos

Obra ilustrada com desenhos de autoria de um menino xavante - coisa maravilhosa, encantadora.

Há, inclusive, nessa série volumosa de grande riqueza de conteúdo cultural, a "História da Pacificação" do ponto de vista xavante: "como os xavantes saíram para pacificar os brancos".

Nossos parabéns aos dois autores e a seus colaboradores, especialmente, entre estes, ao velho Jerônimo e ao "xavantinho" desenhista, que é um verdadeiro artista.

Fe. B. Giaccaria e A. Heide dão assim mais uma histórica e importante colaboração para salvaguardar nossas culturas indígenas, sobre tudo dessa grandiosa e

(cont.)

Com a participação de 16 elementos representando 9 tribos diferentes: Apiaká, / Kayabi, Tapirapé, Rikbaktsa, Irantxe, Pareisi, Nambikwara, Xavante e Bororo, realizou-se na sede da Missão Anchieta, na cidade de Diamantino, o primeiro Encontro de Chefes Indígenas, de 17 a 19 de abril.

O Encontro não teve outro objetivo senão propiciar aos chefes indígenas a oportunidade de se conhecerem e de falarem com toda liberdade, sem nenhuma pressão, sem orientação alguma de fora.

A grande preocupação dos organizadores do encontro - elementos do CIMI, missionários - foi descobrir uma dinâmica na qual os índios não só se sentissem plenamente à vontade mas fossem, eles mesmos, os sujeitos do encontro, os examinadores de seus problemas, os que haveriam de encontrar as soluções.

O Encontro queria ser - e realmente foi - dos índios e não com ou para os índios.

Eles conseguiram expor, em vernáculo ou na própria língua, seus problemas, suas lutas e suas aspirações.

Notou-se desde o início que os índios sabem muito bem o que são - gente - e quais seus direitos: possuir suas terras, viver segundo suas tradições, ter possibilidade de melhorar suas técnicas, seus conhecimentos e de estar, enfim, capacitados a enfrentar as novas condições de vida impostas pelo "desenvolvimento".

Os chefes renovaram a consciência de suas responsabilidades para com o próprio grupo, não obstante alguns elementos terem / procurado identificar-se mais com o mundo / dos brancos do que com o seu próprio.

Deu-se muita importância ao relacionamento social entre os participantes, mediante passeios, sessão de cantos com música própria de cada grupo e reuniões totalmente informativas.

O ambiente do encontro foi ao ar / livre, em contato direto com a natureza, sem mesas nem cadeiras. Não obstante a presença de troncos de árvores onde poderiam sentar-se, muitos índios preferiram a grama e folhas secas que atapetavam o solo e a sombra das árvores, onde se realizavam as reuniões.

(Continua)

155

boletim do Cimi

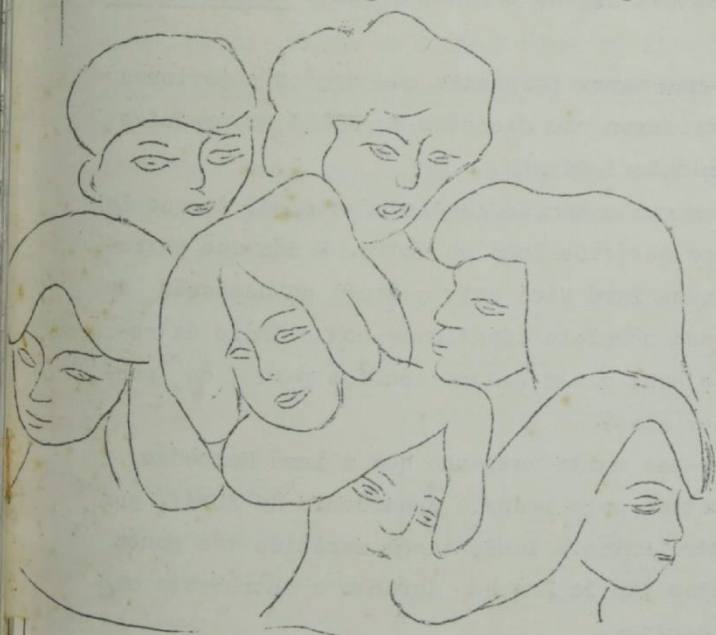
Ano 4 - nº 20 - abril/maio de 1975

INFORMATIVO DO CIMI - CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO

NOSSO ENDEREÇO:
SECRETARIADO DO CIMI
Caixa Postal 10-2382
70000 - Brasília - DF
BRASIL

DESTAQUES DESTE NÚMERO:

- Na região do Alto Solimões, os índios estão sendo expulsos sistematicamente de suas roças.
- Irmã Mercedes, enfermeira do Hospital do Índio da Ilha do Bananal foi demitida de suas funções sem qualquer justificativa.
- Na Missão Cururu, Alto Tapajós - PARÁ, 33 chefes indígenas se reuniram para discutir os problemas vividos por suas tribos.
- Os conselheiros do CIMI se reuniram pela segunda vez este ano em Diamantino-MT.
- No Encontro de Pastoral Indigenista de Porto Velho, também foi colocado que "O ÍNDIO É APENAS UMA PARCELA MÍNIMA ENTRE OS MARGINALIZADOS NA SOCIEDADE BRASILEIRA."



o próximo Boletim: Encontro de Pastoral Indigenista de Aquidauana.

ANEXO 2 - 8ª ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS 1977

boletim
do

CIMI

Nosso Endereço:
SECRETARIADO DO CIMI
Caixa Postal 10-2382
70.000 — BRASÍLIA — DF
Brasil

Ano 6 - nº 38 - junho de 1977

INFORMATIVO DO CIMI — CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO

8ª ASSEMBLÉIA DE CHEFES INDÍGENAS



RUÍNAS DE SÃO MIGUEL - RS
16 A 18 DE ABRIL DE 1977

8ª ASSEMBLÉIA DE CHEFES INDÍGENAS

Ijuí, Rio Grande do Sul
16 a 18 de abril de 1977

INTRODUÇÃO

Txibae Ewororo (Bororo) e Omizokay (Pareci) desde há muito tempo pensavam em organizar uma reunião a fim de conhecer a partir de seus irmãos do Sul, a problemática indígena da região e ter uma aproximação maior entre os Povos do centro-oeste e do sul do Brasil.

A 8ª Assembléia teve a participação de 26 chefes e representantes de 8 tribos diferentes : Bororo, Pareci, Xavante, Apiakã, Terena e Kayabi do Mato Grosso, Kaingang e Guarany da região sul (Rio de Janeiro, São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul). Esta foi a primeira reunião de caráter nacional declarada pelos Índios e dela participou também uma mulher (Xod Fed - Kaingang) que apresentou seu depoimento e deu apoio nas posições tomadas.

A dinâmica da Assembléia consistiu em 4 partes:

- 1) auto-apresentação dos participantes e depoimentos sobre suas situações atuais;
- 2) discussão e aprofundamento dos problemas apresentados;
- 3) busca de soluções a partir deles mesmos e através de um estudo comum do Estatuto do Índio;
- 4) elaboração de documentos para a Imprensa e a Presidência da Funai.

Todas as sessões foram feitas em plenário, sem a intervenção ou participação de nenhum branco. Os Índios tiveram plena liberdade de expressão e pensamento durante todo o encontro. Além de sessões de plenário, houve muitas conversas informais. A presença de não-Índios foi tolerada no encontro apenas como ouvintes e secretários do plenário. Os depoimentos foram transcritos com

- 2 -

toda fidelidade e no modo próprio de se expressarem, e mostram a auto-determinação dos Índios e a consciência que eles têm de seus direitos e das injustiças de que são vítimas. As palavras entre parênteses foram colocadas no texto para melhor compreensão do mesmo. Não foram, portanto, pronunciadas, mas apenas subentendidas pelos participantes.

A Assembléia havia sido planejada originalmente para ter a duração de 3 dias, mas devido à homogeneidade e unanimidade das posições tomadas, terminou no dia 18 à tarde, após a visita às Ruínas de São Miguel, lugar histórico da destruição dos Guarany (Missão dos Sete Povos), onde foi lida a MENSAGEM DO DIA DO INDIO à Imprensa.

19 DIA - 17/04/77

Tribae Ewororo - Bororo

Essa é uma reunião totalmente nossa, organizada por nós mesmos. Procuramos fazer esta reunião por ocasião do Dia do Indio, porque a gente vê que, em todo lugar os Índios estão sofrendo. Cada um vai expor seus problemas e, ao mesmo tempo, dar uma proposta pra ver uma solução de como sair desta miséria! Vamos ficar bem organizado, bem unido pra trabalhar tudo junto.

Na nossa aldeia bororo, não é os missionários nem a Funai que mandam, é nós que mandamos.

Omizokay - Pareci

Como ele disse, cada um de nós tem uma história muito grande de sofrimento pra contar. Talvez a gente pudesse encontrar viabilidade de solução. O problema dos Índios do sul é diferente dos Índios do norte. Os Índios do norte estão lutando para garantir a Terra, enquanto que os Índios do sul têm a terra garantida, mas não são eles que estão usando ela, são outros que estão tendo o usufruto.

Esta Assembléia tem caráter de Assembléia Nacional.

