

Nas páginas do *Boletim Luta Indígena* o despontar de um Movimento : resistências indígenas e a atuação missionária

Victória Santos Silva

Mestranda em História pela Universidade Federal de São Paulo

Resumo

Esse artigo buscará desenvolver uma breve reflexão a respeito do momento enxergado como um período de articulações iniciais do movimento indígena, ao final da década de 1970. Para isso, debruçou-se sobre a conceituação de movimento social mobilizada para analisar o movimento indígena e em alguns casos evocados no *Boletim Luta Indígena*, utilizado como fonte desta pesquisa, e que nos ajudam a entender o sentido de atuação desse movimento em formação e das entidades de apoio, sobretudo o Conselho Indigenista Missionário (Cimi). Dessa forma, foram selecionadas sete edições do periódico, publicadas entre 1976 e 1979 pela regional Sul do Cimi. A análise dos boletins tem como objetivo contribuir com a compreensão da formação de um repertório discursivo do movimento social que se consolidaria mais tarde, assim como a participação do Cimi nesse processo. Buscou-se também ao longo da exposição conectar as experiências dos povos indígenas ao processo político de escala nacional atravessado, a Ditadura Militar. Para tanto, utilizou-se da bibliografia produzida a respeito do movimento indígena, dos movimentos sociais, Cimi, entre outras temáticas relacionadas. A utilização de sete edições do *Boletim Luta Indígena*, fonte histórica primária dessa pesquisa, permite inferir as principais demandas evocadas e a importância da utilização dos periódicos como ferramenta de luta política.

Palavras-chave Movimentos Sociais – Movimento Indígena – Conselho Indigenista Missionário – Ditadura Militar.

Submissão

16/06/2024

Aprovação

24/09/2024

Publicação

08/03/2025

In the Pages of the *Boletim Luta Indígena* the Emergence of a Movement: Indigenous Resistance and Missionary Action

Abstract

This article will seek to develop a brief reflection on the moment seen as a period of initial articulations of the indigenous movement, at the end of the 1970s. For this purpose, it looked at the concept of social movement used to analyze the indigenous movement and at some of the cases covered in the *Boletim Luta Indígena*, used as a source for this research, which help us to understand the meaning of the actions of this movement in development and of the supporting organizations, especially the Conselho Indigenista Missionário (Cimi). In this way, seven editions of the periodical were selected, published between 1976 and 1979 by Cimi's southern regional office. The aim of analyzing the bulletins is to help us understand the formation of a discursive repertoire for the social movement that would later be consolidated, as well as Cimi's participation in this process. We have also tried to connect the experiences of indigenous peoples to the nationwide political process, the Military Dictatorship. To do this, we used the bibliography produced regarding the indigenous movement, social movements, Cimi, among other related themes. The use of seven editions of the *Luta Indígena*, the primary historical source of this research, allows us to infer the main demands raised and the importance of using periodicals as a tool for political struggle.

Keywords Social movement – Indigenous movement – Conselho Indigenista Missionário – Military Dictatorship.

En las páginas del *Boletim Luta Indígena* el surgimiento de un Movimiento: resistencias indígenas y la actuación misionera

Resumen

Este artículo buscará desarrollar una breve reflexión sobre el momento considerado de articulaciones iniciales del movimiento indígena, a fines de la década de 1970. Para ello, se examinó el concepto de movimiento social utilizado para analizar el movimiento indígena y algunos de los casos evocados en el *Boletim Luta Indígena*, utilizado como fuente para esta investigación, que nos ayudan a comprender el significado de las acciones de este movimiento en formación y de las entidades de apoyo, especialmente el Conselho Indigenista Missionário (Cimi). Se seleccionaron siete ediciones del periódico, publicadas entre 1976 y 1979 por el regional sur del Cimi. El objetivo del análisis de los boletines es ayudar a comprender la formación de un repertorio discursivo del movimiento social que posteriormente se consolidaría, así como la participación del Cimi en este proceso. A lo largo de la exposición, también intentamos conectar las experiencias de los pueblos indígenas con el proceso político de alcance nacional, la Dictadura Militar. Para ello, se utilizó la bibliografía producida sobre el movimiento indígena, los movimientos sociales, el Cimi y otros temas relacionados. La utilización de siete ediciones del *Boletim Luta Indígena*, fuente histórica primaria de esta investigación, permite inferir las principales demandas evocadas y la importancia de la utilización de periódicos como herramienta de lucha política.

Introdução

O ano de 2024 marca os sessenta anos do Golpe Militar de 1964, dentre os diversos eventos e debates a respeito da temática, a experiência dos povos indígenas no período ainda figura à margem da historiografia – mesmo considerando o crescimento das produções a respeito. Este artigo tem o intuito de refletir acerca do processo de constituição do movimento indígena, a partir da análise do *Boletim Luta Indígena*, produzido pela Regional Sul do Conselho Indigenista Missionário (Cimi)¹ em parceria com etnias indígenas, sobretudo os Kaingang e Guarani da região. As edições selecionadas foram publicadas entre os anos de 1976, o primeiro ano de existência do *Luta Indígena*, e 1979.

A Ditadura Militar representou para os povos indígenas um período de crescimento exponencial das invasões dos seus territórios, aceleração dos contatos forçados com a sociedade envolvente e a busca oficial pela dissolução cultural desses povos.² A meta de “ocupação racional” do território, em compasso com o desenvolvimentismo econômico e a priorização da “segurança nacional”, serviram de justificativa para a implementação de políticas etnocidas, como afirmado por Trinidad:

Não se pode esquecer que a segurança era o eixo central que sustentava a legitimidade do regime de “democracia autoritária”, imposta pelos militares com a conivência das elites econômicas em 1964. Os generais brasileiros entendiam o mundo, em geral, e o Brasil em particular, como um conflito ideológico que introduzia o país numa guerra cotidiana. Nestes lugares, o índio, representante selvagem/bárbaro de uma natureza sem domesticar/aproveitar, passou a formar parte dos grupos populacionais que potencialmente podiam apoiar seus antagonistas ideológicos.³

¹ O Cimi é um órgão indigenista, parte da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), criado em 1972, no contexto da Teologia da Libertação. O Conselho surge com uma perspectiva de reorientar o trabalho missionário realizado no Brasil, fazendo uma crítica ao histórico da Igreja no país. Em outro momento, desenvolveremos o assunto com maior ênfase.

² O principal projeto da Ditadura para os povos indígenas, como será aqui desenvolvido, era a política de integração ou assimilação, baseada em concepções evolucionistas, a qual visava destituir o indígena de parte daquilo que produzia o pertencimento étnico: sua cultura, tradições e organizações sociais. Dessa forma, o Estado projetava que em alguns anos não haveria mais indígenas em território brasileiro. CIMI SUL. *Boletim Luta Indígena*. Xanxerê. Ano 3, n.6, agosto, 1978, p.56.

³ TRINIDAD, C. “A questão indígena sob a ditadura militar: do imaginar ao dominar”. *Anuário Antropológico*, Brasília, v. 43, n. 1, p. 257–284, 2018, p. 270.

Se no período ditatorial houve a aceleração sistemática de violações à existência dos povos indígenas dentro de suas formas tradicionais de vivência, é neste período também que verificamos a mudança de estratégias de resistência, favorecendo a formação de um movimento social indígena. Durante as décadas de 1970 e 1980, devido a mobilizações de diversas etnias indígenas, cresce o espaço ocupado no debate público e político a respeito da questão indígena. Nesse sentido, Daniel Munduruku aponta que o movimento indígena se origina com um projeto educativo, tanto na perspectiva de formar quadros para o próprio movimento nascente, quanto na busca por uma “formação da sociedade brasileira para a existência dos diferentes povos indígenas brasileiros.”⁴ Este trabalho enfoca determinadas dinâmicas e ações empreendidas por indígenas e missionários do Cimi, na região Sul, que estão expressas no boletim *Luta Indígena*. Essas movimentações marcam uma fase inicial do movimento indígena, que teria se consolidado entre os anos 1990 e 2000. Sendo assim, o estudo das experiências dos anos 1970 permite compreender a formulação inicial de um repertório discursivo, de demandas e de práticas.

