

COLEÇÃO TESSITURAS DO CERRADO

**DÔM
TOMÁS
BALDUÍNO,
O "BOM
REBELDE"**

LAURA RODRIGUES SILVA

GLAUBER LOPES XAVIER

POLIENE SOARES DOS SANTOS BICALHO

Cegraf UFG



**UNIVERSIDADE FEDERAL
DE GOIÁS**

Reitora

Angelita Pereira de Lima

Vice-Reitor

Jesiel Freitas Carvalho

Diretora do Cegraf UFG

Maria Lucia Kons



**UNIVERSIDADE ESTADUAL
DE GOIÁS**

Reitor

Antônio Cruvinel Borges Neto

Vice-Reitora

Valcemia Novaes

Coordenadora do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Territórios e Expressões Culturais no Cerrado (Teccer)

Poliene Soares dos Santos Bicalho

Vice-Coordenador do Teccer

Eliézer Cardoso de Oliveira

Conselho editorial da Coleção Tessituras do Cerrado

Alessandra Seixlack (Universidade Federal do Rio de Janeiro)

Carlos Benítez Trinidad (Universidad de Salamanca)

Cristiane de Assis Portela (Universidade de Brasília)

Els Lagrou (Universidade Federal do Rio de Janeiro)

Margarida Queirós (Universidade de Lisboa)

Maria Augusta Mundim Vargas (Universidade Federal de Sergipe)

Mary C. Karasch (Oakland University)

Patrícia Emanuelle Nascimento (Universidade Federal de Uberlândia)

Paulo Cesar Rocha (Universidade Estadual Paulista)

Ricardo Trevisan (Universidade de Brasília)

Sylvio Fausto Gil Filho (Universidade Federal do Paraná)



COLEÇÃO TESSITURAS DO CERRADO

**DOM
TOMÁS
BALDUÍNO,
O "BOM
REBELDE"**

LAURA RODRIGUES SILVA

GLAUBER LOPES XAVIER

POLIENE SOARES DOS SANTOS BICALHO

Goiânia

2025

Cegraf UFG

© 2025 Laura Rodrigues Silva
© 2025 Glauber Lopes Xavier
© 2025 Poliene Soares dos Santos Bicalho
© 2025 Cegraf UFG

Revisão linguística e normalização técnica

Ananda Carvalho Silva

Capa, projeto gráfico e editoração

Géssica Marques de Paulo

Imagem de capa

Shutterstock

DOI: <https://doi.org/10.63756/CegrafUFG.DOM.ebook.978-85-495-1153-9/2025>

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)**

Silva, Laura Rodrigues
Dom Tomás Balduino, o bom rebelde [livro eletrônico] / Laura Rodrigues Silva, Glauber Lopes Xavier, Poliene Soares dos Santos Bicalho. -- Goiânia, GO : Cegraf UFG, 2025.-- (Coleção tessituras do Cerrado)
PDF

Bibliografia.
ISBN 978-85-495-1153-9

1. Balduino, Tomás, 1922-2014 2. Comissão Pastoral da Terra 3. Conselho Indigenista Missionário 4. Povos indígenas 5. Trabalhadores rurais I. Xavier, Glauber Lopes. II. Bicalho, Poliene Soares dos Santos. III. Título. IV. Série.

25-277155

CDD-282.092

Índices para catálogo sistemático:

1. Bispos : Igreja Católica : Biografia e obra
282.092

Eliete Marques da Silva - Bibliotecária - CRB-8/9380

Em memória de todos aqueles que perderam suas vidas para o latifúndio e a violência por ele perpetrada, em memória de Dom Tomás Balduino e aos companheiros verdadeiramente comprometidos com a causa dos trabalhadores rurais.

Aos meus professores e amigos e em especial aos meus dois amores, minha mãe, Geralda, e minha irmã Ana Clara. À Dani, “agora é hora de agradecer, pois quando tudo se perdeu, e a sorte desapareceu, abaixo de Deus só ficou você”. Este livro não seria um livro, se não fosse você. E eu não seria eu. (Laura Rodrigues).

Ao meu tio-pai Arnaldo Jorge Monteiro (*in memoriam*), por ter me dado a oportunidade de seguir com os meus estudos e por todo o seu carinho e cuidado. (Poliene Bicalho).

Agradecemos à Capes e à Fapeg, por contribuírem com os fomentos que possibilitaram esta publicação (Proap 2022 e Edital Fapeg 06/2018).

“Onde estava Cristo nisso tudo? Ele estava tomando chá no palácio presidencial ou estava sendo torturado na prisão?”

Dois Papas (2019)

Sumário

- Prólogo**
- 9** Dom Tomás Balduino, o profeta dos lavradores e indígenas
Arcangelo Scolari
- 12** A vida é a arte do encontro: entrevista com D. Tomás Balduino
Poliene Soares dos Santos Bicalho
- 36** A Comissão Pastoral da Terra e a luta dos povos do campo
Glauber Lopes Xavier
Laura Rodrigues Silva
- 61** O Conselho Indigenista Missionário e a luta dos indígenas
Laura Rodrigues Silva
- 86** Epílogo
- 90** Referências

Prólogo

Dom Tomás Balduino, o profeta dos lavradores e indígenas

Arcangelo Scolaro¹

A história da cidade de Goiás tem marcos históricos e lideranças que muito contribuíram na construção desta história. A diocese de Goiás, durante três décadas, teve à sua frente, como bispo, Dom Tomás Balduino. Contudo, na verdade, ele sempre esteve ao lado de seu povo, caminhando junto com os mais necessitados e, em sua época, estes estavam personificados, de modo muito especial, nos lavradores.

Quero aqui parabenizar o trabalho de Laura Rodrigues Silva e seu orientador, professor Glauber Lopes Xavier, e da professora Polie-

1 Graduado em Filosofia, mestre e doutor em Ciências da Religião, professor aposentado da Universidade Estadual de Goiás. E-mail: arcangeloscolaro@hotmail.com.

ne Soares dos Santos Bicalho, pela entrevista que Dom Tomás Balduino lhe cedeu relativa à sua atuação junto aos povos indígenas. Considero suas contribuições neste livro muito valiosas para a pesquisa acadêmica, como relato histórico, análise sócio-político-cultural e como valorização de uma experiência evangélica muito fiel à caminhada de Jesus de Nazaré. Quero aqui contribuir com esta bela obra com alguns pontos que considero muito relevantes no bispado de Dom Tomás Balduino, especialmente na luta pela terra.

Dom Tomás Balduino já havia trabalhado entre povos originários e aprendido muito com eles sobre a relação com a terra. A terra é considerada mãe, e a mãe terra é um dom de Deus que merece ter todo o cuidado do mundo. Nesse tempo, o capitalismo rural, o agronegócio já havia invadido o Cerrado goiano. A terra já estava sendo tratada apenas como um objeto de lucro, explorada ao máximo e destruída. Na opção pelos lavradores, a Diocese de Goiás via na terra não apenas um meio de lucro, de subsistência, mas sobretudo um lugar de vida, de convivência, de construção de relações humanas igualitárias.

10

A luta pela terra não era apenas uma distribuição de área, significava também – e ainda é assim na atualidade – a luta pela preservação do Cerrado, pela preservação da água. Dessa luta pela conquista e preservação da terra nasce a Comissão Pastoral da Terra (CPT), e a Diocese de Goiás é um dos berços desta organização ligada a instituições religiosas e ecumênicas.

É interessante notar que todo este empenho na área social não faz a igreja da Diocese de Goiás abandonar sua pauta religiosa. Todo esse trabalho de luta pela terra era realizado com fundamento bíblico. Dom Tomás costumava dizer que a “Bíblia é a universidade do povo”, com a Bíblia se realizava um intenso trabalho educativo, formativo, uma verdadeira educação do campo. Devido a esse trabalho, só no município de Goiás existem 24 assentamentos, e mais de 50 na área da Diocese.

Para concluir, um poema, que demarca as pegadas deixadas pelo bispo dos povos do Cerrado:

Um homem ousado
Dom Tomás Balduino
Na defesa do Cerrado
Ao lado dos pequeninos
Com a mãe terra todo o cuidado
E o ser humano como um menino
Terra para quem nela trabalha
Dali a vida, o sustento
Proteção divina não falha
Na igreja bom ensinamento
Vida digna sem telhado de palha
O direito é um sacramento
Belo sentido da fé
De Jesus o seguimento
Direito se exige de pé
A Bíblia como fundamento
Todos na mesma caminhada
Bispo, padres, freiras e leigos
Celebração animada
Força para a luta
Alegria na vitória
Igreja, comunidade em mutirão
Ao criador toda a glória
E o trabalho pela libertação
O povo guarda na memória
Esta corajosa opção
E se fez uma nova história
Aos pobres ressurreição
Dom Tomás está na glória
E o povo do Cerrado vivendo sua lição.

Considero excelente esta publicação e me resta desejar boa leitura.

A vida é a arte do encontro: entrevista com D. Tomás Balduino

Poliene Soares dos Santos
Bicalho²

Foi em uma tarde ensolarada de abril que o nosso encontro aconteceu. Os minutos que antecederam o cumprimento sereno entre nós, um dos momentos mais marcantes de minhas pesquisas durante o doutoramento, geraram natural apreensão, afinal, logo estaria frente a frente com uma das pessoas mais importantes deste país quando se trata de luta e resistência em prol dos direitos dos pobres e oprimidos, especialmente dos indígenas, em

2 Doutora em História Social (UnB) e docente do curso de História e do Programa de Pós-Graduação *stricto sensu* em Territórios e Expressões Culturais no Cerrado (PP-GTECCER), da Universidade Estadual de Goiás (UEG). Líder do Grupo de Pesquisa CNPq Saberes, Sociedade e Natureza no Cerrado. E-mail: poliene.bicalho@ueg.br.

torno da terra/território. No entanto, a sua expressão humilde e tranquila me acalmou de imediato.

Conversamos sobre a minha pesquisa, a importância daquela entrevista, que ele, frade dominicano, Bispo Emérito de Goiás e figura emblemática das lutas indígenas e camponesas no Brasil, ex-presidente do Conselho Indigenista Missionário (Cimi) e fundador da Comissão Pastoral da Terra (CPT), tão gentilmente concordou em conceder-me. Foi uma longa conversa, repleta de detalhes e sutilezas que verteram naturalmente da memória de quem muito fez pelos necessitados, e que muito mais que sonhar soube concretizar ações, vivências, experiências em torno de uma causa.

Como pesquisadora do Movimento Indígena no Brasil, minhas perguntas centrais a D. Tomás foram norteadas pelas seguintes questões: o Movimento Indígena no Brasil propriamente; a atuação do Cimi na história deste movimento; o protagonismo indígena; o papel das Assembleias Indígenas; e a atuação das lideranças indígenas. A partir desta introdução, o desenrolar foi de puro êxtase diante daquela oportunidade única que o doutorado me trouxe de estar com uma pessoa tão humana, tão conhecedora do meu tema de pesquisa – porque viveu a história – e tão disposta a dividir comigo detalhes de suas experiências, necessárias e imprescindíveis para o bom resultado da minha tese.

A dissertação da Laura, defendida em 2022 no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Territórios e Expressões Culturais no Cerrado, orientada pelo professor Dr. Glauber Lopes Xavier, possibilitou-me o reencontro com D. Tomás (1922-2014) doze anos depois de minha defesa de tese (2010), e confirmou a máxima de Vinícius de Moraes: “a vida é a arte do encontro, embora haja tanto desencontro pela vida” (Samba [...], 1967). Lendo essa dissertação, de cuja defesa eu participei como arguidora, deparei-me com muitas coincidências em nossas trajetórias de vida, sem falsa modéstia e nenhuma pretensão. Durante a leitura,

curiosamente, descobri que D. Tomás e eu viemos da mesma região de Goiás, o Nordeste, ele nasceu em Posse/GO, e a minha família paterna, que me criou, mora em Iaciara/GO, cerca de vinte quilômetros apenas separam uma cidade da outra.

Segunda coincidência, duas das cidades de maior atuação religiosa e política de D. Tomás em Goiás foram Goiás e Itapuranga. Esta última foi onde eu iniciei a minha experiência como professora universitária, em 2002, aos 22 anos, e lá permaneci até 2011, atuando no curso de História da Universidade Estadual de Goiás (UEG).

Na UEG de Itapuranga, convivi com pessoas atuantes nos movimentos sociais da região, e pude identificar algumas delas no texto da Laura (terceira coincidência) – personagens reais de uma história de luta construída junto com D. Tomás –, pessoas as quais tive a oportunidade de conhecer e com elas conviver. As lembranças trazem o senhor Nelo velhinho chegando à UEG de bicicleta para ministrar aulas de Latim no curso de Letras; as falas dos professores Valtuir Moreira e Eliete Lopes (*in memoriam*), repletas de vivências junto aos movimentos sociais da região; os professores Sebastião “Lobó”; dona Augusta e seu filho Mauro, do Sindicato Rural, entre outros.

Isso me fez pensar que o encontro daquela tarde de 25 de abril de 2010, na Paróquia São Judas Tadeu, em Goiânia, não poderia ser um simples acaso movido exclusivamente por minha temática de pesquisa e a relação direta de D. Tomás com ela. Foi antes de tudo um imenso privilégio e uma grande sorte a minha, um desses instantes providenciais que extrapolam a razão pura simples. Ouso dizer que “estava escrito”, “tinha que acontecer”, *maktub*.³

A D. Tomás sou imensamente grata por me receber com respeito, atenção e carinho, e por contribuir tão profundamente para o meu

3 Palavra árabe que remete a algo que “tinha que acontecer”, que “estava escrito”, algo como “destino” para a nossa cultura.

crescimento como pesquisadora e como ser humano. Sinto-me feliz por, finalmente, conseguir publicar esta entrevista e poder torná-la mais acessível ao grande público. Nesse aspecto, a devolutiva à sociedade e ao senhor D. Tomás está se concretizando. À Laura e ao Glauber, agradeço por nos propiciar esse reencontro. A entrevista, na íntegra, está disponível a seguir.

D. TOMÁS BALDUÍNO. Entrevistadora: Poliene Soares dos Santos Bicalho. Casa Paroquial da Igreja São Judas Tadeu. Goiânia/GO. Dia 25/4/2010, às 16h. Duração: 1h46min17s.

Após os cumprimentos...

D. Tomás: Uma pergunta depois da outra para eu poder arrumar as ideias.

Poliene: As ideias. Todas as perguntas primeiro?

D. Tomás: É. Você tem tudo escrito aí?

Poliene: Tenho, tenho por escrito.

D. Tomás: Então leia as perguntas.

Poliene: Como o senhor define o Movimento Indígena no Brasil? A primeira pergunta. A segunda: Como o senhor enxerga a atuação do Cimi na história do Movimento Indígena no Brasil? A terceira: Como o senhor analisa o protagonismo indígena no Movimento das últimas décadas, principalmente após a Constituição de 1988? E a quarta pergunta, eu peço para o senhor falar um pouco sobre o papel das Assembleias Indígenas para formação do Movimento Indígena no Brasil; e a última pergunta, como o senhor percebe a atuação das lideranças indígenas no Movimento do passado, desde lá da década de 1970 até hoje? Seriam essas cinco perguntinhas, na verdade uma está bem ligada...

- D. Tomás:** Tá. Primeiro então como eu vejo o Movimento...
- Poliene:** Isso, como o senhor define o Movimento Indígena?
- D. Tomás:** Bem, o Movimento Indigenista ele ocupou um lugar insubstituível no contexto da nação brasileira. Hoje, com menos população indígena, esse lugar tornou-se mais importante do que no passado, onde eles eram maioria; provavelmente maioria, porque na descoberta eram cinco milhões, hoje reduzidos a quantos, setecentos, oitocentos mil?
- Poliene:** Mais ou menos...
- D. Tomás:** Porque isso é que entrou na realidade indígena uma autovisão, uma autoconsciência que foi consequência do sofrimento, do massacre que houve, propriamente massacre; e de elementos novos que chegaram. É, então, os índios são essa experiência viva de uma caminhada de destruição, eles destinados a morrer; e eles mesmos são testemunhas de uma revivência, de uma ressurreição, aquele que era marcado para morrer, como o poema de I-Juca-Pirama, é ele que vive. Eles participam disso, vivem, chegam a testemunhar mesmo esse fenômeno que não sabem explicar por que estão vivos; e, no entanto, estão. Estão vivos, estão aí, e eles que passaram por uma fase de incorporada a própria destruição, e de terem que se esconder, esconder a própria identidade, de ter medo, de ter também vergonha, eles hoje têm uma outra atitude, completamente diferente. Talvez muito mais viva com consciência de povo do que nosso povo brasileiro.
- Poliene:** Exato.

D. Tomás: Eu olho, por exemplo, o povo Tapirapé se sente povo como único da face da terra. E essa consciência grupal, a valorização da língua, da cultura, da ligação com os ancestrais, da própria história, do relacionamento com a sociedade envolvente, pra eles é vital, é vital que seja assim para os Tapirapé. Seria a morte deixar de ser. Então, uma consciência viva, e eu acho que no pé em que as coisas estão, irreversível. É, agora o que falta, o que falta é o outro lado, o que seria o Brasil se contasse com a presença indígena? Parece que é coisa dispensável...

Poliene: Descartável...

D. Tomás: É, descartável, tanto faz como tanto fez. E a gente que aprofunda um pouco essa riqueza que está dentro da nossa história, e invocando a nossa identidade, sabe que é um tesouro. Claro, um tesouro que é carregado em vasos frágeis, que são estrutura, a não estrutura deles, mas que representa o que há de melhor, talvez, para a nossa nacionalidade, em termos de mística, em termos de espiritualidade, em termos de modo de ser, de ser gente, modo de conceber a vida, a nossa razão de ser. Era preciso que a nossa sociedade, europeia, capitalista, incorporasse isso. Incorporasse até como tema de formação, desde a escolinha, a escola primária, até a universidade, que é uma grande riqueza.

Poliene: Sim.

D. Tomás: E, então o Movimento Indígena assim, do ponto de vista político, é visto como uma ameaça, um perigo. Perigos, assim, o pessoal fala, acho que mentindo, afinal de contas, a própria maneira de pensar, que constitui uma ameaça à segurança nacional. As mentiras utilizadas para destruir

mais as possibilidades de vida dos povos indígenas, sobretudo o pessoal da fronteira, aconteceu na Raposa Serra do Sol; em geral é por onde entra esse argumento, de risco para a segurança nacional. Do ponto de vista, assim, econômico, é considerado como um estorvo, é um estorvo para o desenvolvimento, o desenvolvimento econômico, porque o PAC é isso, o Projeto de Aceleração do Crescimento econômico; e neste sentido, eles consideram claramente o índio como um obstáculo. A gente se pergunta se essa intenção da Funai, acontecida ultimamente, não seria um pouco para afastar esse obstáculo pouco a pouco; porque sem o apoio da autoridade reconhecida por todos, a autoridade governamental, que é respeitada, que tem poder de polícia para defender a pequena aldeia, ali, então, isso é tirado; então eles estão nas garras dos grileiros e das mineradoras, de tudo...

Poliene: Garimpeiros...