- 3 -

Kagrê - Kaingang

Aqui em Nonoai o primeiro problema que teve foi político. A maioria das necessidades do Índio vem da política. Ali através disso veio o SPI. Depois do SPI que em 10 anos acabaram toda a madeira, veio a Funai. Eles arrendando a terra e nós Índios sempre na mesma miséria. Então eles pedem pros Índios esperar as promessas, então daí que os Índios ficou assim atrasado. Então um problema que nós sentimos é de começar a trabalhar, e pra começar a trabalhar a terra, tem intruso. É pra nós trabalhar e garantir o resto das terras que já foram tomadas. Eles já ganharam terras nas primeiras reformas agrárias e venderam e estão lá de novo. Querem ver a destruição da geração do Índio. Lá em Nonoai não existe mais pinheiros, não existe mais madeiras de lei, e o Índio nunca tem o apoio que ele merece. Então o plano agora lá é não deixar tirar esse chefe de Posto que está lá. Certas coisas a Funai está inocente, mas se eles se interessassem o Índio não tava sempre na mesma. Os pró-



prios responsáveis do trabalho indígena são povos que tem assim pensamento por si mesmo. Eles não podem ser proibidos de encontros e reunião. Eles não eram assim amassacrados.

- 4 -

Yeicâg - Kaingang

Então eu vou contar também porque que a gente vem andar por aqui. Eu ando por aqui a fim de encontrar se eu tenho direito ou não. Lã estou vendo que nós não temos direito a coisa alguma, vivemos oprimidos sem direitos. Os intrusos acham que têm mais direito de fazer roça do que eu que sou Índio. Os intrusos são cheios de dinheiro dentro de minha terra. Nós somos pobres não temos direito. Cada um de nós temos direito à lei, temos direito a falar. Os Índios lã são pobres, pobrezinhos mesmo, sem meios, sem recursos, a gente pede e a Funai não dá nada. Como podemos fazer se não temos recursos. Sou trabalhador da serraria do DGPI. Eu tou vendo tudo que está acontecendo. A madeira que está saindo de cima de nossa terra, está sendo vendida. Dizem que o dinheiro volta pro posto à benefício do Índio e nem remédio não temos. Então pra onde vai esse dinheiro? Tão me desmoralizando completamente. Não tenho valor na minha terra. Tenho pena dos Índios que estão ao redor, sem casa, sofrendo sem remédios, ranchinhos de capim. Estão arrancando madeira de cima de nossas terras. Nós, por exemplo, que vivemos nessas terras, quando precisa fazer roça devia fazer onde quiser, porque nós temos direito, nós somos dono. A terra é nossa e não podemos fazer as roças onde queremos. Por que isso? O Índio quando precisa de uma madeira ele podia tirar, mas agora não pode, por quê? Se tiram madeira de nossa terra, os nossos filhos o que vão ter?

Kofã Fagnhotê - Kaingang

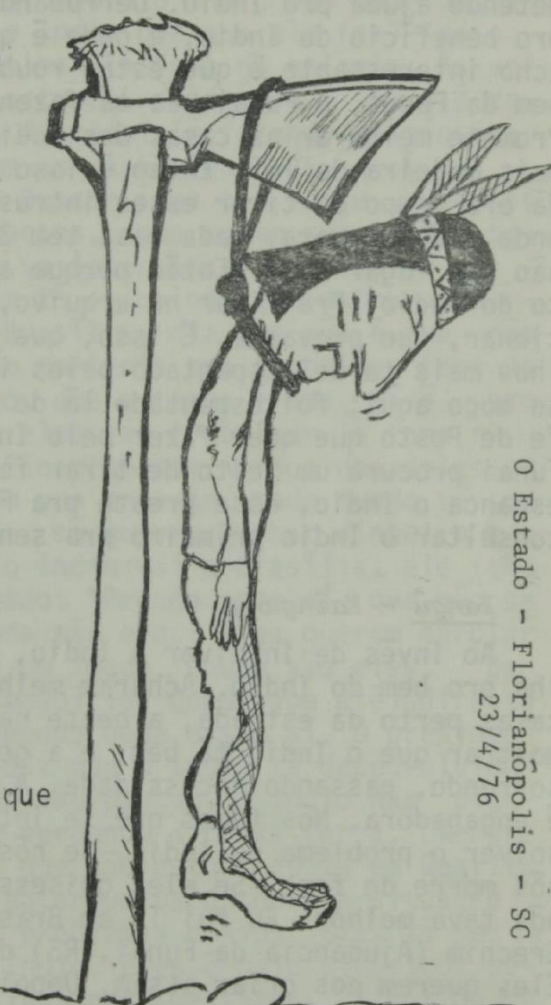
Antes do SPI entrar - foi em 1941 que ele entrou - então nós cuidava nossa terra, nossa riqueza, nós Índios não deixava ninguém botar a mão. Medição, corte de madeira, nós cansamos de embargar. A gente não aceitava, então nós tinha mais força. Depois que entrou o SPI foi um fracasso - começou a fazer propaganda pro Índio e ali começou. E nós acreditamos, sabe como é. Então entraram já cortando a madeira. Depois veio a Funai sempre sempre com aquelas promessas pro Índio, tiravam proveito hoje da minha área. Então com isso nós fomos enfraquecendo. Nós vamos piorando, piorando e bem pro fim os branco quer tomar conta de nossa terra. O que vamos fazer?

- 5 -

Meiê - Kaingang

/preocupação

A nossa é que nossa área tão completamente intrusada pelos brancos. O Índio é sacrificado. O aperto que está com todos terminou as riquezas, e o Índio está sendo cada vez mais acercado. Nossa área está completamente desvalorizada. Os branco entram como dono da terra. Mato que existia de 10 a 12 anos atrás, hoje está virado em lavoura. Além que eles aproveitam a terra, ainda eles tem capacidade de roubar as madeiras de lei. E existe intrusos que já ganhou terras e venderam o que ganharam para entrar na área. Estes não precisam de terra, querem só vender. Uns destes ganharam terra em Cascavel, município de Sarandi. Área de Alto Recreio foi perdida para os branco, os Índios passaram para Nonoai e os que tomaram deles, estão intrusando lá de novo. Ainda quando o Índio espanca ou mata, eles acham que Índio é ruim, sendo que eles é que são ruim. Então é isso, a gente sempre se queixa pras nossas autoridades, que são os assumidos das nossas áreas, e nunca foi resolvido nada. Não é de agora, já há anos. E nunca tivemos o direito de achar a pessoa que se interesse por nossa terra, pelo nosso sofrimento. Hoje, de uns tempos pra cá, nós estamos achando que vai chegando o fim do Índio. Está sujeito eles terminar como o Índio no Brasil, se continuar assim como está. Então nós pedimos a Deus pra vir alguém do nosso lado.



O Estado - Florianópolis - SC
23/4/76

Tourneir

- 6 -

Peny - Kaingang

O nosso sentimento que eu vivo preocupado é nossa situação dentro da área. Eu sou responsável pelos meus Índios que eu sou cacique. Então, já há tempo que a Funai vem prometendo ajuda pro Índio. Derrubando madeira, fazendo granja pro benefício do Índio, e onde é que tá esse benefício? Eu acho interessante é que estão roubando no nome do Índio pro bem da Funai. A Funai não tá fazendo interesse pro Índio. Promete melhorar as casas dos Índios. A nossa área não tem mais madeira de lei. Então é isso minha briga com a Funai. Já era tempo de tirar esses intrusos que o Índio não tem mais onde fazer lavora. Cada casa tem 3, 4 casal de Índios, de não ter lugar mais. Então porque a Funai escreveu o Estatuto do Índio? Pra ficar no arquivo, de certo! Se quisesse funcionar, que provasse. É isso, que vida será a de nossos filhos mais tarde? Espantado pelos intruso. A prova está nesse moço aqui; foi espantado lá de Nonoai pelo intruso. O chefe de Posto que quer fazer pelo Índio não presta, então a Funai procura um jeito de tirar fora. O chefe de Posto que espanca o Índio, esse presta pra Funai. Então a Funai podia consultar o Índio primeiro pra sentir o seu problema.

Xangü - Kaingang

Ao invés de envolver o Índio, essa gente diz que trabalha pro bem do Índio. Acharam melhor fazer aquela linha de casas perto da estrada, a gente não pode criar nada. Sô pra mostrar que o Índio tá bem, e a gente vê os nossos patrícios sofrendo, passando necessidade. A Funai não presta. A Funai é enganadora. Nós temos que se interessar entre nós pra resolver o problema do Índio. Se nós fosse esperar esta gente, nós morre de fome. Se eles quisesse ajudar nós, há 10 anos nós tava melhor. Eu fui lá em Brasília e depois o Nelson de Erechim (Ajudância da Funai, RS) disse que eu tava mentindo. Eles querem nos criar assim. Depois os grandes tão dizendo que os Índios não faz nada. Entregaram 50 colônias no Votouro (para os colonos brancos) e tão falando de mais. O cacique, por um azar, ainda dá a mão no problema. Depois falam em cachaça. Que o Índio gosta de cachaça, porque não quer trabalhar, ter compromisso... Nós sabemos trabalhar. Há duzentos anos a gente sabe plantar, sabe colher. Quando é pra pedir madeira, eles não dão. Eles (Funai) estão ganhando uma nota sem tamanho. Então a reforma agrária diz "nós vamos pegar aquela terra porque não tá sendo ocupada". Então a Fu-