Uma vez que propomos trabalhar com periódicos, em uma perspectiva histórica, sem deixar de lado as essenciais intersecções com as Ciências Sociais, devemos antecipar as balizas teóricas sobre as quais se assentam a mobilização das fontes aqui tratadas. Tania Regina de Luca demarca que o uso de fontes jornalísticas no trabalho histórico é concebido para além da percepção do documento como mero receptáculo de informações, ressaltando a capacidade de intervenção do periódico na vida social. A autora busca sistematizar um conjunto de procedimentos metodológicos que contribuam para o trabalho com a imprensa, ao mesmo tempo que reconhece que “não há uma receita pronta a ser aplicada e que os esquemas, por mais abrangentes que seja, têm utilidade muito limitada.”⁵

Ainda a respeito do trabalho com a imprensa, José D’Assunção Barros, aborda a multiplicidade de possibilidades metodológicas ao analisar periódicos, particularmente jornais, que trazem em si uma tipologia diversa de textos.⁶ No caso desta pesquisa, podemos enquadrar o *Luta Indígena* dentro do campo dos boletins, porém as reflexões supracitadas são igualmente pertinentes. Em cada uma das edições temos uma gama tipológica de textos variados, o que nos fornece acesso a uma polifonia, onde mesmo que os textos sejam em sua maioria escritos por não-indígenas, podemos enxergar a agência indígena. Barros nomeia a prática metodológica necessária ao historiador que busque compreender a agência de determinados atores sociais como o exercício de uma

4 MUNDURUKU, D. *O Caráter educativo do Movimento Indígena brasileiro (1970-1990)*. São Paulo: Paulinas, 2012, p.50.

5 DE LUCA, T. “História dos, nos e por meio dos periódicos”. PINSKY, C. (Org.). *Fontes históricas*. São Paulo: Contexto, 2008, p.142.

6 BARROS, J. *O Jornal como fonte histórica*. Petrópolis: Vozes, 2023.

SILVA • “Nas páginas do Boletim da Luta Indígena o despontar de um Movimento” “arqueologia do discurso”, onde se consegue enxergar um ‘outro’ a partir de um discurso de um terceiro.⁷ Esse “terceiro” em nossas fontes é constituído pelos membros do Cimi, regional Sul, que em uma rede de relações própria dos movimentos sociais, não é meramente só quem retrata a agência e vivência indígena.

Foram selecionadas sete edições do *Luta Indígena*, que se estendem de março de 1976 a janeiro de 1979. A análise buscou compreender a construção de um repertório de demandas do movimento indígena em formação. O *Boletim* apresentou desde sua primeira edição uma proposta de construir um informativo para indígenas e missionários. A tônica colaborativa é constante, aparece em chamados para envio de textos e notícias, geralmente ao final das publicações. Tais convites possuem, em geral, estruturas e mesmo frases muito semelhantes nas diferentes edições:

“O LUTA INDÍGENA É NOSSO! / dos índios e Missionários. Escrevam contando sobre a vida de vocês, o trabalho que estão fazendo, as dificuldades que estão sentindo. Escrevam, ponham num envelope, mandem prá [sic] / LUTA INDÍGENA / Cx P. 2 / 89.820 – Xanxerê-SC.”⁸

É importante ressaltar que o *Boletim* – durante o período analisado – não apresentou um padrão editorial marcado, com seções fixas, por exemplo. Ainda, o intervalo de tempo entre uma publicação e outra foi variável, não possuindo uma periodicidade determinada.

Movimentos Sociais e o Movimento Indígena no Brasil: breve conceituação

Para discutir a construção das raízes históricas do movimento indígena é necessário caracterizar a leitura de movimento social adotada neste trabalho, evitando assim a naturalização de categorias ou recorrer a lugares comuns. Em síntese, estamos calcados em uma concepção de movimento social que não propõe uma definição a priori, universal. O paradigma adotado o entende como uma ação coletiva – de um grupo que constrói uma determinada identidade comum – onde a política ocupa um espaço central, atuando em uma esfera de poder não institucional, sendo que: “essa ação envolve um fazer – por meio de um conjunto de procedimentos – e um pensar – por meio de um conjunto de ideias que motiva ou dá fundamento à ação.”⁹

Neste sentido, compreendemos que a emergência do movimento social na arena pública pode culminar em uma disputa por um espaço político. A exemplo dessa

7 BARROS, J. *O Jornal como fonte histórica*. Petrópolis: Vozes, 2023, p.134.

8 CIMI SUL. Boletim Luta Indígena. Xanxerê. Ano 2, n.3, junho, 1977, p. 20.

9 GOHN, M. *Teoria dos Movimentos Sociais: Paradigmas Clássicos e Contemporâneos*. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p.247.

discussão temos o consagrado trabalho de Eder Sader, *Quando novos personagens entraram em cena*: “ao observarmos as práticas desses movimentos, nós nos damos conta de que eles efetuaram uma espécie de alargamento do espaço da política.”¹⁰ Em seu livro, Sader se concentra nos novos espaços de fazer política que emergem na luta e cotidiano dos trabalhadores, mas sua reflexão nos indica algo fundamental: a disputa feita em espaços políticos não institucionais e as reivindicações por direitos, novas vozes e atores.

Ao pensar a emergência do movimento indígena entre a década de 1970 e 1980 acessamos um processo histórico crucial, que altera as relações entre não-indígenas e indígenas. Neste momento, as mobilizações e diversos tipos de ações acionadas no interior de comunidades indígenas mudaram a forma de resistência adotada.¹¹ Tal mudança vai se construindo a partir da agência coletiva, utilizando de ferramentas da sociedade não-indígena¹², em busca de alterar o histórico de violência e violações direcionadas historicamente às populações originárias no território brasileiro. De tal forma, a articulação desses povos e as novas relações travadas com as instituições não-indígenas, abrem espaço de disputa (ou negociação) política que impacta no processo Constituinte e na redação final da Constituição de 1988. Compreender as dinâmicas e movimentações entre 1970 e 1980 permite entender como esse espaço foi construído.

Pensar a especificidade do movimento indígena enquanto movimento social de cunho étnico é essencial para a compreensão de sua formação e agência. Quando mencionamos o movimento indígena no Brasil, estamos nos referindo a uma complexa relação entre povos de culturas, e mesmo cosmologias, diferentes. Dessa forma, Gohn ressalta que ao se tratar do movimento como uma unidade social, não se pressupõe um todo homogêneo, uma vez que os povos indígenas possuem etnias, línguas, costumes e crenças diversas. Posto isso, a autora destaca: “a construção do sujeito coletivo-movimento social indígena envolve estratégias de mediação não só entre repertórios diferentes, mas entre sistemas simbólicos (cosmológicos) diferentes.”¹³

Pensando a questão da multiplicidade étnica e cultural dos povos que compõem o movimento indígena no Brasil, Poliene Bicalho se debruça sobre a teoria que conceitua,

¹⁰ SADER, E. *Quando novos personagens entraram em cena*: experiências, falas e lutas dos trabalhadores da Grande São Paulo, 1970-80. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988, p.20.

¹¹ BICALHO, P. *Protagonismo indígena no Brasil: movimento, cidadania e direitos (1970-2009)*. Tese (Doutorado em História) – Universidade de Brasília, Brasília, 2010, pp.18-19.

¹² A priori, tais métodos não constituem o universo indígena, no entanto, ao serem utilizados pelos diferentes povos ganham uma interpretação à luz de suas próprias cosmologias, passando a integrar um conjunto de possibilidades que podem ser acionadas. Juliana Fernandes discorre sobre essa questão ao pensar a resistência e experiência Xakriabá em Minas Gerais durante a ditadura. FERNANDES, J. *A Guerra dos 18 anos: uma perspectiva Xakriabá sobre a ditadura e outros fins do mundo*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2022.

¹³ GOHN, M. “O movimento dos povos originários indígenas no Brasil: história das lutas e confrontos no campo dos direitos”. *Revista Brasileira de Sociologia* – RBS, v. 12, 2024, p. 6.

SILVA • “Nas páginas do Boletim da Luta Indígena o despontar de um Movimento” de maneira ampla, a categoria “movimento social”. Dessa forma, ressalta que a multiplicidade étnica não é um fator que descaracteriza o fenômeno enquanto movimento social.¹⁴ A própria conceituação de movimento social feita por Melucci pressupõe uma diferença interna, caracterizada por “significados, formas de ação, modos de organização muito diferenciados e que, frequentemente, investe uma parte importante das suas energias para manter unidas as diferenças”.¹⁵ A partir dessa definição, podemos compreender que, em certa medida, a organização do movimento contempla uma dimensão da negociação. Respeitadas as especificidades que pressupõe a questão étnica, podemos aplicar a conceituação citada anteriormente também ao movimento que é foco de nossa análise.

Colocada a dimensão da identidade, mas em outro aspecto, Daniel Munduruku argumenta que no momento de emergência do movimento indígena há um processo de descoberta de uma identidade “pan-indígena”, e não uma construção de uma identidade, que possibilita a coesão em um movimento.¹⁶ Na discussão do autor conseguimos identificar a dimensão processual do fenômeno, que se dá no interior do movimento, a partir de experiências históricas, sociais, étnicas e políticas de diferentes povos que se articulam. Munduruku ressalta que “não é preciso construir uma identidade, mas torná-la visível dentro do contexto social brasileiro”,¹⁷ reforçando a articulação interior que se faz voltada para o exterior (sociedade não-indígena).