D. Tomás: Garimpeiros, disse bem. Então, é uma história em que a ligação da causa indígena ao sistema, à estrutura de poder, é sempre feita de uma forma de controle, até hoje. Ministério da Justiça é um Ministério não é de promoção; já foi um tempo ligado ao Ministério da Agricultura, menos mal. Mas Ministério da Justiça, daqui a pouco vai ser o Ministério da Segurança, da Defesa [risos]. Bem, então, é claro que tem a Lei, a própria Constituição, os aspectos de conquistas favoráveis aos povos indígenas. Porque e pelo fato de serem muito acertadas e boas, as leis que reconhecem a identidade, a alteridade do povo indígena, reconhecem o direito até ao usufruto e tal; muitas vezes é um lado pela inação, quando fazem uma lei boa, cruzam-se os braços e

não faz nada, e parece que não tem lei. Como a própria lei de demarcação das terras indígenas, que vem caducando sucessivamente, a Lei do Estatuto Indígena, da Lei 6.001.

Poliene: Lei 6.001, de 1973.

D. Tomás: É, ela marcou cinco anos, e cinco anos caducou; a Constituição marcou cinco anos...

Poliene: Caducou também...

D. Tomás: [Risos] Então, leis boas há, o mal é que não são cumpridas; e ninguém presta contas da pouca responsabilidade, do crime de responsabilidade... Então, a atuação do Cimi. O Cimi é irmão da CPT, irmão gêmeo, porque a CPT nasceu dois anos depois, o Cimi é 63... não, é...

Poliene: 72...

D. Tomás: 73, 72, a CPT 75. A gente pode considerar as duas pastorais nascidas de uma mesma inspiração. Essa inspiração se liga ao Vaticano II, que deu esse passo audaz, que depois não foi sustentado por grande parte da Igreja, de abertura para o mundo... [inaudível] para ocupar o lugar dele no mundo, porque o mundo não é maldito, nem bendito. Então, a abertura é para o mundo, como era um concílio, um concílio europeu, então o mundo é um mundo europeu, é um mundo do ter, é um mundo do ser. Saber, do saber e do poder. Então a Igreja, certamente [...], a comunidade se fechar pra ele o mundo da ciência, tanto que se reconciliou com Galileu [...], a abertura às outras culturas, às diversas religiões, o ecumenismo, tudo isso tá vindo à minha memória [ahã]. Aqui no nosso continente, os bispos concordaram com essa [...], com a cabeça cheia de grandes ideias, um concílio é como um Pentecostes da Igreja, o

Vaticano cindiu. Então, sob a orientação do Papa, eles se reuniram aqui, na América Latina, e aplicaram as luzes do concílio. Então, em Medellín, em 68, aconteceu o encontro dos representantes do episcopado todo latino-americano em Medellín. E, na abertura para o mundo, o mundo que, majoritário que foi visto descoberto, que foi visto pra quem olha da janela de Medellín, e olha esse mundo, vê o mundo dos pobres, majoritariamente, dos negros, dos índios, dos sem-teto, dos sem-terra, do povo da rua, das mulheres. E daí vem a consequente opção pelos pobres. Nesse ponto, Medellín dá um passo além do Concílio Vaticano II que era desejo do Papa João [...] que a Igreja fizesse essa [...] aqui: opção preferencial e solidária pelos pobres. [...] Confirmou, e depois até hoje isso é respeitado no documento de Aparecida, está presente lá. Bom, aí começa então a aparecer a realidade do Cimi e da CPT. A Igreja sempre cuidou de pobres. Vê a história da Igreja, tem até dentro das [...] Eclesiásticas, Obras de Misericórdia e tal. Porque faz parte de uma caminhada histórica [ahã]. Somente agora essa opção pelos pobres foi de uma maneira nova, inovadora, revolucionária. Houve aí uma revolução copernicana, em que o pobre não é mais visto como freguês, como objeto da nossa ação caritativa, como Santo Antônio, creche, abrigo, escola; mas como sujeito, como sujeito [sujeito da história]. O quê?

Poliene: Sujeito da história.

D. Tomás: Sujeito da sua própria história. Sujeito, autor e destinatário de sua própria história. Essa foi a grande mudança. Então há um deslocamento da Igreja, do lugar da Igreja com relação a esse mundo. Antes, o diretor ocupava o lugar

da chefia, da aldeia indígena, tudo girava em torno dele, o padre diretor, ou a madre diretora, e tinha a chave do depósito e tal. E aquela dependência. [Ahã] Dependência inevitável, não tinha outra alternativa. Então, aí mudou o lugar, ao ter de ocupar o centro, a frente, passou pra trás, eles caminhando (?). Eles são os protagonistas, eles são aqueles que decidem, que pensam com a própria cabeça e decidem com a sua própria vontade, e agem com as suas próprias pernas. Isso é grandioso, e é graças a isso que os pobres, indígenas, o MST, hoje existe. Porque antigamente a Igreja tratava dos trabalhadores rurais, mas por uma confraria de camponeses, em torno da paróquia e tal, uma espécie de confraria. Agora eles são autônomos, são autônomos. Eu acolhi vários grupos de lavradores, movimentos de trabalhadores na minha Diocese de Goiás, eles decidiam! Eles decidiam! Passavam um tempo sozinhos e tal, com a assessoria que eles traziam e sem nenhuma, nenhum conflito com a Igreja, que dava cobertura. Uma coisa importante, um dado histórico, que se não fosse o guarda-chuva da Igreja eles não iam adiante. Porque o golpe de 64 foi dado, isso é constatação de vários cientistas, não unicamente, mas sobretudo para quebrar a espinha dorsal das organizações camponesas no Brasil. Liga Camponesa, esse negócio pra eles era a porta de entrada do Comunismo.

Poliene: Comunismo.

D. Tomás: Aqui na Igreja esse pessoal estava dentro do centro de treinamento [Não fica claro qual é o treinamento], fora da vigilância dos olheiros da ditadura. É pastoral da Igreja, coisa lá da paróquia, eles não vão mexer com aquilo, não sabiam o que tava acontecendo ali dentro [risos]. E quando

chegou o tempo de abertura, gradual e tal, eles foram aparecendo, foram emergindo. Isso aconteceu para os povos indígenas, aconteceu para os camponeses. Para os povos indígenas, é preciso contar que houve um dado específico: a gente tinha um conselho, o Cimi era um conselho de indigenistas que até um líder, qual era o nome? Eugênio, Eugênio, é, andava descalço, e com muita dignidade ordenou, entraram uns como bispos, como agente de pastoral do Conselho Indigenista, ele entrava também no palácio, e tal, com aquela, com muito mais dignidade e muito mais propriedade talvez do que nós [risos]. Então, houve um momento em que o Cimi pensou: “por que não reunir grupos, grupos índios através de suas lideranças?”. Então, quer dizer, chefes de grupos indígenas distintos, diferentes. À primeira vista a gente se assustou. Foi Tomás Lisboa quem deu a ideia, levantou aquilo, numa reunião simples, num serviço que a Igreja estava colocando a serviço. Ela tinha se deslocado da frente para ficar atrás, do centro para ficar na periferia, com relação à atuação. E então se propôs um instrumento específico, que é o encontro de chefes indígenas. A gente vai falar depois sobre isso. Então eu retorno a falar posteriormente. Mas então o Cimi atuou dessa forma; como uma forma imprescindível de presença, de apoio, de anúncio, de denúncia; porque como pastoral, o Cimi incorporava a posição profética, quer dizer, ele não tem compromisso com governo, como agora. Você viu a nota a respeito da...

Poliene: Belo Monte?

D. Tomás: Belo Monte?

Poliene: Sim.

- D. Tomás:** Nota do Cimi?
- Poliene:** A do Cimi não. Vi a da Apib [Articulação dos Povos Indígenas do Brasil].
- D. Tomás:** Não deixa de ler, porque fala: “o governo mentiu sobre isso, sobre isso, sobre isso, sobre isso!”, as mentiras desse governo. Fez a opção mesmo contra o povo e a favor de um pequeno grupo de multinacionais por dinheiro. Então é a profecia, a atuação profética da pastoral. Isso é muito importante. Poderia ser uma ONG, poderia ser um grupo proselitista, que é proselitista, altruísta, que quer ajudar, socorrer, foi nascendo pra isso. O Cimi tem uma posição diversa, que é uma posição a partir de uma visão teológica, de uma visão teológica que acolhe o lado místico desse povo, sabe o valor daquela religião, e não entra ali como quem quer anular e transformar tudo em “cristãozinhos”, com sotaque alemão, com sotaque...
- Poliene:** italiano.
- D. Tomás:** [risos] ...rezando. A maneira mais de total respeito. Além disso, de aprofundamento das razões teológicas daquele posicionamento, teologia índia, o Cimi levou até isso e mantém até hoje. E depois o aspecto político, mas... é... livre, livre e descomprometido. Tem muita gente boa, muita gente que é solidária com os índios, não abre a boca, [mas] não ousa dizer, arranjar uma causa desse sofrimento, porque é empregado, é funcionário. Nem no Cimi, nem na CPT nós temos esse relacionamento empregatício ou então de dívida. Aí, não é certo, não aceita, não aceita verbas do governo, não aceita, não adianta, aqui como a Petrobras, ofereceu para fazermos um caderno de conflitos. A turma se reuniu, reuniu o conselho e falou: “Não queremos”.

Não queremos porque perseguem os índios no Equador, porque polui, porque oprime. Eles ficaram muito zangados com a Petrobras, eram milhões. Não aceitou também a ajuda do Ministério do Trabalho dos Estados Unidos. Eles se ofereceram para ajudar uma proposta de trabalho escravo. Eu tô saltando do Cimi pra CPT mais pra clarear o lado pastoral; então, não aceitamos porque vocês são donos de Guantánamo, e fazem essas guerras por causa da gasolina, do petróleo, então a gente não aceita [risos]. O pessoal ficou nervoso [risos]. Então é essa pastoral que dá muita liberdade e leva a turma a apanhar também. Agora, é interessante como o Cimi, como pastoral, é uma pastoral de fronteira, marginal, das margens da Igreja. Não é a preocupação principal hoje em dia da Igreja, sobretudo hoje em dia. É mais a formação do clero, a liturgia, a catequese, a preparação dos sacramentos. Falar em índio? Terra? Então isso foi um problema dentro da Igreja, sobretudo posteriormente, menos na década de 1970, em que estavam sob o impulso e a inspiração do Vaticano II. Depois, quando houve uma marcha ré, então, isso criou problema e aí é que, é nesse ponto que se situa a atuação do Cimi [...], do Cimi com relação, com relação à própria Igreja, à atuação intra. Quer dizer, é uma pastoral que, embora seja de fronteira, ela atua no miolo da própria Igreja, no sentido evangélico, no sentido de abertura, naquele sentido primordial do Concílio Vaticano II [pausa longa]. Então o Cimi se tornou também uma assessoria, por assim dizer, especializada; e porque atuar na área indígena supõe conhecimento de antropologia, de linguística, então isso foi praticado pelo Cimi, beneficiando os povos indígenas, olhando a questão

da educação bilíngue. E isso foi graças a um repensar do serviço dos povos indígenas, serviço, por exemplo, político. Tudo isso aconteceu durante a preparação e elaboração da Constituição de 88, em que se procurou então, de várias ações e legislações passadas em nosso país, de outros países, como seria o relacionamento dos povos indígenas com o povo brasileiro. Lá na Bolívia isso avançou muito; aquilo colocado aqui dá uma briga danada, uma gritaria. Mas se conseguiu aqui, se conseguiu pelo respeito da própria cultura, da identidade, da terra, da territorialidade etc. Isso supõe, da parte de quem acompanha o andamento jurídico, o setor jurídico, [...] até hoje, até no sentido de enfrentar essas tentações que de vez em quando aparecem no Congresso, de uma lei que corta mais direitos por causa do dinheiro. Foi isso que aconteceu a respeito do acordo da Serra do Sol, não é? Dá com uma mão e toma com a outra e, às vezes, toma mais do que dá [do que dá]. Então a gente precisa também, eu confio que o Cimi está bem por dentro de toda essa questão jurídica, como também a questão da cultura, da inculturação, da encarnação no sentido de valorização da língua, da própria língua nativa; no sentido então de poder entender isso melhor e poder servi-los. E também em relação à política, no Cimi, a equipe do Cimi é um grupo muito grande. Não faz tudo porque não tem recursos, já teve mais do que tem hoje, porque hoje as entidades europeias vão se retirando do apoio, elas mesmas envolvidas em governos capitalistas. Bom, não vamos entrar nesse assunto. Então o Cimi é que tem uma leitura muito correta da política, da conjuntura, e isso é transcrito, por exemplo, em monografias como o periódico

Porantim, de uma forma que mostram um posicionamento muito interessante. Veja o caso agora da Funai, do decreto de reestruturação da Funai; tem um posicionamento absolutamente contra e tem um posicionamento a favor. O Cimi tem uma posição bem ponderada, porque ao mesmo tempo reconhece os riscos e as tendências dentro do governo de lavar as mãos com relação aos povos indígenas; tem também muita corrupção, não é? Muita corrupção. E aí você não pode ter uma posição muito radical, tem que considerar, também, a relação, posição interna. Eu não sei se o caminho adotado pelo governo vai sanar isso. No passado era o SPI, corrupto, mudou de nome...

Poliene: Funai.

D. Tomás: Funai [risos]. Alguns falam que foi só o nome.

Poliene: Ahã.

D. Tomás: Agora não estão querendo repetir [ahã] a mazela.

Poliene: Sim.

D. Tomás: Agora prota-, protago-, o protagonismo indígena?

Poliene: Sim.

D. Tomás: Isso é fruto justamente dessa condição de ser sujeito responsável, e que como grupo, como grupo específico e tal e qual é que hoje em dia assume a sua própria identidade, a sua caminhada histórica, recuperando as terras, recuperando a cultura, e recuperando a autodeterminação. E, nesse sentido, a gente chama o protagonismo, quer dizer, é ele que vai à frente, é o índio que caminha. Após um tempo de considerá-lo como incapaz, tutelado, ele agora tem suas organizações próprias; e com força, com o mesmo poder de pressão que as outras entidades. E, sobretudo, porque

envolve a totalidade dos povos indígenas e, mais do que isso, envolve até ligação com os povos latino-americanos. Os índios têm essa consciência e já tem tido um relacionamento com eles. O Cimi tem apoiado isso, procurado meios para que isso aconteça, esse intercâmbio que dá muita força, muita consciência. Esse protagonismo, isso aconteceu de forma visível, bem concreta, em 2000, quando... na celebração...

Poliene: Dos 500 anos.

D. Tomás: Dos 500 anos. O Cimi conseguiu um recurso daqui e dacolá de entendimento com as lideranças, com as diversas organizações, uma façanha de, pela primeira vez na história dos povos indígenas, reunir todos os representantes dessas nações. Eram três mil ali em Coroa Vermelha, eu participei, e com muita desenvoltura. O encontro foi agrupando não só indígenas, começa a ideia indígena, negra e popular. Sim, senhora! Eles queriam envolver nessa mesma luta, que já era uma consciência de classe, de luta, os camponeses, a consciência negra. Não chegaram até lá porque foi [barrado], foram barrados pela polícia. Foram dispersos. Os [...] chegou até perto, chegou até ali, como é que chama a cidade turística?

Poliene: Porto Seguro.

D. Tomás: Porto Seguro. Eu participei, estava lá presente, mas depois a barreira foi total. Os grupos negros chegaram mais perto e sofreram mais, porque aí foi dispersão com pancadaria. E a assembleia também sofreu aquela repressão quando eles saíram em direção a Porto Seguro e foram [barrados] desbaratados pela polícia de [...]. Então, isso mostra então o avanço, a consciência, consciência então nacional, que

superou a Confederação dos Tamoios. E foi um exemplo, uma amostra grátis de um encontro de agrupamentos indígenas. Não tinha só os Tamoios não, era...

Poliene: Vários...

D. Tomás: Mais amplo. Mas o que, todos os representantes, os remanescentes dos sobreviventes, povos indígenas foram [...] ali. Mas um conteúdo extraordinário, levado por eles mesmos, uma palavra livre, crua, e com tanta liberdade ao mesmo tempo, muita articulação, muita [...]. É um protagonismo, portanto, conseguido na base da luta, assim como se luta pela terra, se luta pela autonomia, se luta pelo protagonismo. Os índios não obtiveram isso como um presente, como uma outorga, mas conquistaram isso na base da luta. Penúltima coisa: Assembleias Indigenistas [ahã]. Bem, existe, não sei se você conhece os relatos, os pequenos relatos... tem...

Poliene: É.

D. Tomás: Teve acesso a eles?

Poliene: Tive acesso a alguns deles.

D. Tomás: É, e também a publicação como de Eduardo Hoornaert.

Poliene: Sim.

D. Tomás: Tem.

Poliene: Tem um livro dele, não tem? Uma publicação dele?

D. Tomás: É...

Poliene: Ah sim! Tem um textinho dele.

D. Tomás: Tem um texto.

Poliene: [...] Eu tenho esse texto.

D. Tomás: É, esse, é precioso...

Poliene: É, eu cito ele no segundo capítulo da tese.

D. Tomás: É, pois eu acho que foi o ovo de Colombo para a ressurreição, para a emergência dos indígenas. Isso aconteceu, como eu disse, no nosso encontro do Cimi, e isso começou então a fazer, de uma maneira um pouco fajuta, lá em Diamantina, onde foi o primeiro encontro. Então a gente tava muito na coordenação, a gente tinha na cabeça de ajudar a [...] [risos]. Os índios, assim, nem tomaram conhecimento disso, mas foi importante, o importante foi que eles deram partida para um encontro com cunho próprio, parece. Primeiramente a apresentação, a apresentação nossa, o pessoal se apresenta e tal, é quase que um ato de cortesia começar o encontro sempre o pessoal se apresentando, e é apenas descolar a bunda da cadeira [risos] e dizer o nome, que ninguém entende, e vai passando para o seguinte. Ali então era o dia todo e a noite toda a apresentação; e já tinha, na apresentação de si mesmo, de seu grupo, toda uma história, toda uma luta. E os outros cada vez mais admirados, mais tocados, porque viam naquele relato a própria história. Era como estar lendo tudo aquilo, explicitando [...], e talvez não conseguisse explicitar de tal forma. E interessante que eu participei de várias delas, uma delas a do Cururu, dos índios Mundurucu, eles resolveram, eles mesmos, as lideranças indígenas, fazer o lugar da Assembleia distante da aldeia. A aldeia tem criança, tem gente, tem pessoal que vai, que vem, cachorro [risos], é tudo assim, esse era o lugar errado. Eles quiseram um lugar [...], eles quiseram assim. Eles passavam, até atravessavam alguns igarapés, alguns banhados assim, e chegava lá, era um grande banhado, imenso tapiri. É, enfim, com um rego. E com

dois, era uns troncos de madeira, assim, grande, lá de dois, rodeando. Interessante que, na abertura, eles eram muito temidos, tanto no passado como no presente. Os índios não esquecem dos outros que foram talvez vítimas deles, dos Mundurucu, que tinham o [...] de enfrentar o inimigo e trazer a cabeça do chefe [...], aquilo era um troféu muito grande. E isso dava problema porque eles, embora considerado o chefe do outro grupo, é inimigo, tinham admiração por ele e queriam, de certa maneira, incorporar aquele. A história da cara grande tapirapé era um meio de incorporar o chefe Tuxáua, adversário do que morreu, que foi matado, que é interessante [risos].