- 7 -

nai tã sujeito entregar aquela terra. Eles botaram escola, nê. Tã certo, mas primeira coisa é agricultura. Comida tem que entrar pra criança se fortificar, ficar mais esper- ta, mais envolvida pra estudar. Estamos fraco porque tira- ram tudo, tã tudo desmatado. Agora o Indio não pode desma- tar, não tem ordem. Então o Indio que que ele faz? Indio fica desanimado e vai trabalhar lá fora na colônia. Às ve- zes se desanima e arrenda a terra, sendo que a terra é de- le. O que é que a Funai tã fazendo? Tã fazendo coisíssima nenhuma! E as água? Fizeram as casas longe da água, uns 150 metros, isso desanima. Buscar água tão longe. Hoje nós vamos se criar mais analfabetos, como eu me criei. Nós te- mos que ensinar. Se a Funai se interessasse os Indios não tava assim. Estava bem. Bem tã os colono que entra na ter- ra. Quando nós saímos pra Brasília, diz que nós é que não temos trabalho. Eles sô dão portaria pra trabalhar fora da área. Quando é mês de julho, que a terra é boa, já é pra desmatar, pra plantar. Mas eles vão trabalhar lá fora e quando voltam já é Natal. Ficam sô com a roupinha deles. O encarregado da Funai sô vem pra enganar, todo mundo tã so- frendo. Eles não sabem nada, sô querem ganhar dinheiro e o Indio que se vire. Quando o Indio vai a Brasília, ele (che- fe de Posto) diz pro Delegado: "Prende esse aí, que não sa- be nada". Quem não sabe nada são eles! Eles querem enrolar o Indio. Diz que o Indio é um louco. Louco são eles! De- viam mandar tudo eles pro hospício. Quem sabe até endireita- va lá. O governo não tã sabendo nada disso aí. O presiden- te da Funai não diz nada, diz que o Indio tã desenvolvido já. Ele planta, é mesmo que não plantar. O Indio não plan- tou nada, por isso estamos perdendo a nossa terra. Eles pre- ferem dar pro branco. E os que tão estudando lá em Guaritã, querem ser o tal. Não vai bater um papo sobre a situação, não se une pra resolver os problemas nossos. Eles lá nem se importam. Eles não é pelo Indio. Eles é pelo dinheiro, pe- lo branco, pela Funai. Os indianos (mestiços, filhos de co- lonos brancos dentro da área) são bandidos que vem se criã- do lá, depois ele quer ser o tal, quer bater no Indio. Eu não quero ver isso. Criam casos e o chefe do Posto não tã envolvido coisíssima nenhuma nesses casos. Quando o Indio quer fazer uma casinha ele vai: "Olha, seu chefe, eu quero fazer uma casinha." Não tem ordem. Desse jeito o Indio vi- ve na escravidão. Eu não sou nada, autoridade nenhuma, mas eu tenho que fazer alguma coisa porque tou vendo os Indios

- 8 -

lã, tudo sofrendo, o chefe (do Posto) maltratando os Índios. O chefe sô quer dinheiro, quer enganar e atrapalhar tudo aqui. Porque a Funai não ajuda! Não ajuda! As casas tinham água e depois tiraram as mangas pra dizer que o Índio não sabe cuidar de nada. Tou achando que não tá certo. O que a dianta o Índio ter casa e não ter nada dentro. Então nós vamos fazer nossa roça no meio do mato, ter nossas plantação. Dez anos a gente já conhece como tão fazendo. Temos que se unir e resolver os problemas. A gente tá cansado com essa gente. Como é que a gente pode se envolver? Quando eu ia em Curitiba ver o Dr. Brasileiro, ele não perguntava como eu ia, se tudo tava bem lã, sô dizia: "Esse Índio tá fora da área!" Eles tão na sombra do Índio e acham que o Índio não vale nada. Trouxeram uma enxada muito grande, nós não tamos acostumados. Que projeto é esse aí? É sô pra enganar o Índio. Tamos enrolado pela Funai completamente. Funai tá sô atrapalhando. O chefe do Posto não quer envolver o Índio, não bota o intruso fora, dá valor pro branco e não são pelo Índio. Eu tenho 33 anos, passando necessidade. Eles que são vagabundo, que são gente grande, diplomado e vem sô pra esculhambar o Índio. Nós temos boa vontade e tamos cansado do sistema já de há 150 anos. Tá entrando mais gente no Votouro e o chefe do posto tá consentindo, como em Irani 4 famílias de colonos já invadiram. Então não tá no interesse do Índio. Querem intrusar pra depois dizer que tamos civilizado. Que disciplina é essa? Pra mim



- 9 -

esta gente são pelo dinheiro, não são pelo trabalho. Eles, bem dizer, tão matando nossas famílias. Isso não é cuidar do Índio. Depois diz que o Índio é mentiroso. Os filhos se criam analfabetos. Eles não tem interesse em nada. Como vamos estudar se não tem comida? Eles tão pelo dinheiro que é o valor deles, invés de dar valor ao Índio. Já conhecemos o civilizado, já sabemos vender, comerciar. Queremos ter meios de desenvolver nossa tribo entre nós mesmos. Porque se for esperar pela Funai não chega. Esperar deitado porque em pé custa. Esses brancos tem que sair. Eu não quero perder meu valor pra esses brancos. Pra falar a favor do Índio ele (chefe do Posto) não é capaz, mas pra favor do branco ele faz. Nós queremos o trabalho, temos sofrendo e não é de agora.

Hod Fei - Kaingang

Depois que entrou os chefes de Posto, os Índios foram saindo da terra, até que tomaram parte das terras, foram rodeando. Não tem mais respeito pros nossos filhos, não tem mais respeito com as professoras. Eu que sô fui 4 anos de aula tou enxergando o que acontece, mas a professora diplomada, que é Índia não vê isso. Lã, a enfermeira chuta as Índias. Isso é outro desrespeito. Eu tou com 25 anos, em 10 anos não tou vendo nada. Tou vendo sô o sofrimento da minha gente. O chefe (do Posto) é o mais pior; que dá mais apoio pro branco. Ela (a professora Índia) tinha que enxergar. Quando eu era criança os Índios tinham mais conforto, tinha médico. Hoje tão doente os velhos, as crianças, tem que ter dinheiro. Faz três meses que eu me juntei com o Xangü, ficamos 15 dias fora da aldeia. Antes eu era mulher de um branco de lã, e quando nós chegamos ponharam nós na cadeia. E judiaram de nós que nem nós fosse bandidos, pela ordem do chefe de posto, o Lincoln da Silva. Sô porque eu abandonei o homem branco que metia o laço em mim. Até que um dia eu resolvi deixá-lo. De tanto sofrer a gente resolve. Eu vinha com a intenção de cuidar das minhas 4 crianças, e o Xangu também vinha com a intenção de ser pai das crianças. Eu tinha meu nenê na cadeia, junto comigo; ele tem um ano e seis meses. E foram lã e tiraram ele a força pela ordem do chefe de Posto. Ninguém veio me acudir. O cacique da aldeia, o Batista Paulo é mandado do chefe. O meu nenê foi chorando. Na cadeia nós tava no meio das merdas, do sangue e das bicheiras. Quando foi no domingo,



Estamos num aperto, plantemos num can-
teiro lã e não dã pra se manter (p.12)

Tã entrando mais gente no Votouro e o
chefe do posto tã consentindo...querem
intrusar pra depois dizer que tamos ci-
vilizado. (p. 8)

Eles sô dão portaria para trabalhar fo-
ra da área... Eles vão trabalhar lã fo-
ra e quando voltam já é Natal. Ficam
sô com a roupinha do deles. (p.7)

A nossa área não tem mais madeira de
lei (p. 6)

Nôs vamos piorando, piorando e bem pro
fim os brancos quer tomar conta de nos-
sa terra. (p. 4)

Hoje, de uns tempos pra cá, nós esta-
mos achando que vai chegando o fim do
Índio. Está sujeito eles terminar com
o Índio no Brasil, se continuar assim
como está. (p. 5)

O que adianta o índio ter casa e não
ter nada dentro. (p. 8)

Cada casa tem 3, 4 casal de Índios, de
não ter lugar mais. (p. 6)

Quando é pra pedir madeira eles não dã.

Que vida serã a de nossos filhos mais
tarde? (p. 5) Se tiram a madeira de
nossa terra, os nossos filhos o que
vão ter? (p. 4)

Lã estou vendo que nós não temos direi-
to a coisa alguma, vivemos oprimidos
sem direitos. (p. 4)

Dez anos a gente já conhece como estão
fazendo. Temos que se unir e resolver
os problemas. (p. 8)

Queremos ter meios de desenvolver nos-
sa tribo entre nós mesmos... De tanto
sofrer a gente resolve. (p. 9)

Vocês vejam que a opressão é tão gran-
de que nós perdemos até a nossa cora-
gem. (p. 25). Não podemos ter medo por
que estamos na nossa pátria.

O Índio tem capacidade de resolver os
problemas deles dentro da área... Ta-
mos sofrendo um igual o outro... As
crianças vem vindo, como é que vai vi-
ver? (p. 13)

Porque a libertação do Índio vem quan-
do o Índio decide se unir e procurar
formas de como solucionar os problemas
todos juntos...