A respeito das práticas desse movimento, Bicalho, a partir da Teoria dos Novos Movimentos Sociais (NMSs), discorre acerca das novas formas de atuações adotadas pelos movimentos sociais, dentre os quais insere-se o movimento indígena. A autora destaca o uso da mídia e da imprensa para gerar pressão política:

A participação da mídia, através da imprensa falada e escrita, também foi de grande importância para a promoção dos grupos organizados, exercendo um papel predominante como instrumento de pressão; enquanto os novos atores sociais deixaram de caracterizar a ação do grupo por reuniões em massa nas grandes praças públicas.¹⁸

14 BICALHO, P. “Movimentos Sociais e Movimento Indígena – etnia e classe social: caminhos que se cruzam, mas não se confundem”. *Revista Transversos*. Rio de Janeiro, n. 25, 2022, p.18.

15 MELUCCI, A. *A invenção do presente: movimentos sociais nas sociedades complexas*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

16 MUNDURUKU, D. O Caráter educativo do Movimento Indígena brasileiro (1970-1990). São Paulo: Paulinas, 2012, p.48. O termo “pan-indígena” tem suas origens em ORTOLAN MATOS, M. H. *O processo de criação e consolidação do movimento pan-indígena no Brasil (1970 – 1980)*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília, Brasília, 1997.

17 MUNDURUKU, D. O Caráter educativo do Movimento Indígena brasileiro (1970-1990). São Paulo: Paulinas, 2012, p.48.

18 BICALHO, P. “Movimentos Sociais e Movimento Indígena – etnia e classe social: caminhos que se cruzam, mas não se confundem”. *Revista Transversos*. Rio de Janeiro, n. 25, 2022, p.17.

Ainda, devemos destacar duas categorias indicadas por Gohn como importantes para a compreensão do movimento indígena e que aparecerão no desenvolvimento deste trabalho: repertório e identidades coletivas. Tais categorias fazem parte de teorias que têm sido utilizadas para o estudo do movimento indígena, na carência de uma teorização sociológica própria para pensar este movimento social, que para Maria da Glória Gohn ainda está por se construir.¹⁹ Tal constatação não invalida, de forma alguma, os esforços teóricos já feitos e os que se fazem sobre as bases teóricas presentes. Gohn, expressiva teórica brasileira do campo da Sociologia dos movimentos sociais, reconhece a necessidade de se pensar o movimento indígena no âmbito da Sociologia e identifica que a maior parte dos trabalhos a respeito localizam-se no campo da História e da Antropologia. Ao propor o estudo do movimento indígena no Brasil, entre as décadas de 1970 e 1980, Gohn utiliza publicações indígenas, de ativistas e de entidades em defesa dos povos indígenas – caminho semelhante ao proposto por este trabalho.

O Estado, o indigenismo oficial e os povos originários

No início do período ditatorial, a política indigenista nacional passava por uma crise, motivada pelas recorrentes denúncias ao trabalho do Estado, envolvendo desde envenenamento de etnias inteiras a casos de corrupção no órgão responsável pela questão indígena – o Serviço de Proteção ao Índio (SPI). Tais circunstâncias, junto às pressões internacionais, culminaram em uma Comissão Parlamentar de Inquérito, a qual originou a elaboração de um Relatório pelo procurador Jäder Figueiredo, documento que foi essencial para a decisão da extinção do órgão.²⁰

O órgão que sucede ao SPI é a Fundação Nacional do Índio (Funai), criada em 1968. A Funai apresentava uma série de continuidades em sua compreensão indigenista, mas sua atuação ganhou contornos próprios, sendo responsável por desempenhar um papel em consonância com o regime ditatorial e militar. O parâmetro do integracionismo e da tutela foi mantido, porém a nova instituição aderiu às suas estruturas uma característica militarizada e empresarial, criando um modelo de política indigenista próprio.²¹ Nessa nova estrutura, os cargos dentro da Funai foram sendo ocupados cada vez mais por militares, em meio a uma hierarquia centralizadora:

¹⁹ GOHN, M. “O movimento dos povos originários indígenas no Brasil: história das lutas e confrontos no campo dos direitos”. *Revista Brasileira de Sociologia – RBS*, v. 12, 2024, p.5.

²⁰ VALENTE, R. *Os Fuzis e as Flechas: História de Sangue e Resistência Indígena na Ditadura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017, pp.45-46.

²¹ HECK, E. *Os índios e a Caserna – Políticas Indigenistas dos Governos Militares – 1964 a 1985*. Dissertação de Mestrado – Departamento de Ciências Políticas do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1996, pp.82-84.

SILVA • “Nas páginas do Boletim da Luta Indígena o despontar de um Movimento”
Em 1969 é criada a ASI-FUNAI [Assessoria de Informação], assessoria responsável pela vigilância de lideranças indígenas, antropólogos e missionários, que vai se fortalecendo ao longo do regime. O teor autoritário e centralizador que adquire a política indigenista a partir desse momento visa dar sustento ao agressivo avanço dos frutos do “milagre” - os grandes projetos de desenvolvimento e infraestrutura que adentram o território nacional.²²

Para atender ao viés empresarial, a Funai criou o Departamento Geral do Patrimônio Indígena (DGPI), mecanismo interno responsável por coordenar projetos de “desenvolvimento” econômico em terras indígenas, que envolviam a exploração de recursos naturais.²³ Nesse sentido, é fundamental destacar que, a partir de 1969, a presidência autoriza a exploração de recurso minerais em terras indígenas, estabelecendo contratos com empresas privadas, acordando o recebimento de uma porcentagem advinda dos lucros, a qual seria reinvestida na própria Funai.²⁴

A despeito da resolução de que os lucros obtidos pelo DGPI seriam revertidos às comunidades indígenas, podem ser verificadas, nas fontes aqui mobilizadas, denúncias de não reinvestimento de dinheiro advindo da exploração de terras indígenas. Em uma carta, reproduzida no *Boletim*, assinada por representantes das etnias Kaingang, Terena, Xavante, Pareci, Bororo, Kayabi e Apiaká, não nomeados, apresenta-se a questão:

A espoliação das riquezas [sic] do nosso solo pelo DGPI (projetos de soja, trigo e madeiras) sem o revertimento [sic] em benefício das comunidades indígenas. Somos obrigados a trabalhar fora de nossas áreas pois o DGPI nos tira as condições de trabalho dentro de nossas terra [sic] e a FUNAI não nos dá outros recursos, como tratores ou mesmo juntas de bois para desenvolver nossa agricultura.²⁵

É necessário apontar que devido o projeto de integração, o órgão indigenista oficial concedeu certidões negativas de ocupação indígena em terras, expediu títulos de propriedades e promoveu colonização em terras originárias.²⁶ Todas essas ações

22 CAZAUBON, C. *Povos Indígenas na Ditadura Militar: Relatos de Experiências Kaingang no Rio Grande do Sul*. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharel) – Departamento de História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2019, p.45.

23 CARVALHO, I. “O CIMI e sua assessoria aos movimentos indígenas”. *Tellus*, ano 2, n.2, 2002, p.142.

24 HECK, E. Os índios e a Caserna – Políticas Indigenistas dos Governos Militares – 1964 a 1985. 1996. 151 f. Dissertação de Mestrado – Departamento de Ciências Políticas do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1996, p.82.

25 CIMI SUL. *Boletim Luta Indígena*. Xanxerê. Ano 2, n.3, junho, 1977, p.7.

26 Ver ARAÚJO, R. “Cadê o índio que estava aqui? A política indigenista de deslocamentos forçados e certidões negativas sobre os Nambiquara do Vale do Guaporé (1970-1976)”. *Anais da Jornada de Estudos Históricos Professor Manoel Salgado PPGHIS/UFRJ*, 13. ed., vol. 3, Rio de Janeiro, 2018 e CARVALHO, I. “O CIMI e sua assessoria aos movimentos indígenas”. *Tellus*, ano 2, n.2, 2002.

governamentais contribuíram para a perda de território tradicional por meio da demarcação de terras de forma irregular. Ainda, o avanço arbitrário sobre as comunidades foi responsável por gerar conflitos pela desagregação social de povos tradicionais e inúmeras outras problemáticas.

Para legitimar as ações desenvolvidas contra as populações indígenas, e a própria tentativa do seu controle, o Estado brasileiro utilizou-se do paradigma da tutela, que de forma racista atribuía ao indígena uma inferioridade e incapacidade cívica natural:

A FUNAI foi criada sob a premissa do relacionamento desigual entre o indígena e o Estado. A instituição tratou o indígena, oficialmente, como um ser passivo e primitivo que dependia da tutela estatal não só para sobreviver, também para se desenvolver “corretamente”. Esta institucionalização do racismo respondia a este racismo que se aninhava na alma do Brasil. A legislação da qual nasceu a FUNAI (Lei nº 5.371, 5 de dezembro 1967) constatava essa situação ao estabelecer uma dominação prática e legislativa sobre o índio, que não dava a ele o direito de negociar ou se opor.²⁷

Dentro desse parâmetro, a Funai deveria levar o indígena à condição de “civilizado”, demarcando um entendimento que não concebe o ser indígena como uma identidade, mas como uma condição transitória, baseada em uma concepção evolucionista da cultura. Sendo assim, a Funai teria que, de forma progressiva, acelerar o processo de dissolução cultural, demarcando uma política de etnocídio. Os indígenas que considerados ainda como não assimilados deveriam se submeter à tutela da Fundação, que teria como objetivo “zelar pela proteção” da pessoa e patrimônio indígena.²⁸ Ao tratar da criação da Funai, articulada com a tutela, Trinidad enfatiza como o indigenismo oficial correspondeu a uma institucionalização do racismo, onde o indígena era tratado como um ser passivo das políticas indigenistas.