Poliene: Ahã.

D. Tomás: General que admira outro general, e que faz medo. Bom, então, aquilo, por temor aos outros eu vi índios tremendo ali, diante dos que chegaram lá, trazendo de avião, avião da FAB [da FAB]. Eu tinha muito ligação com o mundo da aviação aérea, Brigadeiro Camarão, e ofereceu, e levou e trouxe [risos]. Então chegaram aqui o pessoal, primeira vez que encontravam assim, a face a face, tremia [...] de medo. Mas então foi interessante a abertura lá no Cururu. O chefe Cururu se levantou, eles são muito fidalgos, eles são muito de grandeza pessoal, sabem levar a coisa assim, com elevação. Então ele dizia assim: “Meus irmãos, em outros tempos, se a gente se encontrasse na distância que nós estamos agora”, ele saberia como ia ser o estrago [risos]. “Hoje nós estamos aqui unidos e reunidos porque sabemos que nós estamos todos dentro da mesma canoa furada”. Que consciência...

Poliene: Que consciência...

D. Tomás: Pois é, agora isso de, nitidamente, a Assembleia que eles... Quer dizer, arrebataram a Assembleia para eles. Primeiro a apresentação, eles não esperavam um negócio desse tamanho e lá não pode acertar o relógio não, porque quebra todos os parâmetros. Então, no encontro isso [...] foi também sugestão do Cimi, um momento em que ninguém não índio entrava, nem missionário, nem repórter. Sabe que lá no Cururu tinha um aviãozinho, bimotor, que veio de São Paulo trazendo repórter do Estádio para acompanhar aquilo. Várias Assembleias foram acompanhadas assim por jornalistas, você vê o valor que se dava, naquele tempo da ditadura, a esse tipo de emergência. E saíram daquelas Assembleias com três certezas, três ou quatro certezas que: primeiramente, o inimigo do índio não era o outro índio, podia ser outra pessoa, mas não o outro índio. Segundo: a necessidade de recuperar a sua própria cultura. Terceiro: as terras. E quarto: sua autonomia. O índio, um índio Pareci, no encontro que se deu ali [...], afluente do Tapajós, e dizia assim: “Pajé, nós decidimos. Quando a gente tiver precisão a gente recorre ao padre, mas naquilo que a gente puder fazer nós mesmos, nós mesmos”. Interessante isso, essa, essa...

Poliene: Consciência...

D. Tomás: Consciência! E essa decisão, porque não é fácil [não], depois de tantos séculos [de opressão], de submissão, de dependência, e aí a autonomia, até com relação ao governo, com relação não só com relação à Missão. Bom, mas você tem esses dados, que foram copiados, assim, no correr e, alguns comentários dessas Assembleias que, a meu ver, são um momento de passagem da condição de povo, assim,

confuso, misturado, para um povo com consciência. Então, um povo com identidade e com capacidade depois de se organizar, se articular regionalmente, nacionalmente e até internacionalmente como produto das Assembleias. Bom, sobre as lideranças indígenas. Houve um tempo em que isso apareceu assim como uma força, por exemplo, caso Juruna. Caso Juruna, depois Marçal, Ângelo Kretã. Mas, entretanto, essas lideranças então são, têm um cunho diferente. A gente vê, por exemplo, que o Mário Juruna chegou até deputado, avançou no sentido muito pessoal, muito personalíssimo, individual, e muito de esperteza; Xavante [risos], e o pessoal queria, tinha medo, dava tudo que pedia porque tinha medo. Eu lembro da história da entrada [inaudível], os contatos, isso os indigenistas contam. Estava o Xavante com uma banana comprida, grande, madura e viu que um [inaudível] qualquer pegou a banana e deu e ele comeu aquilo gostoso: “queria outra?” [risos]. Ai ele começou, ele comeu, com medo, sabe, com medo [inaudível]. E os outros ainda falavam: “Você tem que comer”, olhava um para o outro e não sabia que tava [inaudível]”. Ai, depois daquela banana [risos]. Ai ele recusou e não teve nada não. Mas o Xavante impunha, a história mesma dos contatos são muito sangrentas [sic]. E, agora, realmente as lideranças, tipo Marçal, tomemos Marçal, Ângelo Kretã não teve a oportunidade de circular como Marçal. Marçal era muito carisma, e um carisma totalmente indígena, Guarani, falante de Guarani como língua materna, e ele tomava a nossa língua com plena desenvoltura, e a construção do discurso dele não devia nada a Cícero. Tinha um desenvolvimento, tinha uma conclusão e uma argumentação.

E eu o escutei calado, na Assembleia Legislativa em Porto Alegre por duas horas. O pessoal ficava embasbacado e o que Marçal pensava não era nele, Marçal não era, era na causa indígena e a causa mesma de todo povo [inaudível], no exército zapatista de libertação. Tinha ele chegado a declarar: “Mas nós não estamos preocupados só com questões dos índios, dos pobres índios, de todo México, todo oprimido que cumpre dentro desse México”. Isso aí eu acho que é a liderança autêntica, mais assim, tipicamente indígena, com essa abrangência, com esse alcance. Agora, por outro lado, a gente que acompanha os índios tem visto a força da cooptação, o pessoal do poder, tem aquele que é líder, aquele que é, que tem carisma, aquele capaz de coordenar, de rir, de cumprir determinadas coisas mesmo fora da aldeia, em Brasília, e aí então é vítima. É quando, por exemplo, nem sempre, tem muita gente que é, era líder, agora cumpre falar do patrão...

Poliene: Pois é.

D. Tomás: É, tomar o outro lado, aí então é rua. Rua significa criada com fome por aí. E agora a cooptação continua muito fortemente. Até a posição era uma só. Tinha o outro lado, se não tem, e eu acho que por onde vai cessar a oposição, a grande mentira de Lula é em Belo Monte, é a cooptação. Interessante, eu estive lá antes, é semelhante em toda parte. Por exemplo, no México, um padre dominicano que acompanhava os zapatistas, então mostrando como chegaram ao [inaudível] e tal, fazia amizade ali, descobria quem, na hora da chegada, era o líder... pobre: “Mas como é que eu vou pagar isso?”. “Não, não se preocupe, o primeiro que cair era o primo (?)” [risos]. Aí meu bem, acabou o líder,

acabou. Era um tiro certo. Outro ganhou um carro, era a esperança daquela região, daquela área; era um carro, o sonho de circular com um carro [inaudível] se trancou e a coisa lá acabou. Isso em toda parte...

Poliene: Em toda parte, em qualquer grupo...

D. Tomás: É.

Poliene: Qualquer sociedade.

D. Tomás: Coroa vermelha tinha um grupo que recebeu passagem de avião, avião fretado pra ir a Brasília pra poder conversar um pouco sobre o andamento daquela Assembleia. Só que o grupão rejeitou a proposta de Fernando Henrique Cardoso de enviar trinta lideranças indígenas e todas as reivindicações que quisesse. Eles falaram: “Negativo, que venha aqui, que venha aqui”. Isso foi um dos motivos também da repressão forte.

Poliene: Ahã.

D. Tomás: Mas eu acho que a grande esperança está nessas lideranças, da gente saber levá-las com respeito e, como eu dizia a pouco, é um tesouro que se carrega em vasos frágeis e se pode perder. Eu acho que cabe a nós que acompanhamos como pastoral, reconhecer esse carisma que é muito importante; que o índio valoriza muito a palavra, vários grupos. Então, você não imagina a admiração que eles têm quando escutam o chefe falando. Eu vi na Aldeia Xicrim, no Rio Cateté [inaudível] à noite, o chefe saindo em roda, assim, todo mundo sentado, escutando. Engraçado que tinha o contracanto, que era a mulher dele, quando ele passava assim [risos] ela dava umas dicas.

Poliene: Ah é?

D. Tomás: [risos] Eu não sabia, sabia pouco o que..., pra saber o que que tava contando, que é para reforçar as tintas [risos].

Poliene: Dom Tomás, obrigada, viu, pela...

D. Tomás: De nada.

Poliene: ... sua experiência narrada. Eu agradeço muito. Queria saber do senhor se eu posso usar isso na tese...

D. Tomás: Pode, eu acho que pela causa...

Poliene: ... citar o nome do senhor, se o senhor me permite.

D. Tomás: Eu permito.

Poliene: Eu vou revisá-la agora pra defesa e já aproveitando a entrevista do senhor, que vai ser de muita importância pra mim. Quando estiver pronta, se o senhor quiser, eu até mando para o senhor uma cópia.

D. Tomás: Ah, eu quero ler a tese.

Poliene: O senhor quer ler a tese? Mando sim, pode ficar tranquilo, eu trago aqui para o senhor.

D. Tomás: Não só a gravação, mas...

Poliene: Tá bom, muito obrigada.

D. Tomás: De nada.

Poliene: Deus abençoe.

D. Tomás: Amém, você também.

A Comissão Pastoral da Terra e a luta dos povos do campo

Glauber Lopes Xavier⁴

Laura Rodrigues Silva⁵

*A fervura vem do fundo do tacho e
são os gravetos fracos e secos que
alastram o maior fogaréu.*

(Zé Paraná)

A criação da Comissão Pastoral da Terra (CPT) se deu como resposta ao recrudescimento dos conflitos no campo, consequência do avanço das empresas e do latifúndio no meio rural, bem como resultado do posicionamento progressista da Igreja no Brasil. Poletto e Canuto (2002)

4 Doutor em Sociologia pela Universidade Federal de Goiás e pós-doutor em Ciências Sociais pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Professor adjunto da Universidade Estadual de Goiás. E-mail: glauber.xavier@ueg.br.

5 Licenciada em História pela Universidade Estadual de Goiás e Mestre em Ciências Sociais e Humanidades pelo Programa de Pós-Graduação *stricto sensu* Territórios e Expressões Culturais no Cerrado. E-mail: laura_rodriguesilva@hotmail.com.

apontam a década de 1970 e a publicação de três documentos como o “tempo germinal” para a fundação da CPT: “Eu ouvi os clamores do meu povo”; “Marginalização de um povo: grito das igrejas” e “Y-Juca-Pirama – O índio: aquele que deve morrer”, todos publicados no ano de 1973. Todavia, deve-se acrescentar entre esses documentos o primeiro deles: *Uma igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social*, redigido por Dom Pedro Casaldáliga (1971), que se caracteriza como o documento de denúncia mais ácida dentre os citados. Todos esses documentos possuem caráter de denúncia e de crítica sobre a realidade do campo e a situação escandalosa da concentração da propriedade e da riqueza, além do convencimento de que o Estado e o capital semeavam a morte, a violência e a pobreza no campo.

Ultrapassando os limites de denúncia das injustiças, os documentos expressam um apoio inequívoco aos marginalizados, anunciando publicamente a posição dos autores e o comprometimento com a causa da justiça e da liberdade. A criação da CPT se dá, sobretudo, pelo agravamento da situação na região Amazônica, palco de profundas transformações advindas da política nacional de desenvolvimento e de integração territorial. Dom Pedro Casaldáliga destaca em sua carta que, até 1970, a Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (Sudam) já havia aprovado 66 projetos agropecuários dentro da área da prelazia, nos municípios de Barra do Garças e de Luciara, o que ocasionaria a acentuação dos conflitos, como o que envolvera o padre Francisco Jentel e os camponeses de Santa Terezinha.⁶

6 São Félix, prelazia liderada por Dom Pedro Casaldáliga, cobria 150 km do nordeste do Mato Grosso e foi uma das regiões mais atingidas pela repressão na Ditadura Militar. Segundo dados fornecidos pela carta de Dom Pedro Casaldáliga, até o ano de 1970, a Sudam já havia aprovado 66 projetos agropecuários dentro da área da Prelazia, nos municípios de Barra do Garças e de Luciara (Casaldáliga, 1971). Parte dessa terra, que fora vendida para a Companhia de Desenvolvimento do Araguaia (Codeara) como mata virgem, era ocupada por um vilarejo, Santa Terezinha, fundado em 1910 e com uma população de mais ou menos 500 pessoas. A partir da

Esse quadro geral de concentração de terras e de aumento no número de conflitos se desdobraria nos documentos pastorais publicados pelas igrejas da Amazônia, do Nordeste e do Centro-Oeste e na provocação de Dom Pedro Casaldáliga para que a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) realizasse um encontro de bispos sobre a Amazônia (Canuto, 2012, p. 92). Do “Encontro de igrejas da Amazônia Legal sobre os problemas de terra e migração”, surgiu a proposta de criação de uma “Comissão de Terras”, ainda sem a presença da letra “P”, acrescentada posteriormente, procurando indicar um novo estilo de relação entre a Igreja e o mundo, outra linguagem dos ensinamentos conciliares e o afastamento de pastorais anteriores, “que, além de estarem centradas na ação catequizadora, não geravam maior comprometimento da Igreja com o destino dos pobres” (Silva, 2003, p. 84).

Entretanto, Poletto e Canuto (2002, p. 31) afirmam que a decisão ficou, “de certa maneira, nas mãos da própria CNBB”, pois a Comissão de Terras deveria estar ligada a tal instituição. Acima de tudo, a decisão estratégica de criação da CPT como organismo vinculado à CNBB deve-se ao fato de que, sem essa vinculação direta, “seria impossível realizar o trabalho e sobreviver”, considerando o cenário geral de repressão e perseguição da ditadura civil-militar (Poletto; Canuto, 2002, p. 22). A decisão final

compra da terra, a Codeara iniciou sua intimidação contra os habitantes da vila. Francisco Jentel, o padre local, entrou em ação e agiu junto aos camponeses. Em fevereiro de 1972, a Codeara utilizou-se de um trator, acompanhada de 25 homens para destruir o posto de saúde do vilarejo e o centro de serviços. Um chefe de polícia que protestou contra as ações da empresa foi surrado e depois morto. Em 3 de março do mesmo ano, os camponeses iniciaram a reconstrução do posto de saúde, mas a empresa voltou para destruí-lo com o auxílio da polícia estadual. Nesse segundo episódio, os camponeses estavam armados de espingardas e o fogo cruzado foi travado. Cinco posseiros foram presos e torturados, outros quarenta fugiram e o padre Francisco Jentel foi acusado de arquitetar o ataque contra a empresa; entretanto, o padre nem sequer estava presente. Em maio de 1973, Jentel foi enquadrado na Lei de Segurança Nacional (LSN) e condenado a 10 anos de prisão (Mainwaring, 2004, p. 111).

de criação da CPT ficaria, então, para um segundo encontro de bispos e prelados da Amazônia Legal e do Centro-Oeste, na cidade de Goiânia, estado de Goiás, de 19 a 22 de junho de 1975, onde foram reunidos 67 participantes, entre eles padres e bispos. Data do dia 29 de agosto de 1975 a carta⁷ em que Dom Aloísio Lorscheider anima Dom Moacyr Grechi a dar andamento à decisão do encontro de Goiânia. A decisão final de criação da CPT assim seria expressa:

Criar uma “COMISSÃO DE TERRAS” que, na qualidade de organismo de caráter oficioso, ligado à Linha Missionária da CNBB, possa realizar com agilidade o objetivo de interligar, assessorar e dinamizar os que trabalham em favor dos homens sem terra e dos trabalhadores rurais, e estabelecer ligação com outros organismos afins. Cabe a esta Comissão dar especial atenção ao Estatuto da Terra e à Legislação Trabalhista Rural, procurando divulgá-los em linguagem popular. Que ela promova também campanhas de ampla e inteligente conscientização em favor dos direitos dos 10 milhões de famílias sem terra (Poletto; Canuto, 2002, p. 56).

39

Embora a CPT tenha sido gestada e oficialmente criada em uma reunião com 67 participantes, vindos de 27 prelazias ou dioceses, ela é fruto de um “tempo germinal” da década de 1970, em que pessoas de outras partes do Brasil já se articulavam. Essa articulação é expressa nos

7 Na carta a Dom Moacyr, Dom Aloísio escreve: “Caríssimo Dom Moacyr, alegrando-me com o bom resultado do recente encontro em Goiânia, e tendo a CEP em reunião conjunta com a Presidência tomado conhecimento de todos os seus particulares, quanto especialmente do desejo manifestado de criar uma Comissão de Terras, que, com sentido pastoral, pudesse ser um serviço aos Senhores Bispos da área missionária da nossa Pátria, venho manifestar-lhe o nosso encorajamento, dentro de uma linha de simplicidade, para que se vá se concretizando com segurança e tranquilidade o que os bispos decidiram. Entende-se que esta Comissão manterá os necessários contatos com a nossa Comissão de Justiça e Paz, que merece sempre o nosso apoio e está estreitamente vinculada à CNBB, também para seguir de perto essa problemática” (Grechi, 2002, p. 54).

documentos publicados pelas igrejas de diferentes regiões do país e pela criação do Conselho Indigenista Missionário (Cimi) em 1972, organização cuja atuação de base e organização eclesial de apoio a CPT tomou como referência. Nesse sentido, a criação da CPT se dá para suprir a carência de organização e mobilização popular, com vistas a articulações planejadas.

A missão da CPT se constitui, nesse contexto, em dar suporte aos trabalhadores, publicando documentos, levantamentos dos conflitos no campo, articulando camponeses, oferecendo apoio metodológico, promovendo campanhas pela reforma agrária e incentivando o povo a se organizar como classe. Esta última se caracteriza fundamentalmente pela formação de lideranças, realizada sobretudo pelo seu trabalho de base em ações organizativas (auxílio na formação de sindicatos, associações, cooperativas etc.) e formativas, na qual está inserida a dimensão política (Silva, 2003). A CPT definiria posteriormente, como seu “modo de ser e de trabalhar”, o reconhecimento do “rosto de Cristo nos rostos sofridos de milhares de camponeses e trabalhadores rurais cada vez mais pauperizados e diversificados” (Estrutura [...], [197-?], p. 2).

40

A CPT teria nascido como um “serviço pastoral”, definida como uma “pastoral de fronteira” pela sua escolha pelos “pobres dos campos” e pelas outras igrejas, pois sua preocupação não era “a filiação religiosa do trabalhador do campo: nem prioriza oferecer-lhes serviços religiosos. Antes preocupa-se em oferecer-lhes apoio e solidariedade, a exemplo do Bom Samaritano” (Estrutura [...], [197-?], p. 3). Um documento da CPT de 1981, em pronunciamento da pastoral sobre o sentido da presença da CPT nas igrejas, do qual destacaremos alguns pontos, registra quais eram algumas premissas da missão da CPT junto aos trabalhadores rurais:

- A CPT contribuiu a colocar as Igrejas no cheio de um debate que é central na sociedade brasileira: é o debate da terra.

- Propiciou às Igrejas a aliança com os oprimidos do campo, sobretudo posseiros, menos com boias-frias e assalariados rurais (escolheu uma das partes em conflitos).

- Ajudou a trazer dentro das Igrejas e desenvolveu diferentes frentes e formas de luta necessárias às bases: educação de base, educação política, questão sindical, luta pela terra (permanência e conquista), releitura da Sagrada Escritura, rediscussão da questão da propriedade etc...