- 11 -

fizeram uma reunião sobre nós - o chefe, o cacique e o coronel da aldeia, que é irmão do branco que eu tava junto antes. Entraram na cadeia dois indianos (mestiços), Lourenço e Belomir, com uma faca e uma soga pra me atar. Entrou pensando que eu sou bandida e ladrona. Fizeram estragos comigo, abusaram de mim sendo que eu tava esperando nenê do Xangü há 3 meses. Eles não respeitaram sô porque eu tinha abandonado o branco pra ficar com meu sangue. Eu tenho 25 anos. Quando eu fui viver com o branco eu nem tinha 12 anos. O branco sô me queria por causa da terra. Eles cortaram nossos cabelo. O meu era abaixo da cintura. O do Xangu também foi cortado, mandado pelo chefe do Posto. Ele tinha os cabelos bem lindo. O branco matou um Índio lá e ficou sô 15 dias na cadeia e não cortaram os cabelo dele. Sô porque nós somos Índios. Na reunião mandaram minhas crianças me chamar de bicho, sendo que eu era Mãe. O branco deu o guri de 1 ano e 6 meses pra irmã dele. Não quis dar pra mãe, pra dar pros outros. Deu a outra menina de 4 anos pro irmão dele. Sendo que tem a mãe pra cuidar. De comer e de vestir nós dava, o Xangü e eu, mas o chefe apôia sô o branco. E o branco pode fazer como eles quer pros Índios e o chefe gosta. E dizendo pra mim que eu não tinha dô das crianças. Por eu ter dô que eu saí, tinha dia que eles passavam fome e choravam. As crianças tão sofrendo e ele diz que não tão sofrendo. E eu olhando dos meus olhos.

Entrou mais 4 famílias de imigrantes lá e vai chegar mais famílias, porque venderam as terra lá no Irani. O cacique tá enxergando, o chefe tá enxergando e podiam resolver esse negócio. Quando é no fim nós ficamos sem a terra, eu não quero que aconteça isso. Então, vamos dizer, os brancos lá tão terminando com o Índio. E tem mais ainda que vendeu a terra e que entraram na área. Vai lá um velho pedir um pedaço de madeira pra vender pra dar de comer os filhos, não tem permissão. Vai o branco lá pedir e ele dá madeira pra ele se fazer. Os brancos lá são considerado como Índios. A enfermeira diz que não pode atender os Índios sendo que ela vive pra isso. E uma velha lá morreu porque não foi atendida.

Sai um fandango (baile organizado pelos Índios) lá nos so e enche de branco. Entra o branco até de calção na sala pra dançar com as moças e até as mulheres casadas também tem que dançar com os brancos. Quando o Índio vai no baile deles eles tocam os Índios pra fora. Minha prima foi lá e botaram ela na cadeia, deram pau nela. Que é que vem a ser isto?

- 12 -

Kaimã - Kaingang

Hã anos atrás que eu venho verificando nosso Posto que de primeiro aquela área ela foi cuidada pelo Estado. E o Estado cuidou do Posto de uma maneira de melhorar o Índio. Eu estudava em Ijuí e eu ia de férias pro posto, eu ia verificando isso. Eles tiravam madeira há 25-30 anos atrás. E mais tarde a área foi dividida. Foi tocado 1/3 pro Índio. Uma parte foi entregue aos brancos, e a outra parte está cultivada, não está bem cultivada, é onde a Secretaria da Agricultura mantém lá esse pedaço (Área Experimental do Estado do Rio Grande do Sul, grilada do Patrimônio Indígena). Então nós ficamos com uma parte e nós temos se multiplicando e cada vez se apertando na área. Estamos num aperto, plantemos num canteiro lá e não dá pra se manter. Mais adiante vai ser muito pior. Então nós temos aqui pra ver um meio dessa parte, da que a Secretaria da Agricultura está lá, fazer empenho do Estado devolver aquela parte. Não dá pra viver assim, a gente ficaria mais folgada. Então a Funai tomou conta lá daquela área. Então se reunimos uns 3 ou 4 pra ver se a Funai dava um jeito de requerer aquela parte lá da Secretaria de Agricultura. Então nós temos aqui pra ver se consegue resolver aquele caso lá. Eu acho muito bom isso aqui. Então a Funai sempre promete de devolver aquela parte da reserva e nada. Há 12 anos que a gente vem lutando. E nada ainda está sendo solucionado. Mais adiante se a gente não toca essa coisa pra frente, ninguém resolve. São uns canteiros lá e nós temos se apertando. Roçar capoeira a Funai não deixa. Até pra queimar um roçado precisa ser autorizado. Temos um vizinho que tem um trator e nós pagamos lá a ele pra lavrar a terra. A gente esperar só pela Funai não dá. A nossa intenção é de tocar pra frente. A intenção nossa era de usar o maquinário da Funai e nós pagasse com o mesmo produto, se eles não quisessem dar o trator. Temos que ficar na mesma. Já há dois anos a gente vem esperando essa promessa.

Cacique Peny - Kaingang

Engraçado, tudo que a Funai faz em nome do Índio, mas o Índio não vê nada. A Funai é um mentiroso, eles presta só pra enganar o Índio.

- 13 -

Xangrê - Kaingang

O Índio tem capacidade de resolver os problemas deles dentro da área. Nós tamos aqui pra ajudar todos aqueles Índios que ficou em casa. Temos que fazer a coisa pra ajudar todos eles. Sem se preocupar temos que fazer um plano para todos. Tamos sofrendo um igual o outro. Tem posto pior que nós aqui. Eu tive nos postos do Estado de São Paulo e eles estão muito pior que a gente. Tem posto que não tem possibilidade, tem que sair da área pra trazer bôia pra dentro de casa. Terra arenosa, precisam de adubo, como vão fazer? Deveria ter um Índio que se preocupasse com eles! Com nossa união a gente consegue. A gente tá aqui pra se entender. Pra ver nossos problema. Não vai acontecer nada (pra nós) - o Índio tem direito de agir e está sentindo que a verdade vale mais. Nós tivemos há anos nossa terra, o Índio é quem pode se envolver, se unir e resolver nossos problemas. Trabalhar unido também pra segurar estas madeira que sai da área. Se não cuidar das madeiras, nós vamos ficar sem madeira como outros lugar que tão aí raspados. A Funai diz que com o dinheiro paga funcionário, paga remédio, mas o Índio não vive de remédios. Eu conheci 3 postos de São Paulo que tá tudo raspado. SPI tirou todas as madeiras. Já tem muitos Índios velhos mas aqueles já viveram. Mas as crianças que vem vindo, como é que vai viver? Se a gente facilita, até que a gente resolve isso de se envolver, acaba tudo a madeira.

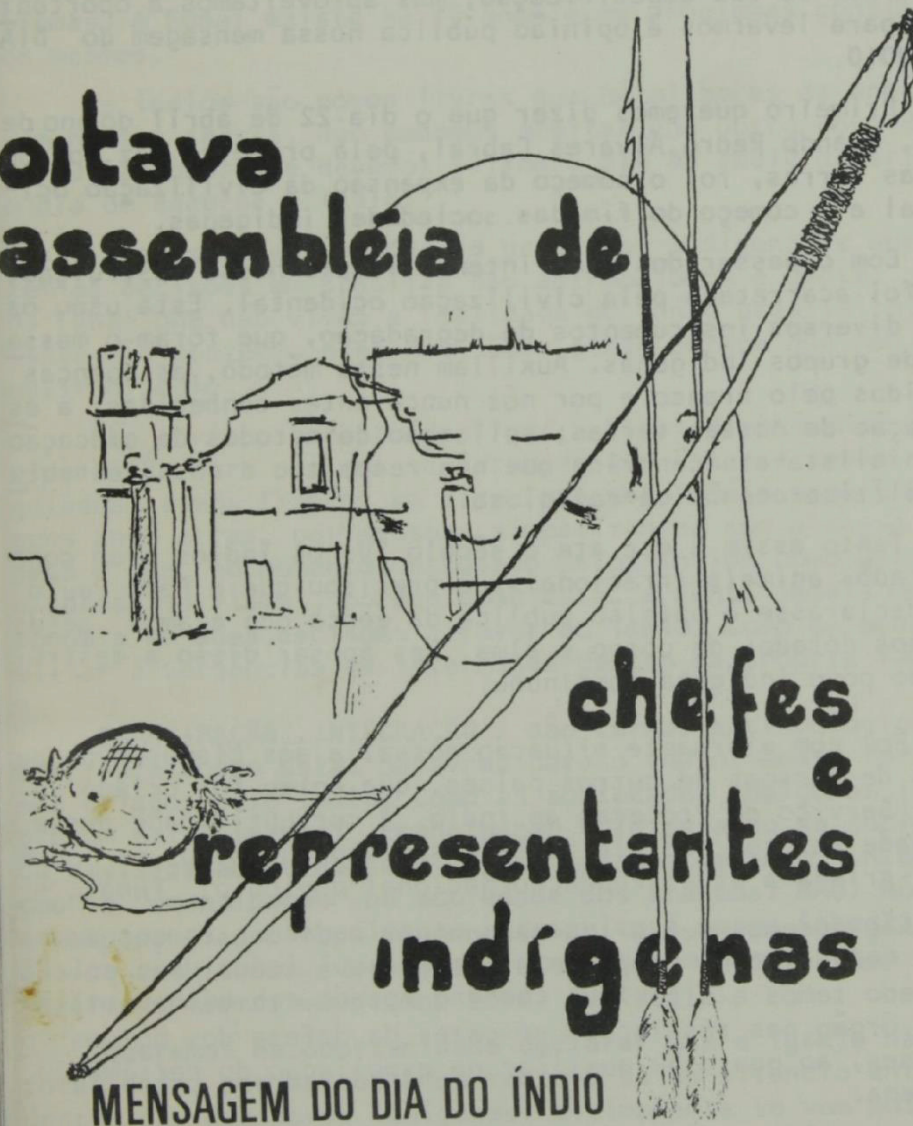
Cacique Peny - Kaingang

A madeira de lei é um seguro de vida. A Funai tem que planejar envolver o Índio. Se desse condição aos Índios, dentro de três anos não precisamos da Funai mais. O Índio se dirigia sozinho.