Para estar presente nas terras indígenas, buscando exercer de perto a tutela destes indivíduos, o Estado se utilizou de um mecanismo nomeado como Posto Indígena (PI), existente desde a gestão do SPI. Os PIs eram unidades administrativas com funcionários indicados pela Funai responsáveis por organizar e coordenar as etnias presentes em um determinado território, sempre dentro da lógica militarizada, como explica Lima:

O poder tutelar exclui ao criar postos indígenas aos quais os povos autóctones deveriam (re/a)correr e junto aos quais deveriam se segregar. Ao mesmo tempo, porém, inclui coletividades e terras numa rede nacional de vigilância e controle, tênue que seja, a partir de um centro de poder. Unidades de ação locais da agência de governo dos índios, o termo posto — léxico cujos variados significados evocam as

²⁷ TRINIDAD, C. “A questão indígena sob a ditadura militar: do imaginar ao dominar”. *Anuário Antropológico*, Brasília, v. 43, n. 1, p. 257–284, 2018, pp. 275-276.

²⁸ MAURO, V. “Participação de indígenas Terena na resistência à emancipação da tutela durante a ditadura militar”. *Tellus*, Campo Grade, n. 40, p. 73-102, 2019, p.79.

SILVA • “Nas páginas do Boletim da Luta Indígena o despontar de um Movimento” ideias de sistema hierárquico e de ação militar — insinua um dispositivo de poder cuja ação deveria gerar, pelo tratamento supostamente segregado das populações às quais se destinava a atender, porções separadas do espaço interior estabelecido pelos limites internacionais do Estado nacional brasileiro.²⁹

Trinidad, por sua vez, caracteriza o indigenismo militar, a partir de 1964, como um indigenismo “[...] diluídos entre os objetivos geopolíticos de segurança e desenvolvimento” (tradução nossa).³⁰ Por um lado, a partir de uma perspectiva de guerra constante contra um inimigo interno e externo, os territórios indígenas eram imaginados pelo regime como vazios que poderiam vir a ser ocupados pelo inimigo, onde haveria a possibilidade de colaboração do indígena.³¹ Paralelamente, o “vazio”, representado pelas terras de ocupação originária, eram vistos como um déficit de desenvolvimento.³²

Depreende-se que, mesmo que ao início da Ditadura estabelecida não houvesse a enunciação clara de um projeto político voltado para a questão indígena, os pilares sobre os quais se sustentava o regime confrontavam-se com a plena existência dos povos originários. Dessa forma, a ditadura representou para determinados povos indígenas a aceleração sistemática de violências, violações e espoliação de terras. No entanto, não se pode excluir da análise que o impacto dos projetos, ações e ingerências do governo ditatorial sobre os povos indígenas é variável entre etnias e territórios, tanto em sua forma como em intensidade. Em um primeiro ponto, isso ocorre porque o tempo e grau de contato com não-indígenas difere entre povos e aldeias, alterando as relações e formas de resistências aos projetos militares – de cunho indigenista e de uma pretensa modernização. Assim, há de se considerar que a territorialidade é uma questão que tem forte vínculo nas relações desenvolvidas e seus desdobramentos.³³

Uma questão central a ser colocada é em que medida o período da Ditadura representa uma ruptura na História Indígena, tão drástico quanto o é para os não-

²⁹ “[...] diluído entre los objetivos geopolíticos de seguridad y desarrollo”. LIMA, A. “Sobre Tutela e Participação: Povos Indígenas e Formas de Governo no Brasil, séculos XX/XXI”. *Mana*, 21 (2) 2015, p. 432.

³⁰ TRINIDAD, C. “La conquista sin fin: Tradición militar e indigenismo en el siglo XX brasileño”. *Acervo*, Rio de Janeiro, v. 34, n. 2, p. 1-17, 2021, p. 3.

³¹ TRINIDAD, C. “La conquista sin fin: Tradición militar e indigenismo en el siglo XX brasileño”. *Acervo*, Rio de Janeiro, v. 34, n. 2, p. 1-17, 2021, p. 9.

³² TRINIDAD, C. “A questão indígena sob a ditadura militar: do imaginar ao dominar”. *Anuário Antropológico*, Brasília, v. 43, n. 1, p. 257-284, 2018, p.270.

³³ A territorialidade corresponde a uma relação que extrapola a mera ocupação de um determinado espaço físico, portanto, ultrapassa a categoria da localização espacial e pensa a ocupação da terra por uma sociedade específica levando em conta sua cosmologia, a construção de redes de sociabilidade, práticas de vivência, recursos necessários à sua reprodução física e cultural – tendo em vista que esses fatores não são necessariamente imutáveis. GALLOIS, D. “Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades?” RICARDO, F. *Terras Indígenas e Unidades de Conservação da Natureza: o desafio das sobreposições*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004, pp. 37-41.

indígenas. Não se trata de relativizar os impactos dos projetos ditatoriais sobre a população originária, bem como nas relações que essa estabelece com outras sociedades. Já evidenciamos aqui que há uma mudança na postura estatal no campo da questão indígena, colocando a reprodução social e cultural destes povos em risco, ao assumir a própria existência originária como um problema a ser resolvido. Ainda, ressaltamos a aceleração das práticas que resultam em etnocídio, espoliação de terras e aumento da violência direcionadas aos povos originários. Carmem de Sena Cazaubon ao refletir sobre a especificidade de pensar a ditadura na história dos Kaingang no Rio Grande do Sul afirma: “[...] o regime se insere em um longo processo de violência, perda de territórios e tentativas de integração que se estende desde a colonização até os dias atuais”.³⁴ Nesse sentido, para determinados povos as relações travadas ao longo da história com a sociedade não-indígena foram responsáveis por criar pontos de convergência, relacionados a violência da colonialidade e tentativas de integração, que não são exceções da ditadura.

O Cimi e a luta indígena

O Conselho Indigenista Missionário (Cimi), agente que coopera para a articulação do movimento indígena, é um órgão que integra a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). O Cimi foi criado em 1972, em consonância com uma reorientação política da Igreja Católica, a partir do Concílio de Vaticano II e a II Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, em Medellín.³⁵ No entanto, apenas em 1973 – segundo Rebollar, após a criação do secretariado Executivo –, é que o Cimi inicia um trabalho de capilarização no país, com seus membros percorrendo “os estados brasileiros promovendo nas Dioceses a discussão sobre a situação indígena em outra perspectiva”.³⁶

O parágrafo único do art. 2º do Estatuto do Índio (que passou a vigorar em 1973) previa, inicialmente, a possibilidade de entidades religiosas e científicas prestarem assistência aos indígenas, algo que foi vetado por Médici. Dentro da justificativa dada pelo militar para o veto estava uma busca pela não “limitação” dos deveres da União:

34 CAZAUBON, C. *Povos Indígenas na Ditadura Militar: Relatos de Experiências Kaingang no Rio Grande do Sul*. 2019. 61 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharel) – Departamento de História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2019, p. 32.

35 SUESS, P. *A causa indígena na caminhada e a proposta do CIMI: 1972-1989*. Petrópolis: Editora Vozes, 1989. Neste trabalho, Paulo Suess discorre com maior profundidade acerca de outros encontros que teriam contribuído para o processo que culmina na criação do Cimi no Brasil.

36 REBOLLAR, M. D. *O indigenismo alternativo dos anos 1970-2000: processos formativos na Operação Amazônia Nativa (OPAN)*. Cuiabá: EdUFMT, 2016, p. 59.