- Ajudou na inteligência mais clara dos processos em jogo a nível econômico e político. Daí a necessidade de articular a prática com a teoria e a leitura teórica do que se fazia. Se articula mais o binômio Igreja-mundo (Conflitos [...], 1981).⁸

41

Embora tenha surgido como iniciativa de bispos da região da Amazônia e do Centro-Oeste, a CPT iria se emancipar pouco mais de um ano depois, fazendo-se presente em mais da metade dos estados do país, com a formação de quatorze equipes regionais, dentre elas a Regional Centro-Sul de Goiás, que surgiria em 1976. Na Diocese de Goiás, a criação da CPT seria antecedida pela Equipe de Terras, fruto de proposta dos próprios trabalhadores que discutiam sobre a problemática da terra na Assembleia Diocesana. No relatório da VIII Assembleia Diocesana, de 1975, ainda não se fala em CPT, mas em Equipe de Terras. Assim consta:

Precisamos ainda criar uma Equipe de Terras, ligada à Comissão de Terra da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). Esta equipe é para levantar, documentar e divulgar todos os problemas referentes à terra. Também é para ajudar a encaminhar a solução de casos concretos de injustiças. Tem que ser informada sobre lei e estatutos da terra para poder ajudar e orientar as regiões (VIII Assembleia Diocesana, 1975, p. 3 *apud* Scolaro, 2016, p. 97).

Embora Scolaro (2016, p. 173) afirme que o relatório da IX Assembleia, realizada em 1976, “ainda não fala em CPT, mas em Equipe Pastoral da

8 Documento disponível no Centro de Documentação (Cedoc) Dom Tomás Balduino, no *site* oficial da CPT.

Terra”, no trecho do relatório da referida Assembleia, o qual ele insere em seu texto, há referência à CPT. É sabido que a IX Assembleia foi realizada nos dias 27 a 31 de agosto de 1976 (Capponi, 1999, p. 76), entretanto, após pesquisas em documentos e na própria página da CPT Goiás, não foram encontradas informações concretas a respeito do mês e dia de sua fundação. Devido à dificuldade de encontrar informações concretas sobre a criação da CPT Regional, optou-se por não sugerir qualquer dado temporal sobre a data de sua fundação. Aqui, portanto, apenas se registra o que consta no relatório, de maneira que possa contribuir para a discussão:

- Apoiar nas regiões a criação de grupos de trabalhadores para estudar e se conscientizar sobre: direitos, leis e problemas ligados à terra;
- Esclarecer e incentivar a todos para documentar, divulgar e denunciar fatos de injustiça;
- Fazer ligação com outras Dioceses que promovam o mesmo trabalho;
- Estudar a possibilidade de formar uma equipe de advogados para a assessoria da Comissão Pastoral da Terra e assistência jurídica aos trabalhadores (IX Assembleia Diocesana, 1976, p. 2 *apud* Scolaro, 2016, p. 97).

42

Em Goiás, a CPT Regional nasceu com os mesmos objetivos da Comissão em nível nacional: “um ‘serviço’ pastoral aos trabalhadores rurais, comprometendo-se a ‘interligar, assessorar e dinamizar os que trabalham em favor dos camponeses’” (Silva, 2003, p. 105). Desde seu surgimento, a CPT Regional de Goiás tendeu a se esforçar para pautar sua atuação em uma prática descentralizadora, tanto no que se refere às decisões quanto à execução de suas tarefas, a partir da participação direta dos seus agentes nas ações políticas realizadas pelos grupos: movimentos reivindicatórios e de protesto, bem como ocupações de propriedades improdutivas e acampamentos de sem-terra (Silva, 2003).

Para tanto, a CPT Regional de Goiás se estruturou na forma de comissões diocesanas, nas dioceses em que o bispo aceitava o envolvimento com esse trabalho. Na Diocese de Goiás, a contribuição seria oferecida por uma de suas principais ferramentas de “libertação”, os Grupos de Evangelho, de onde sairia a maior parte dos agentes que iriam se tornar coordenadores ou assessores da CPT em nível regional ou nacional. A atuação da CPT Regional Goiás, embora tivesse suas particularidades, considerando os projetos específicos de expansão e de alteração dos quadros produtivos no Cerrado, sob a perspectiva de modernização e sua inserção na economia nacional, fundamentalmente com vistas a oferecer *commodities* para o país e para o capital internacional, estava ligada e pautada a um projeto geral da CPT. Este projeto tinha como uma de suas principais funções a formação de lideranças, expressa nas Resoluções Finais da reunião em que foi criada a CPT, inseridas no projeto de “promover campanhas de conscientização para os trabalhadores rurais e agentes da pastoral” (Poletto; Canuto, 2002, p. 57). O eixo principal seria, então, a formação política de seus integrantes e agentes, visando a formação de lideranças com a ideia de um projeto popular de poder com acento na organização sindical (Silva, 2003).

A preocupação inicial da CPT seria fundamentalmente com a região da Amazônia Legal, sobretudo Mato Grosso, Maranhão e Goiás, e com os posseiros inseridos nessas áreas. Embora, em sua agenda inicial, a ação da CPT tenha sido preponderantemente junto aos posseiros localizados na região da Amazônia Legal, mais tarde sua atuação se estenderia para outras regiões do Brasil e para outro contingente de trabalhadores, como os atingidos pelos grandes projetos de irrigação, mineração e construção de barragens do governo. Uma reunião da CPT em 1976, em Cuiabá, assim denuncia a situação dos posseiros:

Tendo informações diretas dos fatos, notamos que ameaças, violências, expulsões e mortes de posseiros estão acontecendo

em vários municípios, atingindo Dioceses e Prelazias. Tais atos desumanos e ilegais são sempre comandados pelos grandes fazendeiros, que se dizem donos das posses, e apoiados por jagunços, quando não diretamente pela polícia. Preocupa-nos seriamente a sorte de milhares de famílias de Arenápolis, Diamantino, Chapada dos Guimarães, Barra do Garças, Cáceres, Guiratinga, por citar apenas algumas áreas (Boletim nº 6, 1976, p. 7 *apud* Poletto; Canuto, 2002, p. 92).

44

A preocupação com a região da Amazônia Legal se dá, sobretudo, pelos grandes projetos do governo. Como discutido anteriormente, a década de 1970 no Brasil caracteriza-se por um aceleração no processo de modernização e expansão do setor agropecuário. O maior efeito dessa modernização foi a expulsão, expropriação e proletarização dos camponeses. A expansão da agropecuária no estado de Goiás foi alavancada pelos programas de desenvolvimento regional inseridos no II Plano Nacional de Desenvolvimento (II PND), criado pelo governo do general Ernesto Geisel: o Polocentro ou Programa de Desenvolvimento dos Cerrados (Prodec), que abrangia o centro-sul de Goiás, o oeste de Minas Gerais e a maior parte dos territórios dos estados do Mato Grosso e do Mato Grosso do Sul; o Programa de Desenvolvimento da Amazônia Legal (Polamazônia), que integrava a região norte do estado de Goiás, atual estado do Tocantins; e o Programa de Desenvolvimento da Região Geoeconômica de Brasília, que abarcava todo o território do Distrito Federal, a área centro-leste de Goiás e parte do oeste de Minas Gerais (Silva, 2003, p. 136).

Aqui, nos interessa o Prodec e o Programa de Desenvolvimento da Região Geoeconômica de Brasília, pois é contra eles que acontecerá uma grande mobilização da CPT Regional Goiás. Segundo Bertran (1988 *apud* Silva, 2003, p. 136), o Programa de Desenvolvimento da Região Geoeconômica de Brasília tinha como objetivo específico garantir o abastecimento da capital federal, preservando seu fluxo migratório, melhorando

a infraestrutura e a geração de empregos, razões pelas quais a maior parte dos 700 milhões de dólares disponibilizados, entre 1975 e 1982, foi direcionada para a infraestrutura: transportes, saneamento, redes de energia e desenvolvimento do setor rural e industrial, especialmente na cidade de Anápolis/GO.

Já o Polocentro/Prodecer, também conhecido como Projeto Jica (Japan International Cooperation Agency), foi inicialmente implantado na região oeste de Minas Gerais, em Coromandel, a partir de 1979, com o intuito de produzir soja, milho, sorgo, café, eucalipto e trigo (Silva, 2003, p. 159). Criado pelo governo federal com 49% de participação de capital japonês e dirigido pela Companhia de Promoção Agrícola (Campo), o Projeto Jica visava promover a modernização da agropecuária em regiões de Cerrado e integrá-las aos mercados do Centro-Sul e externo, gerando grandes excedentes e aumentando as exportações (p. 160). O projeto ocupava uma área de 50 mil hectares que foram distribuídos em quatro partes: a primeira parte foi destinada à Campo, para produção e desenvolvimento de pesquisas; duas foram entregues a outras duas empresas; e a quarta parte foi repartida em 92 lotes com mais de 350 ha, vendidos a colonos, dos quais 75% eram provenientes do sul do país (p. 159).

45

Entre 1971 e 1981, o Projeto Jica contou com mais de 750 milhões de dólares, dos quais 60% foram direcionados a investimentos em projetos no setor agropecuário e os 40% restantes destinados à área de infraestrutura. Todos esses projetos de expansão e modernização visavam a eliminação dos obstáculos das terras. Os obstáculos tinham nomes, rostos e famílias: os camponeses. Calcula-se que somente no Triângulo Mineiro tenham sido expulsas um milhão de pessoas com a implantação da primeira etapa do Projeto Jica, número aproximado denunciado pela CNBB, conforme aponta publicação conjunta das CPT Regionais de Goiás e Minas Gerais (Silva, 2003, p. 160).

A modernização da agropecuária empreendida em Goiás acarretou o recrudescimento das precárias condições de existência dos trabalhadores

rurais. Segundo o Relatório da II Assembleia da CPT Centro-Sul de Goiás (1978 *apud* Silva, 2003, p. 138), os participantes descrevem uma situação marcada por “insegurança em tudo”; “medo, pressões, ameaças, ‘cercas’”; ocupação das terras com o “boi e o capim”; “falta de financiamentos, insegurança financeira”; “expulsão pelos grileiros”; “abandono das terras, despejos, êxodo rural, favelas, inchaço das cidades”; “injustiças dos patrões”; “analfabetismo e prostituição”.

Dionísio Sfredo,⁹ entrevistado por Silva (2003, p. 138), ao relatar sua experiência de trabalho com peões das fazendas em Caiapônia, sudoeste do estado de Goiás, informa que tomou conhecimento de histórias que pareciam um “pouco fantásticas”, “por exemplo, quando o gato¹⁰ ia lá no Nordeste, enchia uma carreta de gente e vinha vender aqui nas fazendas do Goiás”.

Para os agentes da CPT Regional Goiás, somente por meio da conscientização seria possível superar a situação descrita. Daí a sua proposta de ser “ferramenta” de assessoria das pessoas e organizações que atuavam em favor da luta pela terra. A proposta de assessoramento se desenvolveu com intenso trabalho de organização dos trabalhadores do campo em sindicatos “autônomos”. Em Goiás, anterior à criação da CPT Regional, já existiam lideranças que procuravam construir um sindicalismo que fugisse do “peleguismo”. Na Equipe de Terras, havia forte envolvimento de padres, religiosas e agentes da pastoral da Diocese de Goiás. Alberto Gomes de Oliveira,¹¹ conhecido como Bacurau, em entrevista a Silva (2003, p. 146), relata:

9 Ex-agente da CPT Goiás. Entrevista gravada em 8/8/2002 por Silva (2003).

10 “Gato” é o nome que se dá aos agenciadores de trabalhadores migrantes, em geral alocados em atividades laborais temporárias ou sazonais. Não raro esses agenciadores recrutam trabalhadores mediante falsas promessas, bem como promovendo o seu endividamento por meio dos custos relacionados ao transporte, alimentação e alojamento quando da chegada ao local de destino, configurando a chamada “escravidão por dívida”.

11 Ex-agente da CPT Goiás e líder do Movimento dos Trabalhadores (MT). Entrevista gravada em 3/9/2002 por Silva (2003).

As freiras, irmã Ester, de Britânia, a vida dela era o grupo de oposição sindical. A freira de Santa Fé se reunia com os trabalhadores. Então, aí era a família, era o mundo dela. [...] O frei Marciano ria e chorava junto com os trabalhadores. Então, a vida deles tava em torno daquilo ali, o principal. Teve padres que chegaram a largar de celebrar missa pra ir morar numa comunidade pra poder participar de reuniões.

47

Além da atuação ao lado dos sindicatos, os agentes da CPT Regional Goiás contribuíram para a estruturação da Central Única dos Trabalhadores (CUT) no estado, bem como para a formação do Partido dos Trabalhadores (Silva, 2003). Dentre os esforços para articulação dos trabalhadores, destacam-se a realização ou copromoção de seminários, encontros no quais as pautas de discussão eram “produção, comercialização, saúde, educação no meio rural etc.”; além de campanhas, por exemplo, o Movimento do Custo de Vida na década de 1970 e a Campanha Nacional pela Reforma Agrária, lançada em 1983, e a busca por parcerias para desenvolver programas para os trabalhadores, para seus agentes e para formação de lideranças. Dentre os seus parceiros, encontram-se o Instituto de Formação e Assessoria Sindical (Ifas), o Instituto Brasil Central (Ibrace), a CUT, a Universidade Católica de Goiás (UCG), a Universidade Federal de Goiás (UFG) e o Centro de Estudos Bíblicos (Cebi) (Silva, 2003, p. 118).

Embora a preocupação com a reforma agrária estivesse presente desde os primórdios da CPT Goiás, sua efetiva atuação na luta pela terra só teve início a partir de 1980, promovendo uma mobilização contra o Prodecer ou Projeto Jica. Entretanto, ações diretas na forma de ocupação de terras improdutivas por parte dos trabalhadores rurais só seriam prioridade na agenda da CPT Goiás a partir de 1985, quando da ocupação da Fazenda Mosquito, no município de Goiás, antecedida por experiências fecundas, como a da Fazenda Maria Alves ou Córrego da Onça, no município de Itapuranga, e a Fazenda Estiva ou São João do Bugre, no município de Goiás.

Antes disso, a CPT Regional Goiás promoveu, em parceria com outras entidades, uma grande mobilização nacional: a Campanha Nacional pela Reforma Agrária. Segundo Dom Tomás Balduino,¹² essa campanha nasceu em Britânia e foi promovida pela CPT em conjunto com “CNBB, Contag, Instituto Brasileiro de Análises Sociais e Econômicas (Ibase) e a Associação Brasileira de Reforma Agrária (Abra)” (Silva, 2003, p. 163). A campanha foi lançada em 28 de abril de 1983, na sede da Associação Brasileira de Imprensa (ABI), e nasceu a partir de uma proposta de criação de uma lei que destinasse 20% das terras das fazendas para o cultivo de alimentos, gestadas pelos camponeses não proprietários que, no período, cultivavam as terras baixas às margens do Lago dos Tigres, em Britânia. Foi Dom Tomás Balduino quem levou a proposta a Herbert de Souza, o Betinho, do Ibase, e a José de Souza Martins, da Universidade de São Paulo, ambos sociólogos, e este último, à época, assessor da CPT Nacional. A proposta se transformaria na Campanha Nacional pela Reforma Agrária, pois consideraram que o percentual de terras era insuficiente para solucionar os problemas dos camponeses não proprietários (Silva, 2003, p. 163).

Em Goiás, a campanha contou com a colaboração da Federação dos Trabalhadores na Agricultura do Estado de Goiás (Fetaeg), de vários sindicatos, do Movimento dos Trabalhadores do PMDB e da CPT Regional, sendo inaugurada no dia 30 de novembro de 1983, com uma passeata que reuniu seis mil pessoas, vindas de 64 municípios, em Goiânia, capital do estado de Goiás (Silva, 2003, p. 163). A escolha da data foi em função do 19º aniversário da aprovação do Estatuto da Terra do regime militar. Na passeata que cruzou o centro da cidade, os manifestantes expressavam suas posições por meio de cartazes e faixas, com os dizeres (p. 163): “Reforma agrária não é um milagre do governo, mas uma obra dos trabalhadores brasileiros”, “Queremos terra, não guerra” e “Reforma agrária sim, Comodato não”, esta última numa alusão ao programa

12 Entrevista concedida a Fernando de Brito em 17/5/1994 (Silva, 2003).

agrário do governo estadual de Íris Rezende Machado. Além das faixas e cartazes, as canções feitas por artistas camponeses animavam o povo, como a canção “A grande esperança”:

A classe roceira e a classe operária
ansiosa espera a Reforma Agrária
sabendo que ela dará solução
para a situação que está precária.
Saindo o projeto do chão brasileiro
de cada roceiro plantar sua área
sei que na miséria ninguém viveria
e a produção já aumentaria
quinhentos por cento até na pecuária.
Esta grande crise que há pouco surgiu
maltrata o caboclo feliz em seu brio
dentro de um país rico e altaneiro
morrem brasileiros de fome e de frio.
Em nossas manchetes de ricos imóveis
milhões de automóveis já se produziu
enquanto o coitado do pobre operário
vivendo apertado ganhando um salário
que sobe depois que tudo subiu.

Nosso lavrador que vive do chão
só tem a metade de sua produção
porque a semente que ele semeia
tem que ser à meia com o seu patrão.
Os nossos roceiros vivem num dilema
e o seu problema não tem solução
porque o ricoço que vive folgado
acha que o projeto se for assinado

estará ferindo a Constituição.
A grande esperança que o povo conduz
pedindo a Jesus pela oração
pra guiar o pobre por onde ele trilha
e a cada família não faltar o pão.
Que ele não deixe o capitalismo
levar ao abismo a nossa nação.
A desigualdade que existe é tamanha
enquanto o rico não sabe o que ganha
o pobre do pobre vive de tostão.¹³

50

Dentre as inúmeras lutas apoiadas pela CPT Regional Goiás, junto à Diocese de Goiás, destacam-se as da Fazenda São João, município de Montes Claros; Fazenda Mamoneiras, município de Fazenda Nova; Fazenda Maria Alves ou Córrego da Onça, município de Itapuranga; e Fazenda São João do Bugre/Estiva, município de Goiás (Silva, 2003, p. 162). Aqui, entretanto, destacamos as fazendas Maria Alves, Estiva e Mosquito, as duas primeiras por se constituírem como casos expressivos de resistência e por se tratar de posses coletivas; e a terceira por ser considerada a primeira grande conquista da luta pela terra. No entanto, embora a Fazenda Mosquito seja considerada pela historiografia como o início das ocupações e seja ela o ponto inicial para o apoio prioritário da CPT Regional Goiás nas ocupações de terras, para Pessoa (1999), a história de ocupação de terras tem início com a Fazenda Estiva, considerada por muitos não como ocupação, mas como posse. Todavia, tanto a Fazenda Estiva quanto a Fazenda Mosquito estão ligadas à resistência da Fazenda Maria Alves, que pode ser considerada como o “início do aprendizado” (Pessoa, 1999). Isso se deve ao fato de que as ocupações da Fazenda Es-

13 Folha de cantos da Campanha pela Reforma Agrária em Goiás, 1983 (Silva, 2003, p. 164).

tiva e da Fazenda Mosquito foram puxadas pelos trabalhadores rurais de Itapuranga, mobilizados pelo Sindicato dos Trabalhadores Rurais, pela Diocese de Goiás e pela CPT Regional, atuantes na resistência no Córrego da Onça, ou seja, é a experiência da Fazenda Maria Alves que abre precedentes de resistência na terra.