Xangrê - Kaingang

A gente obedece até uma altura. Já passou o tempo de dizer que o Índio não sabe se expressar, que somos crianças. Nós tamos em casa, e vem gente de fora dizer o que a gente tem que fazer. Eu nunca tenho medo do Chefe do Posto. Se ele não quer ajudar o Índio, aí que o Índio tem que se envolver e falar o que tá acontecendo. Eles (chefes de Postos) tão ganhando 10 mil cruzeiros. Agora eu tou contente,

**oitava
assembleia de**



**chefes
e
representantes
indígenas**

MENSAGEM DO DIA DO ÍNDIO

MENSAGEM DO DIA DO INDIO

Hoje, dia 19 de abril, é o dia que no país inteiro se dedica ao Índio. Não sabemos quando foi criado o Dia do Índio e nem de sua especificação, mas aproveitamos a oportunidade para levarmos à opinião pública nossa mensagem do DIA do INDIO.

Primeiro queremos dizer que o dia 22 de abril do ano de 1500, quando Pedro Álvares Cabral, pela primeira vez, pisou nestas terras, foi o começo da expansão da civilização ocidental e o começo do fim das sociedades indígenas.

Com o passar dos anos intensificou-se a nossa destruição, que foi acarretada pela civilização ocidental. Esta usou os mais diversos instrumentos de degradação, que foram o massacre de grupos indígenas. Auxiliam neste método, as doenças trazidas pelo branco e por nós nunca antes conhecidas; a espoliação de nossas terras; aplicação de métodos de educação colonialista-etnocêntrica que não respeitou a nossa estrutura política-econômica-religiosa.

Tanto assim é que até o século XVI os Índios eram considerados animais irracionais, e precisou que o Papa Paulo III declarasse à opinião pública da época que éramos seres humanos dotados de corpo e alma. Mas apesar disso a destruição do povo indígena continuou.

Foi com alarmante situação nossa, e aos clamores de alerta de pessoas de outros países, que então foi criado o SPI - Serviço de Proteção ao Índio. A corruptividade dessa entidade fez com que ela fosse dissolvida ao menos no nome e foi criada a atual Fundação Nacional do Índio, Funai.

Não podemos deixar de reconhecer aqui o esforço que a Funai tem feito no campo de assistência à saúde. Mas por outro lado temos a dizer que fatos comprovam também a omissão desse órgão nas resoluções eficazes da defesa dos nossos interesses, ao ponto de auxiliar na espoliação do patrimônio indígena.

Portanto, estamos aqui tentando mais uma vez ser ouvidos pelos órgãos oficiais e a opinião pública. São inúmeras as viagens dos representantes indígenas até Brasília tentando resolver seus problemas. Nunca somos consultados pela Funai no que se diz a respeito dos planejamentos. Tudo é deci-

- 33 -

dido em Brasília, sem a presença ou sugestões de qualquer Índio. Se a Funai quer realmente ajudar o Índio em seu desenvolvimento, ela é que deveria promover e possibilitar esse tipo de encontro, onde aos Índios é permitido se expressar livremente e juntos buscar as soluções para os problemas. A Funai existe há 10 anos e os problemas continuam os mesmos.

Os Índios são povos livres que há milhares de anos vivem nessas terras. Não podemos aceitar que outro povo decida os caminhos que devemos trilhar. DIA DO INDIO deveria ser o dia de escutar o Indio.

As pessoas entendidas de problemas indígenas e que fazem as decisões em Brasília são antropólogos e gente alta da Funai que não vivem a realidade do Indio brasileiro, portanto não sentem o problema. Essa gente parece que não quer ouvir o Indio.

Não seria o momento de ligar a Funai diretamente à Presidência? Para não nos acusarem de que estamos sendo teleguiados, somos francos em dizer que esta idéia surgiu há alguns anos atrás, por pessoas simpatizantes com a causa indígena e que, no momento, estudado pelos Índios como última alternativa viável, porque como está, a Funai jamais terá autonomia em suas decisões a favor do Indio. Como se pode conciliar divergências de interesses dentro da própria família?

EMANCIPAÇÃO, INTEGRAÇÃO - são termos antropológicos. Que representam estas palavras para o Indio? Acaso foram termos criados pelo Indio? Como as sociedades indígenas interpretam estes termos? Emancipação e integração na sociedade da civilização ocidental? Acaso estamos pedindo "integração" e "emancipação" na sociedade dos brancos? NÃO! Nós queremos apenas reconhecimento e respeito à nossa integridade física e cultural. Que nossa integração e emancipação sejam feitos dentro dos nossos padrões culturais.

Queremos na oportunidade declarar que a Igreja na sua totalidade, por muitos anos manteve-se no silêncio ante a destruição dos povos indígenas. Ultimamente se vem notando maior ênfase da Igreja no campo da Pastoral Indígena. Com uma nova luz no processo de libertação dos povos indígenas, quem aparece com ênfase neste campo é o CIMI, Conselho Indigenista Missionário.

- 34 -

As missões católicas ou protestantes, ou seja, de outro credo, terão que remodelar sua estrutura de assistência ao Índio, despojando-se de sua ideologia colonialista e reconhecendo os nossos valores culturais, para que dentro de um trabalho com base na antropologia, possam nos dar força para que possamos ter uma sobrevivência física e cultural.

Portanto, hoje, reunidos em assembléia de caráter nacional, somos porta-vozes dos grupos indígenas que não puderam estar presentes; nossos irmãos de sangue que se espalham pelos quatro cantos dessa imensa Nação, com esperança de verem seus problemas solucionados, principalmente o problema TERRA. Somos também porta-vozes daqueles nossos irmãos que até hoje se mantêm isolados, portanto, inocentes dos malefícios que a civilização ocidental pode acarretar a eles.

Aproveitamos a oportunidade para protestar contra qualquer ato ou intenção de manipulação, desprezo, imposição, exploração e destruição dos povos indígenas. Que sejamos respeitados como pessoas e como sociedades. Portanto, qualquer ato de imposição e proibição vai contra os nossos anseios mais elementares.

Nós, povos indígenas, dentro desse contexto não nos omitimos da nossa responsabilidade de procurarmos, num esforço único, ao lado daqueles que do fundo do coração se interessam por solucionar os nossos problemas e atingir nossos anseios como povos.

Queremos mostrar a todos aqueles que nos oprimem que somos dotados de capacidade de raciocínio e que, de fato, procuramos dentro dos meios legais, solucionar os problemas.

E, para finalizar, a nossa mensagem do Dia do Índio, queremos oferecer um pouco dos nossos valores a essa sociedade que está despida dos valores espirituais e humanos. Esses valores vocês encontrarão na nossa forma simples de vivermos a vida.

Ruínas de São Miguel
Rio Grande do Sul
19 de abril de 1977

Pelos representantes dos Povos Xavante, Bororo, Pareci, Apiaka, Guarany, Kaingang, Kayabi, Terena, Kaiowá.

Ruínas de São Miguel, RS
19 de abril de 1977
Dia do Índio

Exmo. Sr. Presidente
Ismarth Araújo de Oliveira,

Estamos nós reunidos em Assembléia de caráter nacional, com participação de Índios dos estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo, Mato Grosso e Estado do Rio. Como Vossa Excia. pode notar houve participação maciça da região sul. Portanto queremos, com esta, declarar à opinião da Funai os depoimentos feitos pelos representantes da região sul. Conscientes de nossa situação como povos, queremos levar ao conhecimento do órgão competente as nossas lutas e anseios. Anexo a esta, segue os principais problemas levantados. Esperamos que nossas sugestões sejam consideradas e que providências sejam tomadas neste sentido.

Com aprêço de estima e consideração,

Os representantes dos povos
Kaingang, Terena, Guarany, Xavante,
Pareci, Bororo, Kayabi, Apiakã.

PAINEL DOS PROBLEMAS DISCUTIDOS

1. A chefia de algumas das comunidades é imposta pela Funai, o cacique sendo escolhido pelo Posto. Pedimos ao Exmo. Sr. Presidente da Funai o reconhecimento do nosso direito de eleger os nossos chefes e caciques segundo nossos costumes tradicionais, sem a interferência do Chefe de Posto.
2. Alguns Chefes de Postos se interessam em apoiar os colonos e não os Índios, como é o caso do P.I. Votouro (RS). O Índio assim está sendo desmoralizado. Também alguns chefes de postos que vemos que, de fato, querem o bem da comunidade indígena, esses são afastados. Queremos que os Chefes dos Postos nos dêem total apoio na luta para atingir os nossos anseios, e que antes de mudarem os Chefes dos Postos, as comunidades indígenas sejam consultadas.

- 36 -

3. Queremos denunciar a intrusão das terras por colonos nas áreas do Sul, sem que a Funai nada faça para impedir essas intrusões.
4. Não há liberdade para que possamos usar nossas terras e os recursos nela existentes. Somos proibidos de desmatar para fazermos nossas roças, mas no entanto, aos intrusos é permitido.
5. A espoliação das riquezas do nosso solo do DGPI (projetos de soja, trigo e madeiras) sem o revertimento em benefício das comunidades indígenas. Somos obrigados a trabalhar fora de nossas áreas pois o DGPI nos tira as condições de trabalho dentro de nossa terra e a Funai não nos dá outros recursos, como tratores ou mesmo juntas de bois para desenvolver nossa agricultura.
6. Existe a proibição de encontros e reuniões. Os Índios de Xanxerê (SC) foram ameaçados e repreendidos pelo Chefe do Posto porque foram visitar seus irmãos Kaingang em Nonoai. Perseguição dos Índios que vão a reuniões, à imprensa ou à Brasília. Vem a calúnia que o Índio não trabalha e vive passeando.
7. A assistência médica é precária na totalidade das enfermarias. Violência em alguns postos é usada contra Índios. A comida dada aos doentes nem sempre é adequada, como na Casa do Índio em Campo Grande (MT).
8. Existe a instrumentalização dos Índios que participam da vida pública do País. Como é o caso do vereador Jair de Oliveira, de Aquidauana (MT), que em nenhuma das hipóteses é representante do Povo Terena, como se fala na imprensa e é acreditado pela Funai.
9. Muitas promessas são feitas, mas na maioria das vezes não são cumpridas.