SILVA • “Nas páginas do Boletim da Luta Indígena o despontar de um Movimento”
Quaisquer entidades filantrópicas, religiosas ou científicas, podem, como já salientado cooperar com a União, sob a orientação de seus órgãos, a fim de alcançar os objetivos previstos na lei; não lhes cabe, porém, direito a prestar serviços de natureza assistencial, pois a União não pode sofrer limitações no cumprimento de seus deveres. A cooperação dessas entidades deve subordinar-se à política definida pela União Federal, em caráter subsidiário.³⁷

A competência exclusiva do Estado na função de prestar assistência aos indígenas, a partir do veto de Médici é, segundo Suess, a semente para conflitos futuros, opondo Estado e Funai à sociedade civil e Igreja.³⁸

Atualmente, múltiplas são as interpretações feitas ao peso da atuação do Cimi como órgão de apoio ao movimento indígena. No entanto, é notável que o órgão viabilizou determinadas ferramentas que permitiram movimentações importantes, como o apoio às assembleias de lideranças, monitoramento de ações da Funai e disputas jurídicas travadas para garantia de direitos.³⁹ Dessa forma, o Conselho se constituiu como um importante agente articulador do movimento em formação com grupos e atores sociais externos. A capilarização do Cimi ocorreu em um momento em que diferentes lideranças indígenas deixavam “suas comunidades rumo aos grandes centros, em busca de apoio para a causa indígena”.⁴⁰

Considerando os deslocamentos de lideranças e a reorganização de setores sociais na arena pública, houve um “momento de oportunidade” para o início de uma articulação entre os povos indígenas e frações da Igreja Católica interessadas em construir um novo tipo de trabalho junto à população originária: “é importante que se entenda que cada evento é ocasionado por uma série de fatores que às vezes interagem entre si. O somatório desses fatores é absorvido por atores sociais que percebem a oportunidade para tornarem alguns dos seus ideais realizáveis”.⁴¹ O conjunto de elementos favorável, sobre o qual fala Munduruku, constitui-se por uma conjuntura sociopolítica na qual lideranças indígenas encontraram apoio de entidades indigenistas com compreensões distintas ao indigenismo oficial. Tais entidades, de cunho

37 REBOLLAR, M. D. *O indigenismo alternativo dos anos 1970-2000: processos formativos na Operação Amazônia Nativa (OPAN)*. Cuiabá: EdUFMT, 2016, p.59.

38 SUESS, P. *A causa indígena na caminhada e a proposta do CIMI: 1972-1989*. Petrópolis: Editora Vozes, 1989, p.21.

39 BICALHO, P. *Protagonismo indígena no Brasil: movimento, cidadania e direitos (1970-2009)*. Tese (Doutorado em História) – Universidade de Brasília, Brasília, 2010; BRIGHENTI, C. Agitadores e subversivos: repressão, perseguição e violações dos direitos indígenas pela ditadura militar. *Perspectiva: Revista do Centro de Ciências da Educação*. Florianópolis, v. 38, n. 1, p. 01 – 24, 2020.

40 BICALHO, P. Resistir era preciso: O Decreto de Emancipação de 1978, os povos indígenas e a sociedade civil no Brasil. *Topoi*(Rio de Janeiro), Rio de Janeiro, v. 20, n. 40, p. 136–156, 2019, p.138.

41 MUNDURUKU, D. *O Caráter educativo do Movimento Indígena brasileiro (1970-1990)*. São Paulo: Paulinas, 2012, p. 43.

indigenista, não ficaram restritas ao âmbito da Igreja, como mostra a criação da Comissão Pró-Índio de São Paulo em 1978.

A respeito da prática missionária, encontramos nas diferentes edições do *Luta Indígena* analisadas textos que se propõem a ser reflexivos, pensando criticamente o passado da Igreja Católica junto as populações indígenas, mas também definindo as linhas de atuação do Cimi no novo contexto. Nesse sentido, é possível verificar trechos que abordam o etnocídio operado historicamente pela atividade missionária:

E esse reconhecimento da Igreja européia sobre os erros históricos cometidos na atuação de seus missionários em nosso continente, na África e na Ásia leva-nos à pergunta que abre o capítulo citado de “O Novo Catecismo”: Por que a Atividade Missionária? [sic].

Certamente não basta basearmos nossa resposta nas palavras de Jesus “Ide, pois, e fazei discípulos meus de todos os povos” (Mt 28,19; Mc 16,15; Lc 24,47) [sic]. Não basta porque em nome do mesmo apelo é que também se cometeram os maiores erros e crimes contra as culturas de vários povos: imposições culturais, etnocídios, e o estabelecimento e manutenção de diversos colonialismos.⁴²

Eder Gurski, ao pensar a perseguição ditatorial aos integrantes da Regional Sul, traz em seu trabalho algumas considerações sobre as reuniões e assembleias internas do Conselho, voltadas para seus membros, que como argumenta o autor, inicialmente tinham o intuito de fornecer instrumentos para a prática indigenista:

As publicações que saíam das assembleias e reuniões tinham um direcionamento específico de pressão à FUNAI, o CIMI utilizava dos encontros para fortalecer as táticas de enfrentamento, e os documentos eram sempre publicados na imprensa interna e liberal. Eram ferramentas que serviam para a construção de uma rede de informações, mas também se faziam presentes como instrumentos de luta real dentro das disputas da política indigenista da ditadura militar.⁴³

Como discutido anteriormente, Daniel Munduruku argumenta que as lideranças ao saírem de suas comunidades observaram um momento de oportunidade para fazer ouvir suas demandas e “unir interesses semelhantes” em torno delas.⁴⁴ Esse processo vai se conformando junto à apropriação do termo “índio”⁴⁵ a partir de um uso político, e

⁴² CIMI SUL. *Boletim Luta Indígena*. Xanxerê. Ano 3, n.5, abril, 1978, p. 12.

⁴³ GURSKI, E. “Espionagem e investigação em tempos de Ditadura: a caça aos integrantes do CIMI-Sul.” Em *Tempo de Histórias*, [S. l.], v. 1, n. 38, 2021.

⁴⁴ MUNDURUKU, D. O Caráter educativo do Movimento Indígena brasileiro (1970-1990). São Paulo: Paulinas, 2012, p. 43.

⁴⁵ É necessário demarcar que tal termo, quando evocado à época pelos referidos atores sociais, possuía um significado próprio, discutido mais à frente. No entanto, antecipa-se que atualmente a categoria cede uso ao termo indígena.

SILVA • “Nas páginas do Boletim da Luta Indígena o despontar de um Movimento” não mais como categoria imposta pelo estrangeiro colonizador.⁴⁶ Isso se dá pela criação progressiva de forças de coesão entre os distintos povos indígenas, a apropriação de ferramentas e códigos da sociedade não-indígena.

Nesse sentido, diversos autores convergem ao destacarem um papel importante desempenhado pelo Conselho Indigenista Missionário ao auxiliar e incentivar a criação das Assembleias Indígenas a partir de 1974, que marcam as raízes do movimento indígena:

Se os primeiros passos foram dados ainda na década de 1960, a organização começou a acontecer efetivamente no início da década de 1970, quando o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), órgão ligado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), passou a atuar como idealizador e realizador de assembleias de chefes indígenas.⁴⁷

Brighenti e Nötzold afirmam que entre 1974 e 1984 aconteceram cinquenta e sete assembleias indígenas no Brasil; caracterizando-as como um momento de conhecimento da realidade e de criação de laços de solidariedade.⁴⁸ Laços esses que remetem à produção do pertencimento étnico, mas também à produção de identidade coletiva. Munduruku ainda chama atenção para o caráter das reuniões, que não possuíam o objetivo apenas de ser um espaço para notícias ou momento de reivindicações diversas, mas “era propósito do CIMI que os indígenas presentes também tomassem consciência de seu papel histórico na transformação da realidade”.⁴⁹

A comunicação e a formação do Movimento Indígena(?)

É dentro dessa conjuntura sócio-histórica que, durante a década de 1970, emergem mobilizações indígenas na busca por romper com um ciclo de violações históricas. Poliene Bicalho enumera cinco acontecimentos, ou momentos, de mobilização, que entende como vital para o processo de estruturação do movimento indígena: “as Assembleias Indígenas; o Decreto de Emancipação de 1978; a Assembleia Nacional

46 OLIVEIRA, R. *A crise do Indigenismo*. Campinas: Editora da Unicamp, 1988, pp. 19-20.

47 MUNDURUKU, D. *O Caráter educativo do Movimento Indígena brasileiro (1970-1990)*. São Paulo: Paulinas, 2012, p.52.

48 BRIGHENTI, C; NÖTZOLD, A. L. “Movimento Indígena brasileiro na década de 1970: Construção de bases para o rompimento da invisibilidade étnica e social”. SCHERER-WARREN, I.; LÜCHMANN, L. (Org.). *Movimentos sociais e participação: abordagens e experiências no Brasil e na América Latina*. Florianópolis: Editora UFSC, 2011, pp. 42-43.

49 MUNDURUKU, D. *O Caráter educativo do Movimento Indígena brasileiro (1970-1990)*. São Paulo: Paulinas, 2012, p.52

Constituinte de 1987/Constituição de 1988; as Comemorações dos 500 anos do Brasil; e o Abril Indígena/Acampamento Terra Livre, já no século XXI.”.⁵⁰

Daniel Munduruku interpreta os anos de 1970 como um período de uma chamada “pré-história” do movimento indígena, quando teria se formado aquilo que o autor denomina como “consciência” Pan-Indígena.⁵¹ Essa consciência seria a aglutinação política em torno do termo “índio”, não como a categoria criada pelo europeu colonizador, mas como identidade étnica. Neste momento, foi possível a articulação de etnias diferentes, com línguas e tradições diversas e de territórios diferentes, em torno de um mesmo objetivo político, entendendo a luta indígena a partir de um caráter étnico.