Desde o início da década de 1950, famílias habitavam e cultivavam a Fazenda Maria Alves, com cerca de 167 alqueires. O conflito se inicia a partir de 1970, quando Aureliano José Caiado (“Fiote”) começou a fazer ameaças e a reivindicar a terra na justiça contra as 32 famílias que residiam na região. Segundo Antônio Tavares,¹⁴ advogado que acompanhou a luta da Fazenda Maria Alves, em entrevista concedida a Silva (2005, p. 135), a posse da terra por Fiote era regular, o que ocorria é que se tratava de um latifúndio improdutivo. Manuel Lopes, hoje falecido, afirma que as famílias que residiam ali faziam a terra produzir. No momento em que iniciaram as ameaças de expropriação, em 1973, Manuel já estava vivendo e trabalhando na terra há mais de 30 anos. Em entrevista ao *Jornal Opção*, em 1980, relata sua história naquela terra, que antes era conhecida como Xixá:

Eu é que levei a primeira madeira pra fazer a primeira capelinha do Xixá. O padre pediu pra levar madeira, e eu tirei muita aroeira lavrada de 30 centímetros de quina viva, no meu carro de boi. Não tinha estrada, não senhor. A gente ia abrindo caminho de facão, no meio daquela mata de espinho, só vendo. Pois é, Xixá pra mim é menino (Silva, 2005, p. 137).¹⁵

As famílias residentes naquela terra contrataram o advogado Warner Carlos Prestes para atuar na causa. Entretanto, o advogado atuou em favor de Fiote, pois não pediu na justiça o usucapião da terra, mas

14 Advogado que acompanhou a luta na Fazenda Maria Alves, posteriormente assessor jurídico do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Itapuranga.

15 Entrevista concedida ao *Jornal Opção* do dia 9/10/1980.

sim uma indenização, sem revelar o fato aos interessados. A sentença saiu em 1975. Os trabalhadores rurais não foram instruídos a recorrer e, em 1980, Fiote requereu a execução da sentença. Além das ameaças contra as famílias da Fazenda Maria Alves, Fiote Caiado apresentava documentos de escritura e de impostos pagos ao Incra para forçar a saída dos camponeses. A apresentação desses documentos, entretanto, foi questionada pelas famílias, pois em muitos casos as pessoas que ali viviam pagavam o imposto territorial ao Incra há vários anos. O jornal *Diário da Manhã* fez um registro deste fato:

Cândido de Barros, 53 anos, nascido no local e que ali criou 11 filhos. Desesperado, ele começou a chorar quando contou que cultivou durante todo o tempo a terra, e que agora o ameaçam de se retirar, jogar fora todas suas coisas e derrubar seus 100 pés de laranjas e bananas. Tem seis alqueires de terra e mostrou, como todos outros, os comprovantes de que paga anualmente impostos ao Incra (Silva, 2005, p. 140).¹⁶

52

A resistência dos trabalhadores, no entanto, já existia antes da sentença promulgada pelo juiz de Itapuranga. As investidas de Fiote Caiado provocaram o medo nas 32 famílias. Nas primeiras ofensivas, Fiote apresentou documentos comprovando a posse legal da terra, ameaçou os camponeses e, após o requerimento de indenização pelo advogado Warner Carlos Prestes, ofereceu pagamento irrisório pelas benfeitorias dos camponeses. Segundo Boletim da Diocese de Goiás (1980 *apud* Silva, 2005, p. 137), a indenização pelas benfeitorias da terra foi avaliada num total de “Cr\$ 250.000,00 para as 32 famílias, sendo que havia benfeitorias de uma só posse no valor de Cr\$ 40.000,00”. Em entrevista a Silva (2005, p. 139), dona Maria, moradora da Fazenda Maria Alves, descreve o clima de medo propalado pelas ameaças do fazendeiro:

16 Publicado pelo jornal *Diário da Manhã* em 17/8/1980.

a homaida não tinha sussego e nós ia fazê almoço era muito tarde. Que os home saia tudo à noite e, nós ficava naquele medo. O povo amendrontava nós de mais: não, eise já é vem e homaida voltava corria e corria e ia vigia lá no ponto, na entrada nê. E as muiê cá nê, naquele medo danado, que safoco cum medo dos home lá nê, só vendo. Não tinha sussego não, nem pra drumi.

53 Mesmo em meio às pressões e ameaças do fazendeiro e da própria opinião pública, as 32 famílias, com aproximadamente 210 pessoas, tomaram a decisão de resistir e lutar pela terra e, a partir de 1980, contariam com a colaboração da Diocese de Goiás e do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Itapuranga. Com essas alianças e colaborações, a luta pela terra na Fazenda Maria Alves tomaria grandes proporções. Notícias passaram a circular nos jornais e, a partir das mobilizações com a diocese e o sindicato, os trabalhadores rurais procuraram denunciar e esclarecer, por meio de cartas, ofícios, entrevistas em jornais e boletins do sindicato e da diocese, as razões pelas quais estavam lutando pela permanência na terra. No dia 26 de setembro de 1980, os trabalhadores rurais prepararam e enviaram ao presidente da República, João Batista Figueiredo, um documento evidenciando os problemas pelos quais passavam os trabalhadores rurais da Fazenda Maria Alves e um abaixo-assinado com 1.039 assinaturas. No documento, denunciavam:

O mandado de imissão na posse já foi expedido pelo Meritíssimo Juiz de Direito da comarca e desde o dia 05 do mês de agosto próximo passado o mesmo se encontra em poder do Oficial de Justiça podendo ser cumprido a qualquer momento, inclusive com uso da força policial. Caso tal medida venha a se concretizar, todos nós, trabalhadores rurais, humildes lavradores, que outra coisa não queremos senão um pedaço de terra que garanta nossa subsistência, seremos despojados de nossos bens e jogados nas

ruas das cidades, aumentando ainda mais o número de bóias-frias provocado pela evasão rural (Silva, 2005, p. 142).¹⁷

Com o intuito de denunciar as arbitrariedades do fazendeiro para com os camponeses e tornar pública a luta pela terra das 32 famílias, organizou-se uma passeata no dia 28 de agosto de 1980. A passeata, que contou com a participação de 500 pessoas, foi marcada pela presença de todas as famílias dos trabalhadores rurais da Fazenda Maria Alves e das pessoas que estavam apoiando o movimento de luta, como Dom Tomás Balduino; Línio de Paiva, deputado estadual pelo Partido dos Trabalhadores; e representantes da Fetaeg. Na manifestação, ouviam-se gritos de ordem como “abaixo os grileiros”; “chega de exploração”; “os posseiros unidos jamais serão vencidos”. Para resolver o problema, o governo do estado de Goiás comprou a terra de Fiote Caiado, com um superfaturamento, pagando “22 milhões de cruzeiros sob alegação de que a intervenção do Estado se deu para resolver um problema social” (Silva, 2005, p. 145).¹⁸

54

Com essa intervenção, nota-se que há uma tentativa de desvalorizar a mobilização dos trabalhadores, ao passo que a desapropriação da terra foi realizada pelo governador, que estava entregando as terras aos camponeses. A intervenção do Estado nesse conflito, em favor do fazendeiro, reforça novamente quais são seus verdadeiros compromissos, “em nome de quem ele fala e em favor de quem atua” (Martins, 1982, p. 49). Todavia, embora a luta desses trabalhadores tenha sido uma resistência pobre, e que o Estado tenha atuado, assim como ainda o faz, em favor da classe dominante, isso não significa que, por vezes, a classe dominada não conseguirá efetivar seus interesses por vias de mobilização e resistência, assim como o foi quando da distribuição da terra aos trabalhadores do Córrego da Onça. O momento foi festejado com alegria e com um canto de Dom Pedro Casaldáliga, que

17 Documento enviado ao presidente da República, João Batista de Oliveira Figueiredo, datado do dia 26 de setembro de 1980.

18 *Jornal Diário da Manhã*, do dia 3 de outubro de 1980.

evidenciava o forte trabalho de conscientização promovido pelos agentes pastorais e da CPT Regional, sob a perspectiva da fé junto à política. O *Diário da Manhã*, de 3 de outubro de 1980, assim registra:

Somos povo, somos gente/ somos o povo de Deus/ Queremos terra na terra/ já temos terra no céu/ Retirando, chega o dia de assentar o pé no chão/ com fé nova/ gente teimosa/ e na força da união/ lavradores, vida nova/ gente unida em mutirão/ gente unida a toda prova/ de uma fé no coração (Silva, 2005, p. 146).

55

Pessoa (1999) considera a resistência na Fazenda Maria Alves como um “aprendizado” para as ações que aconteceram logo em seguida, como a Fazenda Estiva e a Fazenda Mosquito. Embora as entidades considerem a Fazenda Mosquito, localizada na cidade de Goiás/GO, o início da história de ocupação de terras, Pessoa (1999) define como ponto de partida a experiência da Fazenda Estiva ou São João do Bugre. A resistência da Fazenda Estiva é concebida pelo autor como ocupação e não como posse, pois a resistência na terra se deu por uma rotatividade de famílias que colaboraram com a mobilização, ao passo que o único posseiro era Antônio Alves de Sousa – Antônio Baiano –, que habitava a região desde 1979. Segundo Antônio Baiano, o requerente da terra, Alceu de Barros, havia lhe confidenciado que estava buscando documentar a terra e que, quando conseguisse, Antônio Baiano poderia continuar nela. Todavia, em 1981, Helion de Barros de Oliveira, conhecido como Chané, começou a fazer pressão para que Antônio Baiano e as cinco famílias que habitavam na outra parte da fazenda, chamada São João do Bugre, saíssem das terras porque ele as havia comprado de seu pai, Alceu de Barros.

Na primeira tentativa de expulsão, Antônio Baiano relata que o próprio Helion o procurou, acompanhado de nove pessoas fortemente armadas, exigindo sua saída. A partir disso, os jagunços começaram a fazer uma cerca que passava ao lado do seu rancho e depois disso iniciaram as queimadas, cortes de plantação, tiros nas imediações e dois despejos. Manoel Santana

da Mata, conhecido como Manezão pelos vizinhos de assentamento, relata que Antônio Baiano recorreu a ele e a outros vizinhos, contando que o requerente da terra não possuía a documentação e convidando-os a irem lá resistir na terra. Antônio Baiano conseguiu a ajuda de Manezão e outros dois ou três vizinhos. Em 1983, Pedro Teodoro da Silva, conhecido como Pedro Minas, do Sindicato dos Trabalhadores de Itapuranga, anunciou o sofrimento daqueles que estavam resistindo na Fazenda Estiva e, a partir de então, se iniciou uma mobilização de famílias que se revezavam para resistir na terra, enquanto era feita uma arrecadação de mantimentos nas cidades vizinhas para a manutenção dos acampados.

Com essa mobilização, dezoito famílias começaram a morar num mesmo rancho de folha de bacuri, de 6 m x 3 m. Segundo Pessoa (1999), 1984 foi o período mais incisivo da grilagem, com troca de tiros e prisão de dois lavradores, que foram amarrados e levados para a delegacia, dentre eles, Silvando, que segundo Maria Antônia de Jesus, conhecida como Maria Toró, foi preso e “amarrado como se amarra um animal”. Maria Toró relata que, com a prisão de Silvando, foi feita uma procissão até a delegacia com o padre Fillipe, padre Marcelo, irmã Zenaide e Dom Tomás Balduino, este último entrando na delegacia e conseguindo liberá-lo (Jesus, 2002, p. 129). Devido à rotatividade de famílias na resistência da Fazenda Estiva – que acabaram por entrar no rateio da parcela da terra que seria desapropriada em 10 de agosto de 1987, com emissão de posse em 12 de novembro de 1987, segundo dados da Superintendência Regional do Incri –, Pessoa (1999) considera que a Fazenda São João do Bugre é uma ocupação e não uma posse. Segundo o autor, o apelo ao termo “posse” se deve, sobretudo, ao fato de que a posse é assentada na ideia de moradia e de trabalho na terra, o que legitimava a luta dos trabalhadores perante a opinião pública, e que a “posse” era o único encaminhamento jurídico possível (p. 93).

O autor afirma que existe “apenas uma razão” que o leva a concordar com a primazia histórica da Fazenda Mosquito em detrimento da Fazenda

Estiva: o fato de que a Fazenda Mosquito, além de ter sido o grupo que provocou maior repercussão, foi o primeiro assentamento a obter crédito-habitação e recursos para formação de lavouras e pastagens (Pessoa, 1999, p. 90). O grupo que ajudou na resistência da Fazenda Estiva, que fica ao lado direito da margem do Rio Bugre, conta que de lá foi descoberta a existência da Fazenda Mosquito, localizada na margem esquerda do rio. Ao que consta, foram descobertas irregularidades na documentação da terra, após verificarem junto ao Instituto de Desenvolvimento Agrário de Goiás (Idago) (Pessoa, 1999). A ocupação da Fazenda Mosquito se deu pela colaboração de dois grupos: de Itapuranga e de Goiás.

Segundo Pessoa (1999), dois caminhões saíram na madrugada do dia 1º de maio de 1985¹⁹ para ocupar a Fazenda Mosquito, mas quando chegaram à Estiva, receberam a notícia de que havia muitos jagunços na beira do rio, o que fez com que os trabalhadores aguardassem mais dois dias estudando a ocupação. Manoel Santana (Manezão) conta que, no começo da resistência, o grupo precisou de um “empurrão” para dar início às mobilizações. Segundo Manezão, no início da mobilização de São João do Bugre, houve uma grande manifestação religiosa em Goiás, com a pregação de Dom Tomás Balduino. Manezão relata que, na sua pregação, Dom Tomás disse: “Eu mandei fazer 18 saias. Se vocês da Estiva não honrarem essas calças, eu vou levar as 18 saias pra vocês usarem”.²⁰ Segundo Manezão, todos juraram que nunca usariam aquelas saias e acabaram não se esquecendo da brincadeira, repetindo-a depois.

Segundo Manezão, quando o grupo chegou para ocupar o Mosquito, passaram pela Estiva e novamente ficaram receosos pela presença dos jagunços e com medo de atravessar o rio. Manezão acrescenta que, em certo momento, disse: “Olha, o Dom Tomás disse que tem as saias lá para

19 Há divergências sobre as datas de ocupação da Fazenda Mosquito. Sobre este assunto, ver Pessoa (1999, p. 94-95).

20 Ao que consta, esse testemunho de Manezão foi dado a Pessoa (1999, p. 95) em uma entrevista. Entretanto, não foi encontrada a datação desta entrevista.

nós, mas nós não precisamos mais delas. Então se vocês não tiverem coragem de atravessar o rio, nós vamos mandar buscar as saias” (Pessoa, 1999, p. 95). Com isso, Efraim, integrante do grupo que ocuparia a Fazenda Mosquito, rebateu dizendo: “Eu não vou usar saia. Se tiver pelo menos um para atravessar o rio, pelo menos pra mostrar o caminho, eu vou dormir lá do outro lado”. Assim, houve a ocupação da Fazenda Mosquito, com 23 famílias, apenas um mês antes do anúncio da primeira proposta do Plano Nacional de Reforma Agrária (PNRA). A partir de então, estava iniciada a batalha judicial e policial. Uma semana após a ocupação, foram despejados a mando de Urbano Berquó, e ficaram acampados em frente à Prefeitura de Goiás. No acampamento em frente à prefeitura, o número de famílias cresceu de 23 para 56.

A partir disso, o requerente da terra passou a investir na área, colocando tratores, desmatando a área e fazendo represas. Os posseiros resolveram parar as máquinas por conta própria e, no dia 30 de junho de 1985, ocuparam novamente a terra, sendo despejados uma segunda vez, no dia 7 de agosto, em uma ação que envolveu oitenta policiais. Transferiram-se, então, da Fazenda Mosquito para o aeroporto de Goiânia, onde permaneceram por 65 dias. Com a pretensão de aumentar a repercussão da mobilização, saíram do aeroporto e ocuparam a Praça Cívica de Goiânia, aonde chegaram no dia 13 de outubro e permaneceram por 48 dias. Os ocupantes apontam essa mudança como um fator positivo, pois a primeira-dama do estado precisava da praça para montar seu tradicional presépio natalino. Após muitas negociações e ameaças de despejo, os ocupantes foram transferidos para uma fazenda experimental, em Senador Canedo, a 20 km da cidade de Goiânia. A terra da Fazenda Mosquito seria desapropriada em março de 1986, com imissão de posse em agosto do mesmo ano.

Aqui, foram abordadas as resistências das fazendas Maria Alves, Estiva e Mosquito, pois elas têm participação de integrantes da Diocese de

Goiás, de seus agentes pastorais e de atuantes da CPT Regional Goiás e estão inseridas no recorte temporal desta pesquisa. Uma atuação mais efetiva da CPT Regional Goiás, por vias de ocupação de terras, se daria a partir de 1985, mais especificamente a partir da conquista da Fazenda Mosquito. Em ocupações posteriores, é constante a referência à colaboração da CPT Regional Goiás e da Diocese de Goiás nos depoimentos dos ocupantes, como Zé Tiago, do Assentamento Retiro Velho; e Jorge Carlos, do Assentamento São João da Lavrinha. Zé Tiago, em depoimento a Pessoa (1999, p. 136),²¹ disse que a “verdade” era a seguinte: “a Igreja através do Padre Isac, Irmã Zenaide, o próprio bispo [Dom Tomás Balduino] e os agentes, é que foram os incentivadores e organizadores do grupo. Sem a mobilização da Igreja o acampamento jamais teria acontecido”. Jorge Carlos, um dos líderes do assentamento, disse abertamente:

59

Eu gostaria de frisar sobre a Igreja lá, Dom Tomás, sobre a ajuda deles foi e tá sendo de fundamental importância – tudo por tudo: apoio moral, apoio jurídico, financeiro, tudo. Quando nós chegamos pra cá nós não tínhamos condições de comprar comida, comprar nada. Eles nos ajudaram. A caminhonete da diocese, com o Pedroso dirigindo, saía nos outros assentamentos já mais antigos, trazia comida pra gente. A CPT lá em Goiânia fazia da mesma forma, mandando comida, mandando agasalho. Mesmo pra gente fazer o primeiro plantio, pra nossa colheita, foi eles que fizeram o projeto, nos mandou dinheiro, aí possibilitou a compra de insumos, de semente. O terreno aqui precisou ser arado, foi arado com trator da diocese. Então a Igreja participou ativamente e participa até hoje. Então, com isso, só fez fortalecer mais a nossa fé e a nossa gratidão a toda a Igreja, não só de Goiás, mas de Goiânia, que nos auxiliaram e nos auxilia até hoje. Isso é uma coisa que a gente nunca tem como pagar. É uma gratidão que vai passar de pai pra filho. Essa história nunca vai apagar das nossas mentes (Pessoa, 1999, p. 136).

21

José Teodoro da Silva (Zé Tiago) em depoimento no dia 17/4/1994.