Apelamos através dos meios legais que seja regularizada estas injustiças. Com profundo respeito a Vossa Excia, alertamos que tudo o que foi apresentado estão contra as leis contidas nos termos do Estatuto do Índio.

- 37 -

Quanto ao nosso direito de nos reunirmos para discutir nossos problemas comuns, e buscar soluções para eles, vemos que está amparado no artigo 66 do Estatuto do Índio que diz que se fará divulgar e respeitar as normas da Convenção 107 que nos dá os mesmos direitos humanos de todos os cidadãos.

Quanto à ação do DGPI, temos a declarar:

- No P.I. Xapecó, em Santa Catarina, existe uma serraria serrando média de 1.300 dúzias de madeira por mês. Poucos Índios são empregados como mão de obra neste projeto. A maioria de nossa gente trabalha na roça e quando precisa de algumas tábuas para construir suas próprias casas tem que comprar madeira na serraria. Por que temos que comprar o que é nosso? Por acaso no Estatuto do Índio não se diz que nós temos o "direito ao usufruto exclusivo das riquezas naturais e dos bens existentes nelas?" (Artigo 22). Não estamos tirando a madeira das terras alheias. As madeiras é que estão sendo tiradas de dentro de nossas áreas e não sabemos para onde vai tanto dinheiro. Até agora não houve o revertimento dessa renda em programas de assistência ao Índio como prevê o artigo 43 do Estatuto. Também não está havendo o reflorestamento da área previsto no artigo 46.
- Em Nonoai (RS), existe uma granja de soja e trigo administrada pelo DGPI já há 6 anos. Não temos visto nenhum retorno à comunidade indígena da renda retirada dessa área. Inclusive as enfermarias desse posto estão faltando remédios. Este ano, os Índios de lá se viram forçados a reter parte da colheita de soja a fim de receber da Funai os dois tratores equipados e o veículo que lhes foram prometidos para o fim deste mês de abril.
- Em Nonoai também alguns Índios são empregados neste projeto do DGPI. E temos o caso de tratoristas que pediram para usar as máquinas que estavam paradas na ocasião, a fim de lavrar suas próprias terras e foram despedidos pelo DGPI. Parece que isso está contra o Título IV (artigos 40 e 42) porque nós somos titulares do Patrimônio Indígena.

- 38 -

O caso do P.I. Mangueirinha, no Paraná,   outra infração do Estatuto. Os Indios Kaingang e Guaran  continuam lutando para reaver mais da metade de sua área (8.976 hectares) que lhes foi tirado pelo próprio Governo do Estado há quase 20 anos atrás, e mais tarde passou para o domínio da firma Slaviero. Pelos termos do Estatuto do Indio a Funai deve assegurar essas terras para os povos indígenas e não para uma firma particular (Título III, Capítulo V).

Aproveitamos a ocasião para apresentar apenas alguns dos casos de violência que continuam sendo praticadas contra os Indios. Reconhecemos que V.S. talvez não tome conhecimento de todas as injustiças que são cometidas.

Em Votouro (RS), temos o caso de prisão, espancamento e maltratos sofridos pelo Kaingang Natalício porque ele havia ido até Brasília estudar a possibilidade de desenvolver um projeto de agricultura para sua  rea. Violência também foi usada ilegalmente, em 25 de Fevereiro deste ano, pela polícia indígena com aprova o do Chefe do Posto, Lincoln da Silva, quando o Natalício e D. Angelina, também da área, passaram a viver juntos.

Dona Angelina nesta ocasião foi espancada brutalmente, violentada e seus cabelos cortados dentro da prisão do Posto Indígena de Votouro.

No ano passado, em Dezembro, o Indio Quirino foi assassinado por Valdir Ferreira nas redondezas da área de Votouro e nada foi feito contra ele. Ele continua solto talvez porque ele seja metade branco.

Na aldeia de Pinhalzinho, P.I. Nonoai, temos casos de violências praticadas por colonos intrusadores da área indígena contra os Indios. No início do ano passado, o capitão Kaingang Marculino prendeu as carroças e os bois do intruso Miro Ferreira, que estava se mudando para dentro da  rea. Miro Ferreira, que continua na área, invadiu a casa do Marcolino Mineiros e ameaçou sua família com uma espingarda. Os intrusos são permitidos de usar armas para intimidar os Indios, mas os Indios não são permitidos nem de usar ou fabricar suas próprias armas como arco e flechas.

Para os Indios é perigoso andar de noite dentro de suas próprias áreas, devido aos ataques e emboscadas dos colonos intrusadores. Em Abril de 1976 o Indio Ernesto de Sou-

- 39 -

za foi baleado no rosto por um intruso, e isso mais tarde causou sua morte. No entanto, nada foi feito para se descobrir o assassino, que pode continuar solto na área.

Ruínas de São Miguel, RS

Dia do Índio

19 de abril de 1977

ANEXOS

1. CARTA ENVIADA AO PRESIDENTE DA FUNAI, COMUNICANDO A REALIZAÇÃO DA REUNIÃO NO SUL

Meruri, 7 de abril de 1977

Exmo. Sr. Gal. Smarth de Oliveira

Aproveito esta para comunicar-vos os meus anseios e os meus desejos.

Antes, porém, desejo tudo de bom em sua carreira.

Baseado em nossos direitos humanos, quero tornar-lhes ciente de que faremos uma reunião no Sul por ocasião da passagem do dia do "Índio".

Sinto-me o dever de cientificar-vos crendo não haver distúrbio e decepção para nós que, é totalmente interesse indígena.

Na verdade, o interesse é um agente importante na aproximação dos homens.

Não raro, é ele um fator iniludível na consolidação da amizade, não, como no presente caso, ao menos na união pela defesa do próprio interesse.

E essa união é a base da vitória.

Só por ela pode o homem conseguir mais facilmente a concretização dos seus anseios, das suas aspirações, dos seus direitos.

- 40 -

As entidades religiosas estão de braços abertos para nos ajudar mostrando a sua solidariedade.

Se a Funai quiser também nos ajudar, seria muito interessante.

A idéia de reunir-se num "todo" expressivo, as unidades indígenas esparsas do nosso conceito vem de uma estação longa no desejo de muitos, até o nascimento total de uma data de maior liberdade.

Carecíamos, de há muito reunir as nossas forças para empreender a luta na defesa de direitos e reivindicações que compreendemos justas para a nossa classe, jamais surtir os efeitos desejados.

E hoje, quando vemos realizada essa idéia, de vencida a disposição de alguns, e nos agrupamos por um objetivo superior, cumpre-nos que saibamos cingir os nossos desejos ao interesse geral, sacrificando aspirações menos justas ao bem comum, numa harmonia de princípios que nos fortaleça, que nos dê a energia necessária, para conquistar novos benefícios para toda a população indígena.

Lourenço Rondon

2. CARTA-CONVITE AOS CHEFES INDÍGENAS

Goiânia, 6 de março de 1977

Estimado amigo Chefe da Comunidade

Venho por meio desta solicitar a vossa presença no Encontro de São Miguel, estado do Rio Grande do Sul, no dia 19 de abril, dia alusivo ao índio.

A finalidade deste Encontro é para discutirmos mais seriamente a nossa situação de índios do Brasil e nossa posição ante essa situação que será externada com uma declaração e nossa Mensagem de Índio para o Povo Brasileiro no Dia do Índio.

Se tiveres em sua posse algum documento que se refere ao índio, poderá trazê-lo, que poderá servir; nem que seja uma declaração feita por vós ou alguém de sua comunidade.

- 41 -

Estamos no nosso pleno direito de fazermos estes Encontros. As autoridades da Funai poderão querer impedi-lo de participar desse Encontro. Mas temos que ser mais enérgicos e transpor essa barreira, porque quem quer bem ao índio é o índio. Estamos avisando a Presidência da Funai sobre a realização do nosso Encontro. Somente nós sabemos o que sentimos e quais os nossos anseios. Portanto, por maiores que sejam as dificuldades, façamos empenho em participar do Encontro, que poderá ser de grande proveito para nosso conhecimento mútuo e para nossas relações.

A respeito do dinheiro para a viagem, se você precisar, o gasto poderá ser reembolsado. Mas é bom que vocês façam empenho de também auxiliar com uma ajuda de vocês, pois o Encontro é de interesse indígena; portanto, achamos que, se pudermos arcar com um pouco dos gastos, seria bom.

Vocês estudem um local de encontro para que vocês de sua região possam encontrar para seguirem juntos para Ijuí, no Rio Grande do Sul. Devemos nos encontrar, no dia 16 de abril, em Ijuí, para fazermos debates nos dois dias antes do Dia do Índio. Chegando em Ijuí, procure a FIDENE (a Universidade).

Queremos tomar, o mais breve possível, o conhecimento de sua possível participação e quantos vão participar. E a carta da resposta deverá ser enviada para este endereço:

Daniel Matenho Cabixi
Caixa Postal 884
78.000 - CUIABÁ - MT

Tribae Ewororo.