Para além das assembleias indígenas, podemos destacar a produção de periódicos, sobretudo em formato de boletins informativos, como outra estratégia adotada para favorecer a comunicação, ou ainda, travar a luta e a resistência em outro campo, fazendo denúncias, divulgando retomada de tradições, publicizando cartas, entre outros. A produção de boletins pelas diferentes Regionais do Cimi, ao fim da década de 1970, foi uma ferramenta utilizada pelos missionários e indígenas, visando fortalecer a comunicação entre aldeias diferentes:

O Boletim do Cimi, assim como os boletins dos regionais que se criaram neste período – o Macaxeira, da Opan, o Luta Indígena, do Cimi Sul, o Porantim, do Cimi Norte I, O Varadouro, do Cimi Amazônia Ocidental, e o Mensageiro, do Cimi Norte II – repercutiam as vozes das assembleias indígenas, tornando-as a conversa diária nas aldeias de Norte a Sul do Brasil. Desta maneira, as assembleias se tornaram o principal instrumento de luta, de crescimento e de união dos povos indígenas no país.⁵²

O Boletim Luta Indígena: Informativo dos Índios do Sul do Brasil, fonte utilizada por essa pesquisa, surge neste contexto histórico, sendo uma produção conjunta entre indígenas do Sul do Brasil e missionários do Cimi.⁵³ Por meio do estudo desenvolvido, utilizando-se da bibliografia especializada e sete edições do *Boletim*, pode-se entender os

50 BICALHO, P. “Resistir era preciso: O Decreto de Emancipação de 1978, os povos indígenas e a sociedade civil no Brasil”. *Topoi* (Rio de Janeiro), Rio de Janeiro, v. 20, n. 40, p. 136–156, 2019, p. 137.

51 “Para que isso ocorresse, foi importante o resgate do termo índio pelos líderes. Este termo, não mais usado como categoria instituída pelo dominador europeu que procurou uniformizar para melhora controlar, passou a ser aglutinador dos interesses das lideranças. E passou a ser utilizado para expressar uma nova categoria de relações políticas.” Em MUNDURUKU, D. *O Caráter educativo do Movimento Indígena brasileiro (1970-1990)*. São Paulo: Paulinas, 2012, p. 46. É importante reforçar, que apesar da importância que o uso político do termo “índio” teve no período trabalhado, as constantes formulações do Movimento Indígena Contemporâneo concebem-no de outra forma na atualidade, utilizando-se do termo “indígena”.

52 SCHWADE, E. “Nas Assembleias, os povos indígenas se afirmam: Narrativas e testemunho de Egydio Schwade”. BRIGHENTI, C.; HECK, E. (Org.). *O movimento indígena no Brasil: da tutela ao protagonismo (1974-1988)*. Foz do Iguaçu: EDUNILA, 2021, p. 44.

SILVA • “Nas páginas do Boletim da Luta Indígena o despontar de um Movimento” informativos como uma ferramenta, de funções semelhantes às das assembleias, reservadas as proporções.⁵⁴ As assembleias foram espaços de encontro e trocas fundamentais para o movimento indígena no Brasil, promovendo a interação direta entre etnias diferentes, ainda com a participação de não-indígenas, sobretudo o Cimi, que buscava viabilizar tais reuniões. O *Boletim* serviu como um canal de comunicação, onde veicularam-se notícias, atas e transcrições de assembleias; cópias de documentos endereçados à Funai, outros órgãos e representantes do governo; textos de autoria indígena, reflexões escritas pelos próprios missionários; também foram veiculadas comunicações entre indígenas de diferentes etnias.

A importância das iniciativas de comunicação é expressa também no *Boletim*, em mensagem que abre a segunda edição. O texto seria de autoria indígena, porém ao contrário de outros casos presentes no *Luta Indígena*, a mensagem não foi assinada. O autor faz um apelo a união para a “luta”, onde percebe-se a valorização do apoio de quem trabalha no setor da comunicação, mas também encontramos no discurso enunciado uma aproximação a outros grupos sociais que se articulavam no momento:

Nossa situação é braba [sic]. Mas nois acreditamos na união de todos os nossos irmãos índios. Por que assim somos fortes... E ainda ajudados e apoiados por pessoas boas que compreende m nossa situação S [sic] lutam com nois, seja missionário ou gente que trabalha no jornal ou na rádio, seja os pobre e trabalhador que tão na mesma situação que nois.⁵⁵

O trecho destacado corrobora com as interpretações já mencionadas, de Poliene Bicalho, sobre a importância do uso dos meios de comunicação pelos chamados “Novos Movimentos Sociais”.⁵⁶ Ainda, no mesmo texto do *Luta Indígena*, o autor menciona a retomada de práticas culturais pelos Kaingang do PI Chapecó, destacando que o acontecimento foi colocado no *Boletim* para que outros pudessem “seguir o exemplo.” Tal passagem aponta novamente para uma valorização do potencial do periódico. A mensagem é finalizada dando destaque ao auxílio do Cimi: “os missionários do Cimi

53 Durante a pesquisa foram consultadas as seguintes edições do *Boletim Luta Indígena*: 1976, Ano 1, n.1 e 2, de março e Abril; 1977, n.3, junho e n.4, dezembro; 1978, n.5, abril e n.6, agosto; 1979, n.7, janeiro.

54 Deve-se levar em conta a centralidade da oralidade nas tradições indígenas e a potencialidade de espaços coletivos construídos por meio dela. Juliana Fernandes destaca em seu trabalho essa dimensão, chamando a atenção para a importância da oralidade na construção e manutenção de identidade e saber, ver FERNANDES, J. *A Guerra dos 18 anos: uma perspectiva Xakriabá sobre a ditadura e outros fins do mundo*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2022, pp. 156-158.

55 CIMI SUL. *Boletim Luta Indígena*. Xanxerê. Ano 1, n.2, maio, 1976, p. 24.

56 BICALHO, P. “Movimentos Sociais e Movimento Indígena – etnia e classe social: caminhos que se cruzam, mas não se confundem”. *Revista Transversos*. Rio de Janeiro, n. 25, 2022, p.17.

também estão dando muito apoio pra nós, por isso resolvemos fazer juntos esse boletim.”⁵⁷

Entre as comunicações e cartas publicadas, uma das edições traz uma mensagem de uma organização indígena radicada nos EUA, que se posiciona como um grupo dedicado à luta indígena do Tahuantisuyo⁵⁸ – termo em Quéchuá utilizado para designar um território ancestral da civilização Inca. Esse tipo de comunicação revela certo alcance do *Boletim* publicado no Brasil, embora não haja como, com os dados obtidos, afirmar se a publicação chegou aos EUA de forma orgânica, se fora enviada pelo próprio Cimi ou levada por alguém que circulasse entre os países. No entanto, é importante ater-se à existência da compreensão que há algo que une as lutas nas Américas, a percepção da etnicidade e da história de violências sofridas. A mensagem aparece no *Luta Indígena* em uma página com o endereço da organização norte-americana, tendo um formato que parece indicar se tratar de um papel próprio dos remetentes. A comunicação se inicia da seguinte forma: “queridos amigos do CIMI / Através da sua organização, queremos enviar uma mensagem de solidariedade e apoio moral aos nossos irmãos indígenas do Brasil, que estão lutando por suas terras e cultura”.⁵⁹ No trecho, também se identifica o papel articulatório desempenhado pelo Conselho.

Neste sentido, destaca-se também a comunicação entre a edição publicada no Brasil e um jornal indígena da Colômbia, que é apresentada na quarta edição da publicação,⁶⁰ além de uma carta, o jornal *Unidad Indígena* enviou 25 publicações próprias ao *Boletim* brasileiro. Estes movimentos ainda confirmam um não isolamento das etnias em seus territórios, com o auxílio de ferramentas comunicacionais, no caso estudado, a publicação de boletins informativos. Revela um momento de fervilhar da luta étnica nas Américas.

A circulação de informações documentada pelo *Luta Indígena* não é apenas de cunho transnacional. Na primeira edição publicada, indígenas Kaingang escrevem uma pequena nota ao final do *Boletim*, anunciando o intuito de volta a realizar o Kiki ou Fandango, cerimônia tradicional Kaingang: “depois de 20 anos que não fazia mais a festa do FANDANGO, esse ano nós vamos fazer de novo [sic].”⁶¹ A mensagem anuncia que encontravam dificuldade, devido à morte de muitos rezadores mais velhos, mas que precisavam retomar as tradições. Já na edição seguinte, do mesmo ano, o Cimi escreveu uma reportagem, de curta extensão, explicando e documentando como foi a cerimônia

⁵⁷ CIMI SUL. *Boletim Luta Indígena*. Xanxerê. Ano 1, n.2, maio, 1976, p. 24

⁵⁸ CIMI SUL. *Boletim Luta Indígena*. Xanxerê. Ano 1, n.2, maio, 1976, p.27.

⁵⁹ CIMI SUL. *Boletim Luta Indígena*. Xanxerê. Ano 1, n.2, maio, 1976, p. 27.

⁶⁰ CIMI SUL. *Boletim Luta Indígena*. Xanxerê. Ano 2, n.4, dezembro, 1977, p. 7.

⁶¹ CIMI SUL. *Boletim Luta Indígena*. Xanxerê. Ano 1, n.1, março, 1976, n.p. Grifo no original.