É evidente que, não fosse a própria perseverança dos trabalhadores e seus próprios anseios por justiça e por terra, as ocupações, resistências e lutas não teriam ocorrido. A luta desses trabalhadores é a encarnação das forças espirituais e morais da luta de classes que, em Walter Benjamin, são traduzidas por “coragem”, “astúcia dos oprimidos”, “perseverança”, “fé” (Löwy, 2005, p. 58). É claro que o que estava em jogo na luta dos trabalhadores eram as coisas materiais, mas as suas motivações eram espirituais. Como exprime Riobaldo, em *Grande sertão: veredas*, “Sertão: é dentro da gente” (Rosa, 2007, p. 270). Assim, penso que é muito presente o sertão nas lutas dos camponeses pela terra, pois no sertão estão inseridas as relações simbólicas que o camponês estabelece com a terra, que, para além de um produto material, é produto espiritual e organizador da vida camponesa. Entretanto, analisando os depoimentos dos ocupantes das terras e o número de assentamentos que foram criados na cidade de Goiás, é evidente que sem a atuação da Diocese de Goiás e de organizações como a CPT, a mobilização dos trabalhadores não teria tido as mesmas proporções. Não se trata, portanto, de atribuir a um ou a outro a responsabilidade pelas conquistas. Trata-se, sobretudo, de reconhecer a atuação e a importância de ambas as partes no processo de resistência.

O apoio da Diocese de Goiás e suas articulações junto aos trabalhadores e organizações como a CPT Regional resultariam em assentamentos de terras duramente conquistados. Segundo o Incra/GO, atualmente, o município de Goiás conta com 24 assentamentos, são eles: Lavrinha, Bom Sucesso, Holanda, União Buriti, Buriti Queimado, Paraíso, Baratinha, Mata do Baú, Engenho Velho, São Carlos, Rancho Grande, Retiro, Acaba Vida II, São João do Bugre, São Felipe, Novo Horizonte, Vila Boa, Varjão, Magali, Mosquito, Serra Dourada, Dom Tomás Balduino, Padre Felipe Leddet e o mais recente deles, São Domingos de Gusmão (Os assentamentos [...], 2017).

O Conselho Indigenista Missionário e a luta dos indígenas

Laura Rodrigues Silva²²

*Meu pai contou pra mim, eu vou
contar pro meu filho. E quando meu
filho morrer? Ele já contou para o
meu neto. E assim ninguém esquece.*

(Kalé Maxacali)

“Ele dança, pinta e ri, mas está triste”, diz a capa de um jornal apresentado no premiado filme *Serras da desordem* (2006), de Andrea Tonnaci, que relata a história de Karapiru (Gavião), indígena da etnia Awá Guajá, que sobreviveu a um ataque de jagunços em 1977. Karapiru e seu filho, Txiramukum

22 Licenciada em História pela Universidade Estadual de Goiás e Mestre em Ciências Sociais e Humanidades pelo Programa de Pós-Graduação *stricto sensu* Territórios e Expressões Culturais no Cerrado. E-mail: laura_rodriguesilva@hotmail.com.

(Camaleão – Bemvindo Guajá), foram os únicos sobreviventes do ataque dos jagunços, que assassinaram os indígenas para ocupar a terra. No ataque, o filho de Karapiru tentou fugir, mas ficou preso em uma cerca de arame farpado e foi capturado. Karapiru perambulou durante dez anos, sozinho, pelas matas brasileiras, sendo encontrado em 1988 pela Fundação Nacional do Índio (Funai) a 650 km de onde havia partido. Nos primeiros 40 minutos do filme, não há nenhum diálogo, mostrando apenas a vida de Karapiru e sua comunidade nas serras do Maranhão. Em seguida, inicia-se a cena do ataque dos jagunços.

Figura 1 – Anel de tucum dos indígenas Tapirapé, utilizado por Dom Tomás



Nota: O anel de tucum, artesanato indígena, simbolizava a aliança e o compromisso com a causa indígena.

Fonte: Revista *Caros Amigos*, 2005.

A cena que segue à fuga de Karapiru é emblemática: durante sua fuga, ele corre até os trilhos do trem que cortam a terra onde habitava e aguarda o que era um dos símbolos da modernidade passar. Em seguida, entra uma música carnavalesca como trilha sonora, apresentando imagens do Brasil nos anos finais da década de 1970: garimpeiros na Serra Pelada, o estádio Maracanã lotado, as hidrelétricas. Essa cena apresenta dois extremos no filme: o avanço da modernidade e a velocidade exigida pelo capitalismo, representados pela reprodução acelerada das imagens, pelo ritmo frenético da música carnavalesca e as imagens do Brasil no final da década de 1970, em contraposição à remansa e serena vida indígena da família de Karapiru, que outrora se banhava nos rios e brincava com os animais ali presentes.

63

Embora sejam dois pontos extremos, distantes entre si, tanto a célere vida “moderna” quanto a mansa vida de Karapiru são transpassadas uma pela outra por um elemento que os ajunta: o conflito. A história da vida de Karapiru, de um indígena que perambula pelo Brasil após ter sido expulso de sua terra por ataque de jagunços, é o retrato e o reflexo do que as populações indígenas, massacradas desde o início da história brasileira, passaram no final do século XX e, em certa medida, ainda passam. O contexto da vida do indígena da etnia Awá Guajá é o mesmo contexto que impulsionou a criação do Conselho Indigenista Missionário (Cimi) no ano de 1972: o avanço do capital no campo, a desintegração dos povos indígenas e a política de extermínio do governo militar contra eles.

O Cimi nasceu como um organismo vinculado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), em uma reunião em Brasília, convocada por Dom Ivo Lorscheiter, na época secretário-geral da CNBB. A reunião contou com a participação de 25 missionários e missionárias, e foi convocada para discutir o Projeto de Lei nº 2328, que tramitava na Câmara dos Deputados e dispunha sobre o Estatuto do Índio. No grupo convocado, o qual iria constituir o primeiro núcleo do Cimi, segundo a ata de

23 de abril de 1972, estavam presentes os bispos Ivo Lorscheiter, Eurico Kräutler (Altamira/PA), Pedro Casaldáliga (São Félix/MT), Tomás Balduino (Goiás/GO) e os missionários Tomás de Aquino e Sílvia Wewering (Suess; Gomes, 2022). Segundo sua ata de fundação, o Cimi se dispunha a ser “o centro coordenador das atividades dos missionários que labutam entre os índios no território nacional” (Suess, 1989, p. 18 *apud* Prezia, 2003, p. 60). Assim consta em seu regimento interno (Cap. 1, Art. I):

Promover a pastoral indígena; desenvolver a formação teológica, antropológica e técnica dos missionários, por meio de cursos periódicos; conscientizar o povo brasileiro a respeito da causa indígena; estabelecer o relacionamento das missões indígenas com a CNBB e órgãos governamentais, mormente a Funai, e com missões de outros credos religiosos; assessorar juridicamente os missionários na defesa das terras e patrimônios indígenas; planejar, em entendimento com a CNBB, a realização de outros encontros de estudos sobre a Pastoral Indígena, pelo menos a cada dois anos (Prezia, 2003, p. 60).

A criação do Cimi e a definição de sua ação pastoral será um desdobramento tanto do contexto político social brasileiro e das conclusões dos documentos conciliares quanto da Declaração de Barbados, esta última por se constituir em uma referência sobre os principais problemas enfrentados pelos povos indígenas no Brasil e nas Américas. A Declaração de Barbados foi redigida em 1971 por um grupo de antropólogos reunidos na região das Ilhas Caribenhas, que tinha como proposta discutir e denunciar a situação dos povos indígenas. A principal tônica da declaração era a preocupação com as mudanças estruturais que deveriam ser adotadas pelo Estado e pela sociedade, para que o indígena se tornasse ator e agente do seu destino (Bicalho, 2010). A declaração também condenava as missões religiosas que impunham sua evangelização sobre as

populações indígenas, sem respeitar sua cultura, tradições e costumes. Essa prática deveria, portanto, ser extirpada das missões.

Essa será uma referência no trabalho do Cimi. Embora tenha enfrentado algumas dificuldades para delinear sua atuação, e em seu início sua preocupação demonstrasse práticas tradicionais da Igreja, a partir da I Assembleia, em 1975, estabeleceria como uma de suas linhas de ação “reconhecer, respeitar e apoiar abertamente o direito que tem os povos indígenas de viver segundo sua cultura” (Cimi, 1980, p. 62 *apud* Suess; Gomes, 2022, p. 80). Essa premissa de extirpar qualquer imposição de cultura sobre os povos indígenas estava inserida na linha de ação denominada “cultura”, uma dentre as seis que foram delineadas na I Assembleia. Entretanto, o posicionamento de respeito à cultura das populações originárias já estava expresso na publicação do documento “Y-Juca-Pirama – O índio: aquele que deve morrer” (1973, p. 21), no qual é dito que o objetivo do trabalho do Cimi “não será ‘civilizar’ os índios”, pois isso significaria “trair o Evangelho”. O compromisso do Cimi residiria no reconhecimento dos indígenas “enquanto sujeitos dotados de direitos que não podem ser espezinhados” e no fato de que não podem, como seres humanos, se tornarem vítimas “das decisões muitas vezes arbitrarias dos que pretendem dirigir-lhes o destino”. A única atitude válida seria “respeitá-los como povos e, num diálogo real e positivo”, progredirem “juntos como humanidade”, pois “qualquer tipo de intervenção que vise ensinar-lhes costumes e padrões [...] será ou dominação direta ou caridade farisaica” (p. 21).

65

A I Assembleia do Cimi estabeleceria seis linhas de ação: terra/território, cultura, autodeterminação, encarnação/inculturação, conscientização e pastoral global. A primeira, “terra/território”, constituía-se em “apoiar decidida e eficazmente, em todos os níveis, o direito que têm os povos indígenas de recuperar e garantir o domínio de sua terra”, com vistas à “recuperação, demarcação e garantia de terra apta e suficiente

para um crescimento demográfico adequado à sua realidade ecológica e socioeconômica” (Suess, 1980, p. 61 *apud* Suess; Gomes, 2022, p. 80). Na segunda linha de ação, “cultura”, como citado anteriormente, reconheceria que o conhecimento das culturas dos povos indígenas era uma premissa necessária para estabelecer qualquer diálogo, buscando, inclusive, “animar os grupos em processo de desintegração para que revitalizem sua cultura” (Cimi, 1980, p. 62 *apud* Suess; Gomes, 2022, p. 80).

A terceira linha de ação, “autodeterminação”, reconheceria os povos indígenas como sujeitos de sua própria luta e ação, firmando que “como pessoa e como povo”, os povos indígenas “são e devem ser aceitos como adultos, com voz e responsabilidade, sem tutela nem paternalismo, capazes de construir sua própria história” (Cimi, 1980, p. 62 *apud* Suess; Gomes, 2022, p. 80). A quarta linha, “encarnação/inculturação”, estabelecia a causa dos povos indígenas como a causa de Cristo, comprometida com sua luta, com a sua convivência e contra “as formas de etnocentrismo e colonialismo” (Suess, 1980, p. 62 *apud* Suess; Gomes, 2022, p. 81). Parte do compromisso com a causa precedia também o estudo da cultura e da religião indígena (Suess; Gomes, 2022). Na quinta linha de ação, “conscientização”, a Igreja assumiria uma posição de autocrítica sobre suas alianças “com os poderosos, optando real e eficazmente pelos oprimidos e marginalizados” (Suess, 1980, p. 62 *apud* Suess; Gomes, 2022, p. 81), e um compromisso de formação com os missionários, considerando que a maioria deles não havia recebido orientação para a realização desse tipo de trabalho. Na sexta e última linha de ação, “pastoral global”, a pastoral indigenista se propunha a ser parte integrante da igreja local, como pastoral universalmente libertadora, nacionalmente estruturada e comprometida com a missão latino-americana de visibilizar “o apelo dos oprimidos” (Suess, 1980, p. 63 *apud* Suess; Gomes, 2022, p. 81). Embora a I Assembleia Geral do Cimi seja datada de 1975, houve encontros anteriores para que suas linhas e premissas fossem firmadas. Os encontros pastorais ajudaram a definir as linhas de ação do Cimi.

No que se refere à linha de ação “autodeterminação”, a principal ferramenta do Cimi foram as Assembleias de Chefes Indígenas, nas quais lideranças de povos indígenas de diferentes etnias se reuniam para deliberar sobre seus principais problemas e articular juntos suas ações; a primeira delas se realizou em 1974. Porém, o Cimi, que oferecera bases para a CPT, também atuaria denunciando as arbitrariedades contra os indígenas. Em 1980, o Cimi assinaria o documento *Mão branca contra o povo cinza: vamos matar este índio?*, com apresentação de Dom Tomás Balduino. O documento é uma denúncia explícita contra as violências perpetradas contra os indígenas, apresentando gráficos, dados e imagens sobre o crescimento dos empreendimentos nas terras indígenas e sua consequente expulsão e morte. No texto, de 1º de junho de 1980, Dom Tomás assim se manifesta:

chamo a atenção do leitor para a linha divisória que se torna bem visível neste conflito de extermínio de ontem e hoje. De um lado estão as grandes Empresas nacionais e multinacionais apoiadas num governo elitista e classista e de outro lado estão os índios e os seus novos aliados cada vez mais numerosos aqui no Brasil como no resto do mundo. Não há meio termo. E a meu ver o que está em jogo não é simplesmente a sobrevivência de alguns milhares de índios, mas o próprio espaço de vida humana, de dignidade, de amor e de verdade. A salvação de grupos indígenas como este povo Nambiquara tem o valor de símbolo com relação ao futuro de nossa Humanidade. Ou recuperaremos um lugar de liberdade para um viver pluralista, ou seremos todos subjugados como escravos do único Deus-Bezerro-de-Ouro. Se perdermos esta guerra então se cumprirá a profecia do povo de Etreka: “Se a mão branca profanar a morada dos espíritos, acabará o mundo”. Não é só o mundo Nambiquara, com certeza (Balduino, 1980, p. 5).

Ao citar o povo Nambiquara, Dom Tomás se referia ao fato de que eles foram vítimas exemplares das políticas desenvolvimentistas do governo

militar, quando da construção da BR-364. A Funai, ao substituir o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), envolvido em corrupções e violência contra os povos indígenas, agiria da mesma forma que seu antecessor. Durante a construção da BR-364, o presidente da Funai, general Bandeira de Melo, decretou a criação de uma reserva para os indígenas Nambiquara, em 1968, para que fossem transferidos do Vale do Guaporé para a Chapada dos Parecis, que, segundo consta no documento, era um “lugar 70 por cento coberto de terras áridas, cerrado e areia” (Carelli; Severiano, 1980, p. 10), garantindo que os indígenas não representassem nenhum obstáculo para a tomada das áreas. Apenas nove dias depois da criação da reserva, a Funai expediu certidões negativas atestando que não havia indígenas naquela região, ação necessária para que as empresas “viessem engordar na terra Nambiquara, instaladas com dinheiro público, através dos chamados incentivos fiscais da Superintendência para o Desenvolvimento da Amazônia (Sudam)” (p. 11). Nas certidões, a Funai ainda se “comprometia com os fazendeiros” para transferir “o povo de Etreka para a chapada inóspita, do outro lado da BR-364”. Nos dois anos que se seguiram após a criação da reserva, o Vale do Guaporé estaria tomado pela pecuária (Figura 2).

Figura 2 – Agropecuária no Vale do Guaporé

1	Colonizadora Guaporé	1968
2	Estrela do Guaporé Florêncio Bonito S.A.	1968
3	Nomura Agropecuária S.A.	1968
4	Vale do Guaporé	1969
5	Sapé Agropecuária S.A.	1969
6	Leo Maniero	1970
7	Kanaxuê	1970
8	Agrorio, Agropecuária do Rio S.A.	1970
9	Baguá S.A.	1970
10	Galera S.A.	1970
11	Gabixi	1970
12	Companhia Guaporé-Bonguapé	1971
13	Cerro Azul	1971
14	Agropecuária União S.A.	1971
15	Guaporé Galera S.A.	1971
16	Nambiquara Ltda.	1971
17	Itapicuru S.A.	1971
18	Edmundo José Rodrigues	1971
19	Albino Villa	1974
20	Sorana S.A.	1974
21	Confap — Cia. Nova Fronteira	1976
22	Confap — Cia. Nova Fronteira	1979

Fonte: Carelli e Severiano (1980, p. 11).

“A catástrofe chegou logo”. Em 1971, equipes da Força Aérea Brasileira (FAB) e da Funai tiveram de resgatar os indígenas dispersos pelo Vale do Guaporé (Figura 3). A notícia da “Biafra brasileira” circulou nos jornais. Os indígenas que haviam escapado da fome (Figura 4) contraíram a doença da “mão branca”: o sarampo. Toda a população Nambiquara menor de 15 anos morreu em decorrência da doença. Segundo evidencia o texto, um médico enviado da Cruz Vermelha Internacional declarou em 1973: “A vida desses índios é uma vergonha não só para o Brasil, mas para a humanidade” (Carelli; Severiano, 1980, p. 12).

Figura 3 – FAB resgata os indígenas dispersos, 1971



Fonte: Carelli e Severiano (1980, p. 12).

Figura 4 – Índio Nambiquara em situação de desnutrição



70

Fonte: Carelli e Severiano (1980, p. 13).

Dom Tomás, em entrevista à revista *Caros Amigos*, relata que assistiu o desmatamento do Vale do Guaporé: “na mata, você não pode entrar com o trator, então a solução é o incêndio, a morte da floresta, o desfolhamento por avião, e depois a sementeira também por avião” (Balduino, 2005, p. 31). Nas aldeias do Sararé, por exemplo, “os bosques de mangabeiras foram destruídos, certo dia, por uma ventania, que arrastou nuvens de Tordon 155-BR – poderoso desfolhante químico [...] famoso como Agente Laranja na guerra do Vietnã” (Carelli; Severiano, 1980, p. 17). O produto seria proibido em 1977 e substituído pelo Tordon 101-BR, que

causaria frequentes epidemias de disenteria pela contaminação dos rios. A Figura 5 evidencia uma lata de Tordon 155-BR, usada pelos indígenas para carregar água. No detalhe na fotografia, consta um estoque de Tordon 101-BR na Fazenda Vale do Guaporé.

Figura 5 – Lata de Tordon 155-BR em aldeia indígena



Fonte: Carelli e Severiano (1980, p. 17).

Embora as denúncias tenham sido uma ferramenta importante do Cimi, as Assembleias de Chefes Indígenas também foram fundamentais, seguindo a linha de “autodeterminação”. As assembleias eram uma forma de construir uma unidade e consciência coletiva sobre a identidade política indígena, de forma que as próprias lideranças deliberassem sobre seus problemas e necessidades e, através do compartilhamento destes elementos, se identificassem entre si. Segundo o texto da I Assembleia de Chefes Indígenas (1974, p. 1), esses encontros nasceram com o propósito de “dar aos chefes indígenas a oportunidade de se encontrarem, se conhecerem e se falarem, com toda liberdade, sem pressão, sem orientação de fora, sobre seus próprios problemas”, de maneira que pudessem descobrir “por si mesmos as soluções, superando assim todo o paternalismo,

seja da Funai, seja das Missões”. Sobre o surgimento das Assembleias Indígenas, Dom Tomás, em entrevista a Bicalho (2010),²³ diz o seguinte:

houve um momento em que o Cimi pensou: “por que não reunir grupos, grupos índios através de suas lideranças?” Então, quer dizer, chefes de grupos indígenas distintos, diferentes. À primeira vista a gente se assustou. Foi Tomás Lisboa quem deu a ideia, levantou aquilo, numa reunião simples, num serviço que a Igreja estava colocando a serviço. Ela tinha se deslocado da frente para ficar atrás, do centro para ficar na periferia, com relação à atuação. E então se propôs um instrumento específico, que é o encontro de chefes indígenas.