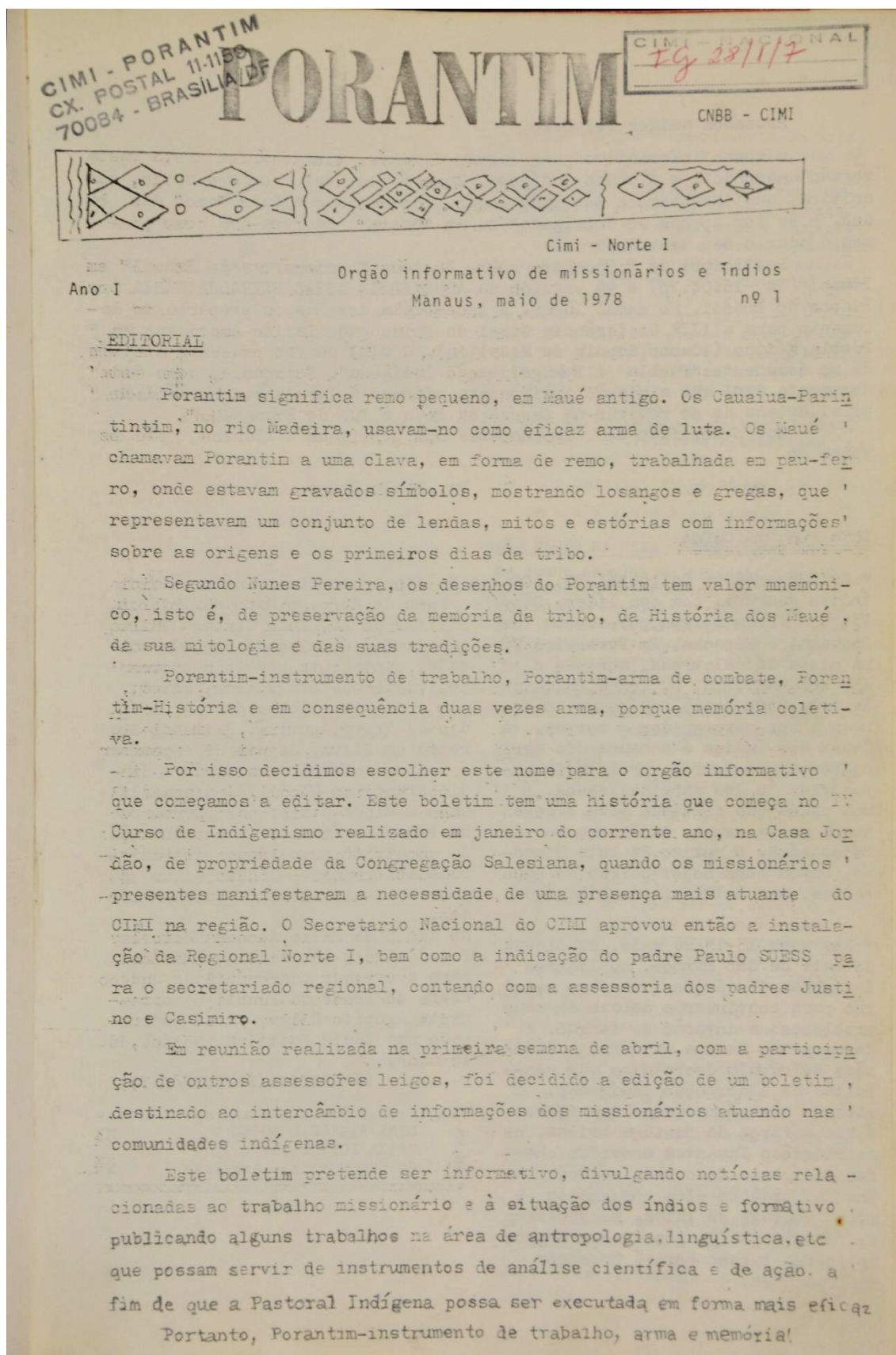
Daniel Matenho
Cabixi.



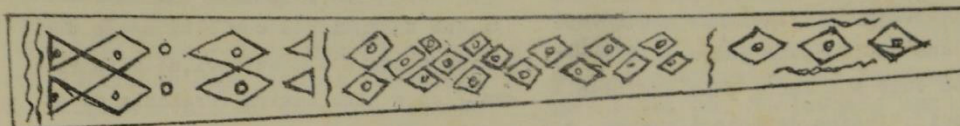
EM IJUI - RS,
26 CHEFES E REPRESENTANTES INDÍGENAS
REUNIDOS: DEPOIMENTOS, DISCUSSÃO E
BUSCA DE SOLUÇÕES



ANEXO 3 - CAPAS DO PORANTIM



PORANTIM



BOLETIM INFORMATIVO DE MISSIONÁRIOS E ÍNDIOS

— CNBB - CIMI-NORTE I

Ano I

Manaus, junho de 1978

nº 2

Editorial

Amigo Índio. Dedicado missionário.

Amigos leitores e colaboradores do PORANTIM. Estamos com o segundo número. Vamos continuar, principalmente depois da ótima repercussão por ocasião do lançamento do primeiro. Como este jornal quer ser portavoz dos anseios e esperanças dos Índios desta Amazônia e das bases missionárias que atuam junto a eles, este segundo número tem como tema principal a TERRA.

Os indígenas reunidos em São Marcos na sua XI Assembléia de Chefes acham que a terra é o problema e o assunto principal. O mais grave e vital, chegando a colocar em segundo lugar os problemas da saúde e educação.

No primeiro artigo: PRIMEIRO A TERRA... DEPOIS..., você encontrará notícias sobre os conflitos armados entre Índios e brancos no sul do país, por causa de terras, as raízes da luta e os posicionamentos governamentais. Ainda neste artigo, você encontrará as dimensões originais das 16 Reservas criadas pela FUNAI (5 no município de São Gabriel da Cachoeira e 11 em Boa Vista). São números que devem ficar na memória e no coração, para que possamos defender aquelas novas reservas na sua integridade. E nós missionários não devemos esquecer as devidas repercussões deste problema nos Planos de Pastoral das Prelazias.

No segundo artigo: PARA QUE EMANCIPAÇÃO?, você encontrará novas opiniões e posicionamentos de Índios, autoridades e antropólogos sobre o problema da emancipação. Uma outra maneira de abordar o problema da terra.

No terceiro artigo: INDIO APANHANDO... INDIO RESISTINDO, você verá o quanto que a civilização produz de malefícios para as culturas indígenas. São números que falam por si. Mas desafiando estes números de morte, temos números de esperança.

No quarto artigo: TERRA À VISTA... TERRA À VISTA... 1500 d.C., temos notícias sobre as descobertas de minérios e projetos de turismo numa região (Rio Negro) que, se hoje não está em destaque por conflitos armados por causa de terras, poderá se tornar a próxima zona de atritos.

Logo depois você encontrará algumas idéias expostas na IV Assembléia Regional do Cimi, Norte de MT, realizada em Merure nos dias 15-19 de maio de 1978. Alguns depoimentos são profundamente questionadores.

E tentando concretizar em nosso jornal a tão propagada idéia de que o Índio deve ser o protagonista de sua história, escutaremos um indígena Tukano, do Alto Rio Negro, que participou na XI Assembléia de Chefes. As palavras de nosso amigo Izidro são simples e de bastante realismo.

Continuando nosso objetivo de ser um elo entre os missionários distantes e dispersos, oferecemos um segundo suplemento de Subsídios missionários, continuando o assunto da educação bilingue.

Amigo, este jornal é seu. Leia, pense, critique, corrija, confirme, difunda o Porantim. Sua arma de luta.

A REDAÇÃO

PORANTIM

ORGÃO INFORMATIVO P/ÍNDIOS E MISSIONÁRIOS

CIMI - CNBB - Norte I

ANO I no. 3 Manaus, Julho 1978

MAIS DE CEM ÍNDIOS MORTOS NO RIO MAIA (A IMPRENSA CALOU)

Os cálculos mais moderados estimam em mais de cem o número de índios mortos em consequência da fome e malária. (pp.3 e 4)

TUKANOS E TARIANOS BOTAM COOPERATIVA PARA FUNCIONAR

Leia nas pp. 5 e 6, a organização de duas tribos do Alto Uaapés em torno de uma cooperativa.

BISPO DE RORAIMA QUER ÍNDIO AUTODETERMINADO

Os agentes de Pastoral Indígena de Roraima, liderados pelo seu bispo, Dom Aldo Mongiano, publicaram importante documento sobre política indigenista. (Veja nas pp. 9 e 10)

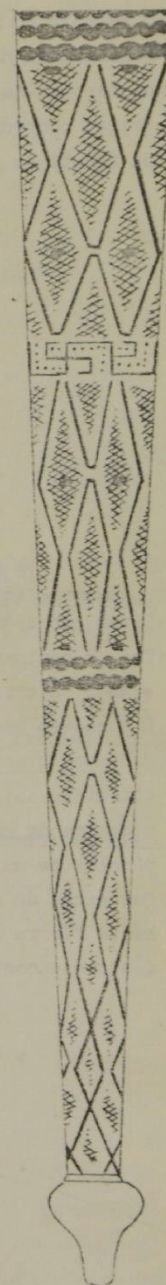
PEDAGOGIA DO OPRESSOR

Uma breve análise sobre o problema da educação indígena com referência às populações de Yauaretê. (pp.7-8)

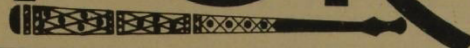
DEU NOS JORNAIS

Publicamos aqui as principais notícias aparecidas na imprensa local, nacional e algumas vezes, internacional. Sinopse, essa sim, objetiva. (pp.13-14-15)

VOCE É AGENTE DE P.-EFICAZ?
(No nosso editorial, pp.1-2)



PORANTIM



EM DEFESA DA CAUSA INDÍGENA

MANAUS — ANO II N.9 — JULHO/79

CR\$ 20,00



ESTÃO MATANDO OS PARAKAÑÃ: QUEM?