SILVA • “Nas páginas do Boletim da Luta Indígena o despontar de um Movimento” do Kiki no Posto Indígena em Chapecó.⁶² No texto publicado, o Conselho afirmou esperar que o pequeno trabalho auxiliasse no resgate da cultura Kaingang. Já a publicação do ano seguinte revela que após o conhecimento da retomada do Kiki, outras aldeias se sentiram incentivadas a realizar também a celebração.⁶³

Os textos citados a respeito da retomada do Kiki, evidenciam que o campo da luta indígena se dava – e ainda se dá – na preservação e resgate de suas culturas e ancestralidade. Ao falar do movimento indígena, essa dimensão não pode ser escamoteada. A própria separação entre cultura, natureza e humano são concepções que devem ser repensadas para a compreensão da dimensão das reivindicações indígenas. A garantia da reprodução física e cultural, tal como pensada aos marcos da política e ciência ocidental, é central e indissociável. Agir no sentido de descaracterizar estes povos culturalmente, em uma perspectiva de assimilação, é uma forma de buscar o seu fim, não por meio da morte do corpo físico, mas pelo etnocídio.

Pensando nos contatos travados por meio de ferramentas comunicacionais, Müller e Kolling escrevem a respeito da importância da viabilização desses “canais” que propiciem a comunicação de indígenas para indígenas, pois “é na possibilidade de comunicar-se que o indivíduo se desatomiza, se reconhece e reconhece o outro, como parte de uma comunidade com quem estabelece diálogo”.⁶⁴ Inferimos que função semelhante à ocupada pelas assembleias, de romper com as barreiras entre territórios, pode também ser ocupada, com suas proporções reservadas, por veículos de comunicação. O que de fato ocorreu com o *Boletim* trabalhado, permitindo o conhecimento de realidades distintas, difundindo as reflexões e temáticas debatidas em assembleias.⁶⁵

Insta salientar que os informativos, utilizados como fontes principais, não são produções exclusivamente indígenas, portanto, todo conteúdo exposto passava de alguma forma pelo crivo do Cimi. As publicações trazem textos de autoria indígena (que variam quanto sua tipologia), recortes de outros veículos de comunicação, cópias de documentos produzidos por lideranças indígenas e por missionários do Cimi; assim como escritos de membros do Cimi. Quantitativamente, os textos escritos por não-

62 CIMI SUL. *Boletim Luta Indígena*. Xanxerê. Ano 1, n.2, maio, 1976, p. 45-48.

63 CIMI SUL. *Boletim Luta Indígena*. Xanxerê. Ano 2, n.3, junho, 1977,

64 MÜLLER, K.; KOLLING, P. Práticas comunicacionais acionadas para a construção do movimento indígena brasileiro. *Contra Corrente*, n. 17, 2021, p. 204.

65 Mas não só com o Luta Indígena, como já foi aqui exposto, outras iniciativas de comunicação, semelhantes ao boletim que tratamos, existiram na mesma temporalidade tratada. Como cada regional que produziu um periódico era a responsável pela sua edição, as características e abordagens variam em certa medida. Para uma visão a respeito destas diferentes iniciativas ver SCHWADE, E. Nas Assembleias, os povos indígenas se afirmam: Narrativas e testemunho de Egydio Schwade. In: BRIGHENTI, C.; HECK, E. *O movimento indígena no Brasil: da tutela ao protagonismo (1974-1988)*. Foz do Iguaçu: EDUNILA, 2021. No texto, Egydio Schwade discorre brevemente sobre a trajetória dos boletins.

indígenas constituem a maior parte das edições; entretanto, essa característica não diminui a importância dos boletins, que ultrapassam a função de disseminar notícias e se constituem como formativos, tanto para indígenas quanto para missionários – e mesmo para o restante da população. Ainda, há de se considerar a influência que as lideranças e outros indígenas, ao redor da organização missionária, exerciam nas escolhas de temas, formulação dos discursos, na produção e edição do *Boletim* como um todo.

Por esse caráter polifônico das publicações concebe-se por meio de sua análise um duplo processo. A formação de bases para a articulação do movimento indígena, mas também a emergência de um novo indigenismo, afirmado pelo Cimi. É constante a presença de textos de caráter reflexivo e crítico à atividade missionária (como brevemente mencionado), tanto na perspectiva de fazer um balanço histórico das violações aos povos indígenas, cometidas pela Igreja, quanto para pensar o novo paradigma de atuação: “é a história de uma Igreja que se penitencia das alianças que teve com os poderosos (e ainda conserva em muitos lugares) e se converte aos únicos portadores de Esperança e Vida: os explorados”.⁶⁶ Por meio do *Boletim*, também é publicizada a prática de reuniões e assembleias (regionais e nacionais) entre os missionários, para planejar suas atividades junto aos povos indígenas e com o intuito de rever os paradigmas teóricos de suas atuações.⁶⁷

A atuação dos missionários se mostra voltada para a questão da autodeterminação, algo pouco presente até então nos discursos indigenistas. Brighenti corrobora com essa interpretação, afirmando que “a ação missionária consistia em criar caminhos na difícil conjuntura tutelar, para que os indígenas fossem protagonistas”.⁶⁸ Com esse objetivo, o Cimi buscou fomentar reuniões e assembleias indígenas, favorecendo sua auto-organização e prestando assessoria jurídica – algo fundamental uma vez que estes indivíduos não possuíam direitos civis semelhantes aos do restante da população brasileira. Ainda, o Conselho procurou agir sobre a opinião pública, tendo como objetivo criar relações entre a sociedade nacional e os povos originários.⁶⁹ Nesse sentido, o Cimi assumiu uma postura tática, buscando se afirmar enquanto movimento social moderno, de bases católicas.

Sobre os textos assinados por indígenas, é importante ressaltar a recorrência de um chamado para a união dos povos. O texto que abre a primeira publicação se trata de

⁶⁶ CIMI SUL. *Boletim Luta Indígena*. Xanxerê. Ano 3, n.6, agosto, 1978, p. 2.

⁶⁷ CIMI SUL. *Boletim Luta Indígena*. Xanxerê. Ano 2, n.4, dezembro, 1977 e CIMI SUL. *Boletim Luta Indígena*. Xanxerê. Ano 3, n.6, agosto, 1978.

⁶⁸ BRIGHENTI, C. “Agitadores e subversivos: repressão, perseguição e violações dos direitos indígenas pela ditadura militar”. *Perspectiva: Revista do Centro de Ciências da Educação*. Florianópolis, v. 38, n. 1, p. 01 – 24, 2020, p. 10.

⁶⁹ CIMI SUL. *Boletim Luta Indígena*. Xanxerê. Ano 2, n.4, dezembro, 1977, p. 22.

SILVA • “Nas páginas do Boletim da Luta Indígena o despontar de um Movimento” uma mensagem escrita por líderes e representantes indígenas, os quais haviam visitado Brasília, em 1975, em busca de um espaço para contato direto com a Funai.⁷⁰ Esse tipo de movimentação reaparece ao longo das outras edições, corporificando a mobilização das etnias do sul em prol de um espaço social e político onde pudessem participar ativamente da política formulada para os povos indígenas. Essa dimensão, de busca por espaço político, cristalizada na ideia da autodeterminação, é uma constante no *Boletim*.

As atas e transcrições das Assembleias Indígenas, presentes na documentação, são fundamentais para entender as demandas enxergadas como principais e comuns a diferentes etnias. Também constituem os escritos com maior presença das falas propriamente indígenas no *Boletim*. Por meio da análise desses documentos é possível identificar os povos presentes nas mobilizações políticas no Sul, quais eram as principais reivindicações, as estratégias traçadas e a visão das lideranças sobre o momento vivido. Também é marcante o testemunho de abusos cometidos por funcionários da Funai. A veiculação desse tipo de documentação junto ao *Luta Indígena* é capaz de interligar territórios, etnias e mesmo os missionários que trabalhavam junto a diferentes aldeias, criando assim uma rede de comunicação.

A questão da terra e da ameaça à sobrevivência do indígena é o principal ponto de discussão nas assembleias relatadas no *Boletim*, mas é presente na publicação de forma integral. Este ponto é central, uma vez que a terra dentro das cosmologias indígenas perpassa todas as esferas da vida, não constituindo meramente uma propriedade. A terra está atrelada a reprodução física e cultural dos povos originários, sendo impossível a desvinculação entre espaço e cultura.⁷¹ O confinamento das etnias em territórios cada vez menores, a entrada de indivíduos estranhos às aldeias e o controle da Funai sobre as atividades praticadas pelos indígenas atacam diretamente a organização social tradicional desses povos.