De acordo com Bicalho (2010), existem divergências no que se refere ao número de Assembleias de Chefes Indígenas que foram realizadas. Oliveira (1988, p. 35 *apud* Bicalho, 2010, p. 154) aponta a realização de quatorze assembleias, com a previsão de uma décima quinta, entre 1974 e 1980. Matos (1997, p. 210 *apud* Bicalho, 2010, p. 154) se refere a um número muito maior, 53 assembleias indígenas entre 1974 e 1984, enquanto Lacerda (2008, p. 28 *apud* Bicalho, 2010, p. 155) computa 57 assembleias. Moura (2022), em publicação mais recente, também listou 57 assembleias. Considerando as divergências e incompatibilidades nas informações sobre o número de assembleias, Bicalho (2010) opta por não sugerir qualquer dado quantitativo a respeito. A questão central, entretanto, não é a quantidade de assembleias, mas a articulação dos indígenas e a autonomia que adquiriram no decorrer das discussões e mobilizações.

A I Assembleia de Chefes Indígenas, idealizada em uma reunião do Cimi e proposta pelo padre Tomás Lisboa, aconteceu em Diamantino/MT, em abril de 1974 (Figura 6). O texto da assembleia informa que ela foi coordenada por “Pe. Iasi, Pe. Rodolfo, Pe. Adalberto, Dom Tomás,

o Capitão Bororo Aídji, o Xavante Uiroçu, Luis Gouveia e o Pe. Tomás Lisboa”. Participaram do encontro dezessete chefes indígenas, representando os povos Apiaká, Kayabi, Rikbaktsa, Irantxe, Paresi, Nambikwara, Xavante, Bororo e Tapirapé, sendo que esta última etnia foi transportada até o encontro no avião da Diocese de Goiás (I Assembleia de Chefes Indígenas, 1974, p. 1). Além desses, estavam presentes o “repórter Mário Chimanovitch e o fotógrafo Edvaldo Montrose”, do jornal *O Estado de S. Paulo*. Segundo Bicalho (2010), a presença de repórteres seria comum nas reuniões.

Figura 6 – I Assembleia de Chefes Indígenas, Diamantino/MT, março de 1974



Fonte: Foto de Antônio Carlos Moura. Arquivo do Setor de Documentação do Cimi (Bicalho, 2010, p. 168).

Nas assembleias, eram discutidas problemáticas de vários matizes, mas uma constante nas discussões eram as desconfianças referentes à Funai e a necessidade de se organizarem na luta pela terra. O texto da I Assembleia informa que o general Ismarth Araújo de Oliveira, então presidente da Funai, tinha sido convidado a participar, mas, em seu lugar, foi enviada a antropóloga Ana Maria da Paixão. O desinteresse por parte da Funai persiste apenas no início das assembleias, pois à medida que elas começaram a ocorrer de maneira recorrente, também começaram a incomodar as diretrizes autoritárias do regime.

As assembleias viabilizaram o surgimento de um protagonismo indígena “atuante e consciente da necessidade da luta social para fins de reconhecimento dos direitos indígenas no Brasil, na perspectiva da legalidade e da legitimidade” (Bicalho, 2010, p. 26). Ao viabilizar o encontro de diferentes etnias nas assembleias, o Cimi proporcionou aos indígenas a possibilidade de perceberem que a união era a principal arma de sua luta. Isso é notório na fala do indígena Aviri Tiriyo: “Nós debaixo do céu, na cabeceira do rio tem índio, mas um corpo só. Língua diferente, nós tudo igual, todos primeiro usava a mesma tanga” (II Assembleia de Chefes Indígenas, 1975, p. 10). As assembleias se constituíam em momentos de conhecimento entre as diferentes etnias, de desabafo e de identificação frente às injustiças e o desrespeito a elas infligidos. Aídji, da etnia Bororo, na I Assembleia (1974, p. 3), a respeito do contato com os outros grupos indígenas, expressou: “Tive a satisfação de conhecer vários amigos e tribos que não conhecia e não tinha ouvido falar. A reunião é boa pra nós conhecer tribo a tribo”. Omizokay expressa o mesmo tom e identifica as injustiças em comum entre eles ao dizer: “Fazia muito que queria conhecer os irmãos do Sul, queria conhecer a problemática mais de perto. Mas a gente vê que tem problemas em toda parte, desde Norte a Sul, Leste e Oeste” (VIII Assembleia de Chefes Indígenas, 1977, p. 15).

A II Assembleia de Chefes Indígenas (Figura 7), desta vez organizada principalmente pelos indígenas, reuniu no Alto Tapajós, na sede da Missão Franciscana do Cururu, em 1975, 850 Munduruku, que se deslocaram em canoas para acompanhar o trabalho e participar das festas de confraternização à noite. Dom Tomás Balduino relata que nesta reunião o chefe Munduruku recebeu as outras etnias com o seguinte discurso:

Meus amigos, em outros tempos, se nos encontrássemos a essa distância de uns com os outros, como neste lugar, sabíamos o desastre que aconteceria. Hoje, porém, estamos aqui reunidos e unidos, porque, como índios, reconhecemos que estamos todos dentro da mesma canoa furada (Balduino, 2011, p. 1352).

Figura 7 – II Assembleia de Chefes Indígenas, Rio Cururu/PA, maio de 1975



Fonte: Foto de Antônio Carlos Moura. Arquivo do Setor de Documentação do Cimi (Bicalho, 2010, p. 169).

75

Nas sessões do terceiro dia dessa Assembleia, os representantes da Funai foram convidados a se retirar. Segundo Dom Tomás Balduino (2011, p. 1352), essa era uma prática comum, pois “fazia parte da metodologia deixar uma parte da Assembleia aos índios, o tempo que quisessem, para o encontro reservado só a eles, sem a presença de missionário, nem de jornalista nem de antropólogo”. A noção de coletividade e de identificação de problemas comuns fica expressa no testemunho de Sampré, do povo Xerente: “Nosso [grifo nosso] sofrimento começou com o primeiro navio que chegou ao Brasil” (II Assembleia de Chefes Indígenas, 1975, p. 29).

Nessas assembleias, várias eram as pautas de discussões e reivindicações: “falta de remédios para doenças causadas, principalmente, pelo contato com os não índios”, “falta de escolas e de professores nas aldeias; de enfermeiros; de máquinas para o trabalho com a terra; entre outros” (Bicalho, 2010, p. 173). Entretanto, a principal reivindicação dos indígenas, desintegrados desde o início da história brasileira, se constituía no direito de acesso à terra. O choque com o avanço do capital no campo, para além de perdas humanas, provoca perdas culturais. Essa foi

uma necessidade apontada pelos indígenas, por exemplo, pelo Xavante Wayrotsú, que destacou: “importante é a nossa vida, o nosso costume, não podemos deixar para pegar as coisas do branco. Nós temos tudo. Não perder. Lembrar pra não perder o nosso costume” (II Assembleia de Chefes Indígenas, 1975, p. 29).

Evidentemente, a necessidade de vivenciarem suas culturas era uma ambição dos próprios indígenas, essa não era, e não é, uma preocupação do Estado brasileiro. A preocupação do Estado residia nos seus projetos desenvolvimentistas e na integração do “inferno verde”, como ficou conhecida a região da Amazônia nos anos da ditadura, tarefa para a qual os indígenas eram considerados um obstáculo a ser superado. Nesse ínterim, várias foram as ações do governo militar, dentre elas, podem ser enumerados o Reformatório Krenak e a Guarda Rural Indígena. A primeira, em Resplendor/MG, era um campo de concentração de trabalho forçado, onde os indígenas eram presos, torturados, forçados a trabalhar, proibidos de falar suas línguas e mortos. José Gabriel Silveira Corrêa, pesquisador do tema, por meio de documentos disponibilizados no arquivo do SPI – atual Funai –, identificou o nome de 121 presos entre 1969 e 1979 no Reformatório Krenak e na Fazenda Guarani, Carmésia/MG, para onde os indígenas da prisão de Resplendor foram transferidos (Oliveira, 2021).

A segunda, a Guarda Rural Indígena, criada em 1969, funcionou como uma escola de formação de táticas de tortura e de recrutamento de indígenas como integrantes do batalhão. A descoberta da Guarda Rural Indígena é recente, data de 2012, através de um vídeo encontrado por Rodrigo Piquet, no acervo do Museu do Índio. O vídeo apresenta explicitamente como a tortura era uma tática institucionalizada pelo regime militar. No filme, intitulado *Arara* (2017),²⁴ é apresentada uma

24 *Arara: um filme sobre um filme sobrevivente*, de Lipe Canêdo, narra a história da descoberta do filme *Arara*, no ano de 2012, pelo pesquisador Rodrigo Piquet Saboia de Mello. Estreou no 23º Festival É Tudo Verdade, no ano de 2018. Realizando pesquisas no acervo do Museu do Índio, Rodrigo de Mello mostrou a Marcelo Zelic,

formatura dos indígenas recrutados, cerca de 84, vestindo uniformes militares, encenando abordagens policiais, demonstrações de prisões e inclusive de torturas, desfilando com um indígena fardado em um pau de arara (Figura 8), carregado por dois indígenas também fardados, em uma demonstração pública das táticas de tortura do regime militar, bem como da “integração” dos indígenas por vias perversas.

Figura 8 – Guarda Rural Indígena carregando outro indígena no chamado pau de arara durante formatura na cidade de Belo Horizonte



Fonte: Fotograma do filme *Arara*. Acervo Audiovisual do Museu do Índio (Mello, 2019, p. 43).

Tanto o reformatório Krenak quanto a Guarda Rural Indígena são expressões concretas do tratamento destinado às populações originárias durante o regime militar. Pelo Estado, foi empregada uma política de extermínio, de omissão e de espoliação de suas terras, razões pelas

do grupo Tortura Nunca Mais, o filme *Arara*, que faz parte do acervo da instituição. O filme mostra o ensino de tortura durante a ditadura militar entre indígenas que faziam parte da formatura da Guarda Rural Indígena em Belo Horizonte, tendo suas imagens produzidas pelo pesquisador Jesco Von Puttkamer (1919-1994) em 1970, que naquele momento trabalhava como servidor da Funai.

quais os indígenas iniciaram sua articulação para assumir as funções que outrora foram relegadas à Funai: a busca por reconhecimento legítimo e a luta pela demarcação de terras. A ação de buscar sua autonomia e assumir funções que, em hipótese, eram tarefa da Funai se dá, sobretudo, pela total descrença nessa instituição. A falta de confiança na Funai é expressa em inúmeras das assembleias. Na VIII Assembleia, em Ruínas de São Miguel/RS, 1977, indígenas da etnia Kaingang expressaram suas insatisfações a respeito da fundação. O primeiro testemunho é de Peny, o segundo pertence a Xangú, ambos Kaingang:

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 ta esse benefício? Eu acho interessante é que estão roubando no nome do índio pro bem da Funai. A Funai não ta 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 lavoura... Então porque a Funai escreveu o Estatuto do Índio? Pra ficar no arquivo, de certo! Se quisesse funcionar, que provasse... Então a Funai podia consultar o índio primeiro pra sentir o problema (VIII Assembleia de Chefes Indígenas, 1977, p. 6).

A Funai não presta. A Funai é enganadora. Nós temos que se interessar [sic] entre nós pra resolver o problema do índio. Se nós fosse esperar essa gente, nós morre de fome (VIII Assembleia de Chefes Indígenas, 1977, p. 6).

O interesse do regime militar nas assembleias cresceu à medida que elas começaram a ocorrer com maior frequência e atuação crítica às políticas desenvolvimentistas. O caráter fiscalizador do regime seria explícito na dissolução da VIII Assembleia de Chefes Indígenas (Figura 9), que reuniu cerca de 150 Tuxauas, em 1977, em Surumu/RR. Sebastião Amâncio da Costa, um dos responsáveis pela política indigenista da

década de 1970, justificaria a dissolução da Assembleia pela presença do então presidente do Cimi, Dom Tomás Balduino – alvo de investigações do regime devido à sua intensa atuação ao lado de camponeses e indígenas na luta pela terra.

Figura 9 – Participantes da VIII Assembleia de Chefes Indígenas, dissolvida pela Funai, 1977



79

Fonte: Foto de Antônio Carlos Moura. Arquivo do Setor de Documentação do Cimi (Bicalho, 2010, p. 140).

Na XII Assembleia de Chefes Indígenas, em 1978, na cidade de Goiás, o principal tema seria o Decreto de Emancipação dos Indígenas. O termo “emancipação” pode ser lido e interpretado como uma desobrigação dos deveres do Estado com as comunidades e pessoas indígenas que não atendiam ao estigma da indianidade, ou seja, era um projeto que definia o que era ser indígena e que partia de um governo não indígena. Com o decreto, buscavam conceder aos indígenas o “benefício” da “cidadania”, de maneira que deles fosse retirada a tutela do Estado e o reconhecimento de suas diferenças, desconsiderando suas particularidades étnicas e desobrigando o Estado dos seus deveres quanto à demarcação de terras. Este projeto, evidentemente, estava inserido na política agressiva de in-

tegração do “inferno verde”, para a qual os indígenas eram um obstáculo e um mal a ser sanado. Segundo o padre Tomás Lisboa, o encontro de chefes indígenas em Goiás se daria de maneira apressada, por meio de um chamado de missionários, considerando a importância do assunto: “Olha, se vocês quiserem vamos reunir todinho vocês [*sic*], quem puder ir, lá em Goiás Velho, para vocês conversarem assunto muito importante. Vocês já ouviram falar que o governo, da Funai, quer dar um decreto falando de emancipação” (XII Assembleia de Chefes Indígenas, 1978, p. 4).

Segundo Bicalho (2010), o tema principal dessa Assembleia (1978, p. 4) foi o Decreto de Emancipação, que foi amplamente discutido na fala de Dom Tomás Balduino, o mesmo discurso no qual ele refletiu sobre a mudança da postura da Igreja em relação à sua prática missionária, reconhecendo que a instituição religiosa havia cometido erros: “E erramos muito, pessoal. Igreja, padre, também errou muito, primeiro [*sic*]. Agora pensa diferente”. Sobre o decreto, os indígenas manifestariam seu repúdio e sua consciência sobre a falsa emancipação. Daniel Pareci afirmou que o decreto era um “grave crime contra todos os índios do Brasil” e “que esta emancipação nada mais, nada menos é que uma arma mortífera que simplesmente nos tirará todo e qualquer direito de reclamar os nossos direitos” (Bicalho, 2010, p. 185).²⁵ O decreto desencadearia uma série de mobilizações com a elaboração de um documento e a realização de um ato público, apoiado por antropólogos, universidades e organizações como o Cimi, que reuniu 2 mil pessoas no auditório do Tuca, na PUC, em São Paulo (Bicalho, 2010).

Embora aqui tenham sido abordadas as assembleias, considerando sua importância no processo de autonomia dos indígenas, elas não foram a única ferramenta do Cimi no auxílio às populações originárias. Uma das articulações importantes na Diocese de Goiás, com o apoio do

25 Depoimentos e Exigências da Assembleia de Chefes Indígenas. Goiás, 19 de dezembro de 1978.

Cimi, contou com a participação de médicos do Hospital Pio X na saúde e diagnóstico de doenças das populações indígenas. Segundo Antônio, então médico do Hospital Pio X, o Cimi convidou o respectivo hospital para ser um apoio à saúde indígena. Antônio relata que fora designado como médico para organizar o trabalho de saúde na aldeia indígena Tapirapé. Nessa equipe de apoio, também eram integrantes Regina e Lair. Para além de organizar o trabalho de saúde indígena nas próprias aldeias, Antônio afirma que os médicos foram orientados a adaptar o hospital, localizado na cidade de Ceres/GO, para receber os indígenas de maneira respeitosa, instalando, por exemplo, “gancho de rede nos quartos em que eles iriam ficar” (Araújo, 2002, p. 134). Antônio relata que o hospital atuou na “retaguarda”, recebendo os indígenas Tapirapé que estivessem em estado mais grave e realizando visitas, em média, “a cada três meses para atender toda a aldeia” (p. 134).

81

Segundo ele, sua primeira iniciativa, quando da visita da aldeia, foi ensinar a Irmã Elizabete, que era enfermeira do povo Tapirapé, noções de como tratar pneumonia e sobre o calendário de vacinação. Ao que consta, levaram vacinas BCG da cidade de Ceres e cobraram da Funai “uma assistência maior”, pois, segundo Antônio, os “médicos da Funai iam lá e distribuíam remédio, mas ninguém era examinado” (Araújo, 2002, p. 134). Após o primeiro trabalho com os indígenas Tapirapé, o hospital foi convidado pelo Cimi para participar de uma assessoria em nível nacional. Segundo Antônio, Rosirene passou a fazer parte dessa equipe de assessoria e a viajar pelo Brasil fazendo diagnósticos de saúde. A partir da ampliação do trabalho de assessoria em saúde, passaram a trabalhar com os Karajá, com os Minki e os Enawenê-nawê.

Segundo o testemunho de Antônio, a equipe médica realizou um trabalho de saúde com os Karajá e ajudou a estruturar a aldeia de São Domingos dos Karajá. Antônio descreve uma diferença exorbitante no que se refere à saúde entre os povos Tapirapé e Minki. Afirma que os primei-

ros eram um “povo nutrido”, “bonito” e que tinham boa alimentação por viverem a beira de um lago; já os Minki viviam em uma “situação terrível de desnutrição”, relacionada com “a falta de alimentação” e “caça”, além de não viverem próximos a um rio, como os Tapirapé. Antônio descreve, ainda, mais uma das premissas que foram estabelecidas pelo Cimi, no que se refere ao respeito à cultura das populações originárias, o fato de levarem “a nossa medicina, sem agredir muito” a cultura indígena (Araújo, 2002, p. 138). Ele relata que em uma das primeiras reuniões com a aldeia – ele não especifica qual –, sentaram-se todos juntos e refletiram sobre os remédios naturais de que os indígenas faziam uso, buscando retomar as origens da medicina indígena.

82

O primeiro remédio que identificaram foi a alfavaca, que possui propriedades anti-inflamatórias e antioxidantes, o que para os indígenas era uma tática melhor que as injeções, considerada por eles como “uma coisa terrível” (Araújo, 2002, p. 138). Em todas as viagens que Antônio fez para as aldeias indígenas, exceto uma, Dom Tomás o acompanhou, levando-o em seu avião teco-teco vermelho, que ganhara de seus colegas italianos. Em seu testemunho, Antônio transparece a admiração que nutre por Dom Tomás ao relatar como apreciava a sua colaboração respeitosa com os indígenas, em uma prática de não imposição de cultura, rememorando como Dom Tomás refletia junto aos indígenas sobre a necessidade de enfrentarem suas adversidades e alertava-os sobre as táticas enganosas dos fazendeiros de tentarem comprar os indígenas com presentes e promessas.

A história da vida do indígena Karapiru, citada no início deste capítulo, é o retrato da história dos indígenas desde a colonização do Brasil: morte, espoliação de terras e massacres. O massacre de sua família e a sua expulsão das terras estão inseridas no mesmo contexto de espoliação de terras perpetrada pelo governo militar, sob uma premissa de integração agressiva e projetos de ocupação econômica da Amazônia. Sob a política

de levar “homens sem terra” para uma “terra sem homens”, com vistas à ocupação e dominação do “inferno verde”, inúmeros foram os camponeses levados para a fronteira econômica, o que ocasionaria, evidentemente, um conflito com as populações indígenas que ali habitavam.