P. 3

Conselho Indigenista Viscondeiro

SECRETARIA NACIONAL

CHIXA POST-L 10000

CEP 70.000 - Brasília - DF - Brasil

CARTA CONFIRMA NOMES
DOS ASSASSINOS DE 40
ÍNDIOS DA CHACINA
DE TAPAUÁ — AM.

P. 11

D. TOMÁS ABRE O JOGO
SOBRE DIVERGÊNCIAS
IDEOLÓGICAS NA LUTA
PELA CAUSA INDÍGENA

P. 16

ESTE INDIO WAPIXANA VIVE NO PORÃO DO PALÁCIO RIO NEGRO, sede oficial do Governo do Estado do Amazonas e símbolo do poder político local. Seu nome: João Moura, o "Joãozinho". É índio Wapixana, filho de pai e mãe Wapixana. Seu trabalho, hoje, consiste em abrir e fechar portas e janelas do Palácio, mas antes varria e encerava os salões e lavava pratos. Queixa-se das sujeiras dos grandes banquetes do Governador João Walter, que lhe deu muito trabalho. Sua história é semelhante a de 10 mil índios que vivem atualmente nas favelas de Manaus, completamente ignorados e discriminados pela população da cidade. (12-13)



PORANTIM

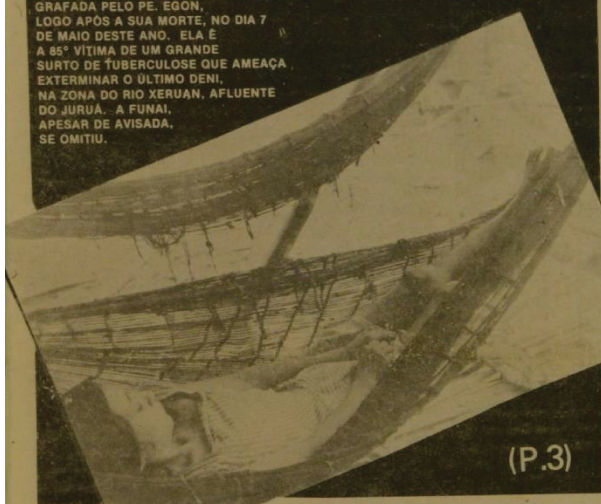
EM DEFESA DA CAUSA INDÍGENA

MANAUS — ANO II N.º 10 — AGOSTO/79

Cr\$ 20,00

TUBERCULOSE NO JURUÁ MATA 85 ÍNDIOS DENI

ESTA ÍNDIA DENI, DE NOME VINUTANI, FOI FOTOGRAFADA PELO PE. EGON, LOGO APÓS A SUA MORTE, NO DIA 7 DE MAIO DESTE ANO. ELA É A 85ª VÍTIMA DE UM GRANDE SURTO DE TUBERCULOSE QUE AMEAÇA EXTERMINAR O ÚLTIMO DENI, NA ZONA DO RIO XERUAN, AFLUENTE DO JURUÁ. A FUNAI, APESAR DE AVISADA, SE OMITIU.



(P.3)

ASSASSINOS DOS JUMA INTERROGADOS PELA PF: "MATAMOS SÓ 3 ÍNDIOS"

(P.7)

XIKRÍN: "FAZENDEIROS TEM 30 DIAS PARA SAIR OU ENTÃO TEMOS GUERRA"

(P.11)

ÍNDIOS DESCOBREM QUE ASSEMBLÉIAS SÃO ARMAS DE LUTA:

1 EXPULSAM VENDEDORES DE CACHAÇA NA SERRA DA LUA

2 DENUNCIAM ESCRAVIDÃO NA ALDEIA DE PAXIÚBA VELHA

3 TENTAM DEMARCAR TERRAS NO TIQUIÊ (ALTO R. NEGRO)

(P. 5)



PORANTIM

EM DEFESA DA CAUSA INDÍGENA

MANAUS — ANO II Nº 11 — SETEMBRO/79

Cr\$ 20,00



DOSSIE SOBRE A SITUAÇÃO
DOS POVOS INDÍGENAS EM
210.000 ÍNDIOS
TODO O BRASIL COM LEVANTAMENTO
DEMOGRÁFICO ATUALIZADO

BOI, TURISMO,
CABECA, MOBRAL, FAZEN-
DEIROS, TERRAS, BEER-
RES, LATIFÚNDIOS, PA-
NEIRO DE FARINHA, CATE-
QUESE, BANANA ENVENE-
NADA, GENOCÍDIO, ETNO-
CÍDIO, DESTRIALIZAÇÃO:
A IGREJA PEDE PERDÃO
NA III ASSEMBLÉIA NA-
CIONAL DO CIMI.

LUTA, SANGUE ÍN-
DIO, PACIFICAÇÃO DO
BRANCO, AUTODETERMI-
NAÇÃO, INDIANIDADE,
CRIAR UM DOIS TRÊS,
NONOAI, ÍNDIOS DO CON-
TINENTE, UNIVOS! LUTA
CONTINENTAL, RESIS-
TÊNCIA.

EVANGELIZAÇÃO, LIBERTADORA!

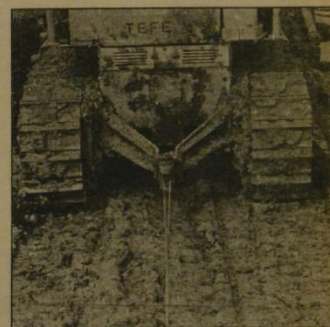
PORANTIM

EM DEFESA DA CAUSA INDÍGENA

MANAUS - ANO II N° 12 — OUTUBRO-79

CR\$ 20,00

HIDRELÉTRICAS AMEAÇAM AFOGAR 10 MIL ÍNDIOS



TRATORES ESTÃO INVADINDO AS
TERRAS DE MAIS DE 10 MIL ÍNDIOS EM
TODO O BRASIL, ABRINDO ESTRADAS
PARA A CONSTRUÇÃO DE HIDRELÉ-
TRICAS.
ALÉM DAS DOENÇAS E DO CONTATO,
AS BARRAGENS INUNDARÃO TERRI-
TÓRIO ÍNDIO. CESAR CALS, MINIS-
TRO DE MINAS E ENERGIA, JÁ
OFERECERU OS RECURSOS HÍDRICOS
AO CAPITAL PRIVADO, PREPARANDO
O GRANDE DILÚVIO.

P. 3-4



PEDRO CASALDÁLIGA:

SOCIALISMO PODE SALVAR POVOS INDÍGENAS P. 8-9

PORANTIM

EM DEFESA DA CAUSA INDÍGENA

MANAUS — ANO III — N.º 19/20 JUNHO/JULHO — 80

Cr\$ 30,00



CARTA ABERTA AO PAPA

João Paulo II
Companheiro de lutas (Fil.
2,25).
Irmão, naté,
Mensageiro de esperança e justiça!

Ficamos alegres em saber que Vossa Santidade vem nos visitar, a "nossa" Amazônia cobijada, que já não é mais nossa. No roteiro de Vossa visita, Manaus é a última cidade, como ela é a última na situação geográfica, a última na política oficial, "o menor dentre os principais lugares" do Brasil, como Belém de Judá (mt. 2,6). Por isso, Vossa Santidade veio de um certo modo à Vossa cidade como sucessor do apóstolo Pedro, posto também "em último lugar, como condenado à morte" (1.Co. 4,9).

Os condenados à morte e os últimos nesta terra, de um modo muito especial, são os povos indígenas. Faz poucos meses, os índios da nação Kanamari celebraram a festa da pupunha, sua "Festa de Natal", o nascimento do novo, da esperança. Em plena festa começaram as mortes, eliminando um terço de seus habitantes.

Morreram de sarampo sem nenhum socorro médico por parte do organismo oficialmente encarregado de sua assistência: a FUNAI.

Em pleno século XX, há poucas semanas, uma equipe de

missionários da Prelazia de Labrea (AM), contactou pela primeira vez, um grupo de 400 índios do Rio Coxodó, uma nação que odia armas de fogo e que vive em abundante fartura como todos os povos indígenas que ainda não foram contagiados pelos vícios e doenças da civilização ocidental. (p. 20). Como num macabro ritual da morte, também pelo território desta nação do Coxodó já foi traçada a construção da BR-230, trecho Benjamin Constant-Lábrea, a construção desta cobra mortífera, chamada TRANSAMAZÔNICA, que levou os Tenharim, os Arara, os Gavião, os Parakanã e tantos outros povos à beira da morte. Será que de novo a estrada, as empresas e a criação de gado têm preferência diante da nação indígena do Coxodó, a última a ser contactada, vivendo numa região até então inacessível? Qual vai ser a "Boa Nova" da equipe missionária, dos agentes da civilização e dos representantes da política oficial?

Dizimados pelas doenças, assassinados por empresas que invadem suas terras, oprimidos em sua cultura sem direito a usar oficialmente (nas escolas) sua própria língua, as nações indígenas do Brasil vêm sendo sistematicamente exterminadas

(Continua na pag. 2 — Editorial)

NAMBIKUARA EM GUERRA CONTRA O BANCO MUNDIAL (P. 13)