Os conflitos envolvendo terra e o controle da circulação pelo território levam um indígena chamado Kigmag a realizar a seguinte denúncia, presente no *Luta Indígena*: “nós vivemos feito cativo de gente branca”.⁷² A fala consta como parte das conclusões do encontro de indígenas Kaingang em Nonoai (RS). Na ocasião, a invasão às terras e as ameaças feitas pelos invasores foram os tópicos centrais do encontro. O procedimento de realizar reuniões, formular documentos com conclusões, seguido da publicação destes é discutido por Andressa Flores, que caracteriza esse fazer como parte de uma estratégia de construção de aliados e superação da tentativa de controle da Funai.⁷³

⁷⁰ CIMI SUL. *Boletim Luta Indígena*. Xanxerê. Ano 1, n.1, março, 1976.

⁷¹ CAMPOS, Y. “Os conceitos de lugar e território na composição do Patrimônio Cultural: Quilombos e terras indígenas na Constituição Federal brasileira”. *Tempo e Argumento*, Florianópolis, v. 10, n. 25, pp. 99-114, 2018.

⁷² CIMI SUL. *Boletim Luta Indígena*. Xanxerê. Ano 1, n.2, maio, 1976, p. 33.

Relativo à ofensiva às terras indígenas e sua exploração econômica, um caso emblemático tratado no *Luta Indígena* é a instalação de uma serraria no PI Mangueirinha, autorizado pelo DGPI, que ia na contramão aos interesses dos indígenas locais. Determinava-se de que parcela da renda proveniente das vendas deveriam ser destinadas à comunidade de onde a madeira fora retirada algo que, segundo relata o *Boletim*, não ocorria.⁷⁴ Mais adiante, na mesma edição, em um texto intitulado “Mensagem do dia do índio”, assinado da seguinte forma: “pelos representantes dos povos Xavante, Bororo, Pareci, Apiacá, Guarany, Kaingang, Kayabi, Terena”, temos uma crítica direta à atuação geral da Funai em projetos do mesmo sentido: “não por outro lado temos a dizer que fatos comprovam também a omissão desse órgão nas resoluções eficazes de defesa dos nossos interesses, ao ponto de auxiliar na expoliação [sic] do patrimônio indígena.”⁷⁵

Dentro dessa perspectiva, na mesma carta assinada pelas lideranças indígenas, podemos destacar a reivindicação feita pela autodeterminação: “acaso estamos pedindo ‘integração’ e ‘emancipação’ na sociedade dos brancos? NÃO! Nós queremos apenas reconhecimento e respeito à nossa integridade física e cultural”.⁷⁶ Esse tipo de indagação vem acompanhado de uma mudança de concepção entre os povos indígenas. A reação às violências perpetradas pela sociedade ocidental existiu desde o início da colonização, mas neste momento histórico há a busca da apropriação das ferramentas próprias da sociedade branca para incidir sobre essa relação desigual. Munduruku explica esse movimento em um capítulo intitulado “Posso ser quem você é, sem deixar de ser o que sou”.⁷⁷ Essa frase, que abre seus escritos, por si só sintetiza a ideia de se munir das ferramentas e saberes não tradicionais, em auxílio na luta étnica.

Sendo assim, o processo de construção do movimento indígena passou pelas lideranças, por meio das assembleias indígenas, perceberem um horizonte de possibilidades para elaborar seus próprios projetos e mudar a correlação de forças:

Em outras palavras, podemos dizer que os primeiros líderes perceberam que a apropriação de códigos impostos era de fundamental importância para afirmar a diferença e lutar pelos interesses, não mais de um único povo, mas de todos os povos indígenas brasileiros.⁷⁸

73 FLORES, A. “*Não é certo a gente viver governado pelos outros quando a gente tem capacidade de fazer*”: articulação e protagonismo Kaingang (Rio Grande do Sul, 1968-1985). Tese (Doutorado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2023.

74 CIMI SUL. *Boletim Luta Indígena*. Xanxerê. Ano 2, n.3, junho, 1977, p. 2a.

75 CIMI SUL. *Boletim Luta Indígena*. Xanxerê. Ano 2, n.3, junho, 1977, p. 3.

76 CIMI SUL. *Boletim Luta Indígena*. Xanxerê. Ano 2, n.3, junho, 1977, p. 4. Grifo no original.

77 MUNDURUKU, D. *O Caráter educativo do Movimento Indígena brasileiro (1970-1990)*. São Paulo: Paulinas, 2012, p. 43.

78 MUNDURUKU, D. *O Caráter educativo do Movimento Indígena brasileiro (1970-1990)*. São Paulo: Paulinas, 2012, p. 45.

Junto ao processo de construção do movimento indígena, iniciado nesse período, o indígena atua na crítica ao indigenismo vigente, dimensão sintetizada pelo título de um dos textos presentes na terceira edição do *Boletim*: “quem conhece o índio é o próprio índio.”⁷⁹ O texto é assinado por Marçal de Souza, liderança Guarani-Ñandeva, e chama atenção tanto para as demandas em comum das diversas etnias indígenas, quanto para as especificidades existentes de acordo com os diferentes territórios e povos: “hoje o problema do índio é complexo. Por isso merece estudo, para depois tomar as devidas providências procurando soluções adequadas. O problema que afeta as tribos do Sul do país é diferente dos nossos irmãos do Norte.”⁸⁰

Neves interpreta o período estudado como “um novo contexto de relações sociais que toma a emancipação como princípio e objetivo”⁸¹, enquadrando este contexto na perspectiva da disputa por um espaço político de agência indígena, perseguindo o objetivo da autodeterminação. Nesse sentido, a comunicação tanto por meio das assembleias, quanto no caso dos Boletins, toma um sentido essencial, que marca os anos 1970, “por descobertas mútuas e trocas de informações sobre os contextos interétnicos enfrentados por cada povo”.⁸² Processo que leva o indígena para um novo espaço de atuação na sociedade.

Considerações Finais

A partir das edições analisadas do *Boletim Luta Indígena* podemos nos aprofundar nas formulações feitas por determinadas etnias que se articulavam no Sul do Brasil na década de 1970. Embora o discurso fosse enunciado pelos missionários do Cimi, consegue-se acessar as representações de questões que atingiram os territórios indígenas, onde o órgão se fez presente. A demanda por autodeterminação, mesmo que o termo – em específico – não apareça enunciado por nenhuma liderança ou voz indígena no *Boletim*, é uma constante, principalmente por um reconhecimento de que a Funai e outros órgãos governamentais não compreendem as demandas indígenas.

Sobre os processos de desintegração cultural, o caso dos Kaingang do posto indígena em Chapecó, nos é paradigmático. Já em 1976 esse era um processo avançado, demarcando que seu início é anterior à Ditadura, em consonância com a análise de que apenas as pressões e violações aos povos indígenas não são a dimensão de distinção da

79 CIMI SUL. *Boletim Luta Indígena*. Xanxerê. Ano 2, n.3, junho, 1977, n.p.

80 CIMI SUL. *Boletim Luta Indígena*. Xanxerê. Ano 2, n.3, junho, 1977, p. 1.

81 NEVES, L. J. “Olhos Mágicos do Sul (do Sul): Lutas contra-hegemônicas dos povos indígenas no Brasil”. In: Reconhecer para Libertar: Os caminhos do cosmopolitismo cultural. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 114.

82 NEVES, L. J. “Olhos Mágicos do Sul (do Sul): Lutas contra-hegemônicas dos povos indígenas no Brasil”. In: Reconhecer para Libertar: Os caminhos do cosmopolitismo cultural. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 115.

política indigenista dos militares após 1964. Por conseguinte, no campo da resistência não se deve evidenciar apenas as mobilizações tradicionais dos movimentos sociais, como protestos, comícios, passeatas etc. O próprio resgate de tradições, línguas, costumes e religiões que se davam como perdidos, o retorno à ancestralidade de populações que se imaginava em avançado processo de assimilação, se constituem enquanto resistência.

Ao falar de resistência indígena no período da ditadura, principalmente considerando os outros movimentos por direitos que se articulam e as violações à dignidade humana perpetradas pelo Estado neste período, devemos ter em mente que esse é um fenômeno específico. A resistência indígena não ocorre na mesma chave que outras contemporâneas. Ela leva em conta a perpetuação de violências que não começam com a ditadura e não são só perpetradas pelo Estado. Uma série de violências como a invasão de terras, seguida por sua exploração econômica, sem levar em conta as perspectivas e vidas indígenas, não são exclusividade dos anos entre 1964 e 1985, e tampouco se encerram com a redemocratização.

Para o momento analisado por meio do *Boletim*, encontramos cartas assinadas por lideranças indígenas de etnias diferentes, a comunicação por meio de periódicos entre povos presentes no território brasileiro com povos que residem em outras nações. Tais contatos foram, ao menos no caso aqui tratado, viabilizados pela atuação do Cimi junto aos povos indígenas do Sul do Brasil. Assim, o *Luta Indígena* divulga e ao mesmo tempo exerce um papel comunicador importante, mesmo porque se deve considerar que devido ao momento político, reuniões com o cunho das promovidas pelo Cimi ou pelos próprios indígenas não eram favorecidas. A bibliografia e as fontes analisadas indicam que os atores sociais, envolvidos no processo de edição do *Boletim*, optam por essa ferramenta por compreender sua potencialidade.