Pode ser dito que os camponeses levados para essa fronteira econômica encarnaram, em certa medida, a figura de Martín Fierro,²⁶ personagem da literatura gauchesca de José Hernandez. A procedência: serem mobilizados no fenômeno da “conquista do deserto”, conquistando as fronteiras internas sob vias de integração econômica; a consequência: integrar economicamente o território habitado e sanar o problema das populações indígenas. Os homens levados para a fronteira econômica, assim como Martín Fierro, são utilizados como “bucha de canhão”, na medida em que o conflito gerado pelo avanço de um sobre o outro daria cabo de um dos maiores obstáculos na política desenvolvimentista e de integração econômica: a existência das populações originárias.

83

Este é o contexto da vida de Karapiru, integrante da etnia Awá Guajá, que foi vítima do “progresso” na ditadura militar, por meio da qual os projetos faraônicos e o avanço sobre o campo tomaram força, atravessando, dentre tantos territórios, a terra natal dos Awá Guajá, com a construção da BR-222, que liga Marabá a Fortaleza. A notícia do jornal, citada anteriormente, em que se diz: “Ele dança, pinta e ri, mas está triste”, refere-se ao indígena Karapiru, que fora encontrado pela Funai depois de 10 anos perambulando sozinho pelo Brasil. Karapiru, após o massacre de sua família, fugiu com uma bala alojada nas costas, levando um bebê que havia resgatado no ataque e que morreu logo depois. Karapiru, durante os anos em que caminhou pelas matas brasileiras, viveu sem se comunicar com ninguém. Após uma década do assassinato de

26 Martín Fierro é um personagem do poema de José Hernandez. Martín Fierro é o homem levado à fronteira para levar a cabo um projeto civilizatório baseado no trabalho, na família, na religião e para combater os indígenas, representados como “bárbaros, “selvagens” e considerados um problema para o processo civilizatório.

sua família, Karapiru foi acolhido por uma família em uma fazenda e a notícia de sua existência chegou até a Funai. Após várias tentativas de comunicação com Karapiru, Sidney Possuelo, ex-presidente da Funai, chamou Geí (Rã) Guajá para identificá-lo, mas, na ocasião, Geí não estava disponível para cumprir essa tarefa e, então, optou por Bemvindo Guajá (Txiramukum). O que não sabiam, até então, é que Bemvindo Guajá era o filho de Karapiru que havia tentado uma fuga, mas ficara preso em uma cerca de arame farpado. Após o primeiro contato, Bemvindo identificou Karapiru como seu pai, pois reconheceu a marca de bala que ele tinha nas costas. A história desta incrível coincidência foi noticiada em vários jornais na época, mais como uma curiosidade do que como uma preocupação real com a situação dos indígenas no Brasil.

Após ser encontrado e fazer contato com seu filho, Karapiru viveu por mais 30 anos em uma comunidade Awá Ticarambu, onde se casou novamente. Foi pai, avô, excelente caçador e professor de habilidades de caça, que adquirira após 10 anos caminhando sozinho e sendo obrigado a se adaptar às regiões pelas quais perambulou. Seu carinho e gentileza, lembrados por todos que conviveram com ele, tornam-se ainda mais notáveis considerando a tragédia que a ele foi infligida. Karapiru é o indígena que morreu duas vezes. Após viver por mais 30 anos na comunidade, contraiu a covid-19, foi internado em estado grave no hospital e morreu, mais uma vez, sozinho. Karapiru relatou a Fiona Watson, da *Survival International*, que “foi muito difícil”, e expressou: “Eu não tinha família para me ajudar, e ninguém para conversar” (Schwarzenholz, 2021).

Nos momentos em que a solidão era insustentável, Karapiru também disse que falava sozinho ou sussurrava baixinho enquanto caminhava. Karapiru afirmou: “Às vezes eu não gosto de lembrar tudo que aconteceu comigo”. Uirá Garcia, antropólogo que gravava cantos indígenas, ao pedir que Karapiru cantasse, este respondeu que não sabia cantar e que havia “morrido um pouco” (Schwarzenholz, 2021). A vida de Karapiru, o

indígena que morreu duas vezes, foi e ainda é o retrato puro e concreto das populações originárias do Brasil. A odisséia de Gavião, retratada no filme *Serras da desordem*, constitui-se no denominador comum perpetrado contra as populações indígenas: a violência, a espoliação de terras, a morte e a desvalorização de suas particularidades como etnia.

A história dos indígenas no Brasil é, portanto, uma história de resistência em busca de reconhecimento, respeito e, sobretudo, existência. De Sepé Tiaraju, torturado e decapitado na Guerra Guaranítica, à Karapiru (Figura 10), baleado e andorlho solitário na ditadura civil-militar, a história se repete, em quadros distintos, mas com iguais consequências.

Figura 10 – Karapiru, da etnia Awá Guajá



Fonte: Jornal *El País*, 2021.

Epílogo

“Dom Tomás tem sido perfeito, número um a respeito da palavra. O perfeito é aquele que anuncia, denuncia e conforta”. Essa foi uma das falas de Dom Pedro Casaldáliga, entrevistado no filme *O voo da primavera* (2018), do diretor Dagmar Talga. Todavia, poderia ser dito que Dom Tomás não foi número um, foi número único. Sua trajetória de luta e resistência na Diocese de Goiás, ao lado de camponeses e indígenas, firma na história e na memória sua postura em defesa dos excluídos e marginalizados. Seu itinerário de Bispo da Diocese de Goiás Velho marca profundamente a escolha

pelos pobres, como firmado nos documentos do Concílio Vaticano II e do Conselho Episcopal Latino-Americano (Celam), que traziam em seu seio o cerne da renovação da Igreja Católica. Uma igreja que, “deixando tudo, procura se enraizar no meio do seu povo e se fazer fraca com os fracos, pobre com os pobres, pecadora com os pecadores, conforme Cristo” (Poletto; Canuto, 2002, p. 80-81), como disse Dom Tomás no discurso de sua posse frente à diocese, quando a assumiu em 17 de dezembro de 1967.

Foi bispo no sertão de Goiás durante 31 anos, período que coincidiu, em grande parte, com os anos de chumbo da ditadura civil-militar brasileira (1964-1985). Atuou tão veementemente contra os desmandos dos governos ditatoriais, em favor dos indígenas, trabalhadores rurais, sem-terra e demais pobres e oprimidos, que chegou a ter o seu nome registrado nos arquivos do Serviço Nacional de Informação (SNI) como subversivo e inimigo do Estado. Por isso, foi proibido de participar de movimentos de luta e resistência, como as Assembleias Indígenas, concretizadas em trabalho conjunto com o Cimi e demais padres engajados na luta como ele, além dos próprios indígenas.

87

Quando se versa sobre reforma agrária no Brasil, e se nela está envolvida a Igreja Católica, é imprescindível que o nome de Dom Tomás Balduino esteja presente. Para concretizar seus ideais de opção preferencial pelos pobres, não mais como objetos de uma ação caritativa, mas como atores de sua caminhada de luta, elaborou documentos, defendeu ocupações de terras, mobilizou camponeses e indígenas, e foi cofundador de duas instituições fundamentais no processo de luta pela terra: o Conselho Indigenista Missionário (Cimi), em 1972, e a Comissão Pastoral da Terra (CPT), em 1975. Acreditava e defendia a ideia de que “a violência é legítima quando a mansidão é vã” (Canuto, 2012, p. 97). Seu título de “Doutor da Terra e do Povo”, concedido pela Universidade Federal de Goiás (UFG), firma mais uma vez sua escolha por fazer da Diocese de Goiás a experiência mais fecunda da Igreja Católica em

aproximação com o povo. De tradição dominicana, abraçou a causa de que a instituição religiosa deveria construir o Reino de Deus na Terra, junto aos desfavorecidos, e no sertão do Brasil, isso significava estar ao lado de camponeses, expropriados de suas terras. Lutou até os seus 92 anos pela Terra Prometida, retomando a mística do Êxodo e do deserto em prol da libertação dos mais pobres. Ao assumir como rosto da Diocese de Goiás os “marginalizados”, fundamentalmente os trabalhadores rurais, reconhecia que a principal problemática no interior do estado de Goiás, assim como em outras regiões, era a problemática da terra e sua desigual distribuição. Sob a etiqueta da “modernização” e em prol do desenvolvimento das forças produtivas, empresas e latifúndios avançaram sobre o campo e o Cerrado brasileiros, e também sobre os indivíduos ali presentes, com seus modos de vida tradicionais e sua relação espiritual com a terra. Esse avanço, evidentemente, foi realizado com o aval do Estado, sempre convocado a manter a segurança e o domínio das classes mais favorecidas e a assegurar a propriedade privada.

88

Este livro, além de resultado de pesquisas em nível de mestrado e doutorado, é também uma forma de reconhecimento do legado deste grande homem. Dom Tomás Balduino nasceu numa região típica de Cerrado *stricto sensu*, o nordeste goiano, mas também espaço de lindas veredas e buritizais, componentes desse grande mosaico *cerradense*, e como ninguém lutou e defendeu a terra e a gente sofrida que dela depende e são seus genuínos herdeiros. Generosamente, cedeu uma entrevista à pesquisadora Poliene Soares dos Santos Bicalho durante sua pesquisa de doutorado, aqui reproduzida para que possa alcançar mais pessoas. Essa entrevista é uma verdadeira personificação da experiência, caracterizada pela fala leve e segura de quem viveu a história e participou ativamente de momentos fundamentais da luta indígena e da organização do Movimento Indígena no Brasil.

Viabilizou viagens e encontros entre indígenas das mais diferentes regiões do país, para que pudessem conversar sobre os seus problemas mais sérios e urgentes, por meio das Assembleias Indígenas, que marcam o início da luta sistematizada em torno de um movimento social e político de caráter étnico. Nessa perspectiva, ajudou a transformar o olhar e as ações da Igreja Católica, sob os novos princípios de documentos religiosos surgidos nos anos 1960 e 1970, como o já citado Concílio Vaticano II. Nesse sentido, as relações com os indígenas avançaram quanto ao respeito às suas culturas e modos de vida próprios, não eram mais aceitáveis práticas missionárias excludentes e impositivas. Essa transformação na tradição cristã missionária foi gradual e desafiadora, como toda mudança de mentalidade e cultura arraigadas há séculos. Trata-se de mudanças que demandam coragem e humildade, qualidades que transbordavam na pessoa de D. Tomás Balduino, bastava estar ao seu lado por algumas horas para perceber, e também nesse aspecto ele escreveu o seu nome na história.

Escrever sobre a personalidade de Dom Tomás Balduino, o “bom rebelde”, é reduzir em palavras a sua grande história. Reduzir, pois ele não cabe em títulos ou livros, como disse o geógrafo Ariovaldo Umbelino, entrevistado no filme *O voo da primavera*. Sua luta foi maior que isso. “Tomás é sertão”, e no sertão tem gente que não se rende nunca.²⁷

Laura Rodrigues Silva

Glauber Lopes Xavier

Poliene Soares dos Santos Bicalho

Referências

ARARA: um filme sobre um filme sobrevivente. Direção: Lipe Canêdo. Belo Horizonte: [s. n.], 2017. (13 min).

ARAÚJO, Antônio. Dom Tomás, piloto da causa indígena. *In: POLETTO, Ivo (org.). Uma vida a serviço da humanidade: diálogos com Dom Tomás Balduino*. São Paulo: Loyola, 2002. p. 131-156.

BALDUÍNO, Tomás. Apresentação. *In: CARELLI, Vincent; SEVERIANO, Milton. Mão branca contra o povo cinza: vamos matar este índio?* São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista, 1980. p. 4-5.

BALDUÍNO, Tomás. O patriarca da terra. [Entrevista cedida a] Natália Viana *et al.* *Caros Amigos*, São Paulo, ano VIII, n. 96, p. 30-35, mar. 2005.

BALDUÍNO, Tomás. O Vaticano II na prática da Igreja Particular de Goiás. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 9, n. 24, p. 1341-1360, dez. 2011. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/2924>. Acesso em: 4 jun. 2021.

BICALHO, Poliene S. S. *Protagonismo indígena no Brasil: movimento, cidadania e direitos (1970-2009)*. 2010. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2010.

CASALDÁLIGA, Pedro. *Uma igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social*. São Félix do Araguaia: [s. n.], 10 out. 1971.

91

CONFLITOS de terra no Brasil. Documento TA-0245-0001. [S. l.: s. n.], 1981. Pasta: Temáticos – Conflitos no campo do Brasil 1970-1984. Disponível em: <https://cptnacional.org.br/cedoc/centro-de-documentacao-dom-tomas-balduino>. Acesso em: 8 jul. 2022.

CANUTO, Antônio. Dom Tomás: doutor da terra e do povo. In: POLETTTO, Ivo (org.). *Solidário mestre da vida: celebrando 90 anos de Dom Tomás Balduino*. São Paulo: Paulinas, 2012. p. 83-103.

CAPPONI, Francesco. *Tempo de graça*. Itaberaí: [s. n.], 1999. (Manuscrito).

CARELLI, Vincent; SEVERIANO, Milton. *Mão branca contra o povo cinza: vamos matar este índio?* São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista, 1980.

DOIS Papas. Direção: Fernando Meirelles. Estados Unidos: Netflix, 2019. (125 min).

ESTRUTURA organizativa da CPT. *Caderno Debate & Formação*, Goiânia, n. 2, p. 2-3, [197-?].

GRECHI, Moacyr. O sentido missionário da CPT. In: POLETTTO, Ivo; CANUTO, Antônio (org.). *Nas pegadas do povo da terra: 25 anos da Comissão Pastoral da Terra*. São Paulo: Loyola, 2002. p. 53-56.

I ASSEMBLEIA de Chefes Indígenas. Diamantino: [s. n.], 1974. (Cópia de documento datilografado – Setor de Documentação do Cimi).

II ASSEMBLEIA de Chefes Indígenas, Missão Cururu. Pará: [s. n.], 8 a 14 maio 1975. (Cópia de documento datilografado – Setor de Documentação do Cimi).

92

JESUS, Maria Antônia. Dom Tomás, o senhor se lembra? In: POLETTTO, Ivo (org.). *Uma vida a serviço da humanidade: diálogos com Dom Tomás Balduino*. São Paulo: Loyola, 2002. p. 127-130.

LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio. Uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"*. São Paulo: Boitempo, 2005.

MAINWARING, Scott. *Igreja Católica e política no Brasil, 1916-1985*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

MARTINS, José S. *Expropriação e violência: a questão política no campo*. São Paulo: Hucitec, 1982.

MELLO, Rodrigo P. S. *O fenômeno informacional indígena na contemporaneidade*. 2019. Tese (Doutorado em Ciência da Informação) – Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

MOURA, Marlene C. O. As assembleias de líderes indígenas no Brasil (1974-1984). In: BRIGHENTI, Clovis A.; HECK, Egon D. (org.). *O Movimento Indígena no Brasil*. Da tutela ao protagonismo (1974-1988). Foz do Iguaçu: Ed. Unila, 2022. p. 50-69.

OLIVEIRA, Marina. Povo Krenak ainda sente impactos das violações praticadas na Ditadura Militar, agora reconhecidas e condenadas pela justiça. *Conselho Indigenista Missionário*, Brasília, DF, 1 out. 2021. Disponível em: <https://cimi.org.br/2021/10/povo-krenak-impactos-violacoes-ditadura-militar-justica/>. Acesso em: 8 jul. 2022.

93

O VOO da primavera. Direção: Dagmar Talga. Goiás: Essá Filmes, 2018. (97 min).

OS ASSENTAMENTOS em Goiás. *Blog do Incra Goiás*, Goiânia, nov. 2017. Disponível em: <https://incragoias.wordpress.com/distribuicao-dos-assentamentos-no-estado-de-goias>. Acesso em: 8 jul. 2022.

PESSOA, Jadir M. *A revanche camponesa*. Goiânia: Editora da UFG, 1999.

POLETTTO, Ivo; CANUTO, Antônio (org.). *Nas pegadas do povo da terra: 25 anos da Comissão Pastoral da Terra*. São Paulo: Loyola, 2002.

PREZIA, Benedito. *Caminhando na luta e na esperança: retrospectiva dos últimos 60 anos da pastoral indigenista e dos 30 anos do Cimi*. São Paulo: Loyola, 2003.

ROSA, João G. *Grande sertão: veredas*. 19. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007.

SAMBA da benção. Compositores: Baden Powell e Vinícius de Moraes. 1967. (Letra datilografada). Disponível em: <https://www.jobim.org/gil/handle/2010.4/1314>. Acesso em: 22 set. 2023.

SCHWARZENHOLZ, Priscilla. Tragédia e resistência: a extraordinária vida de Karapiru. *El País*, [s. l.], 2021. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2021-07-19/tragedia-e-resistencia-a-extraordinaria-vida-de-karapiru.html>. Acesso em: 4 set. 2022.

SCOLARO, Arcangelo. *A formação bíblica como precursora da educação do campo*: Diocese de Goiás 1967 a 1998. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2016. Disponível em: <https://tede2.pucgoias.edu.br/handle/tede/787>. Acesso em: 8 jul. 2022.

SERRAS da desordem. Direção: Andrea Tonacci. São Paulo: Extrema Produção Artística, 2006. (135 min).

SILVA, José S. *A CPT regional Goiás e a questão sociopolítica no campo*. 2003. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2003. Disponível em: https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/113/o/SILVA_Jos_Santana_da.pdf. Acesso em: 4 jul. 2021.

SILVA, Valtuir M. Posseiros do Córrego da Onça: luta e resistência em Itapuranga – 1970–80. *Revista de História Regional*, Ponta Grossa, v. 10, n. 1, p. 131-153, Verão 2005. Disponível em: <https://revistas.uepg.br/index.php/rhr/article/view/2212>. Acesso em: 7 ago. 2022.

SUESS, Paulo; GOMES, José Agnaldo. Pós-colonial e pós-conciliar: 50 anos do Conselho Indigenista Missionário em defesa dos povos indígenas. *Caminhos de Diálogo*, Curitiba, v. 10, n. 16, p. 76-89, jan./jun. 2022. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/caminhosdedialogo/article/view/29026>. Acesso em: 8 ago. 2022.

VIII ASSEMBLEIA de Chefes Indígenas. Ruínas de São Miguel, 16 a 18 abr. 1977. *Boletim do Cimi*, Brasília, DF, ano 6, n. 38, jun. 1977.

XII ASSEMBLEIA de Chefes Indígenas. Goiás Velho: [s. n.], dez. 1978. (Cópia de documento datilografado – Setor de Documentação do Cimi).

Y-JUCA-PIRAMA – O índio: aquele que deve morrer. Documento de urgência de bispos missionários. [S. l.: s. n.], 1973.

SOBRE O E-BOOK

Tipografia: Sole Serif Small, Mrs Eaves

Publicação: Cegraf UFG
Câmpus Samambaia, Goiânia-
Goiás. Brasil. CEP 74690-900
Fone: (62) 3521-1358
<https://cegraf.ufg.br>