

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
MESTRADO EM HISTÓRIA**

ANDRÉ LUIZ PASSOS ARAÚJO

**O MOVIMENTO DE APOIO À RESISTÊNCIA WAIMIRI-
ATROARI: ECOS DE UMA AÇÃO INDIGENISTA CATÓLICA
CONTRA OS GRANDES PROJETOS (1976-1988)**

**MANAUS
2014**

André Luiz Passos Araújo

**O MOVIMENTO DE APOIO À RESISTÊNCIA WAIMIRI-ATROARI:
ECOS DE UMA AÇÃO INDIGENISTA CATÓLICA CONTRA OS
GRANDES PROJETOS (1976-1988)**

Orientador:
Prof. Dr. James Roberto Silva

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Amazonas como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História.

**MANAUS
2014**

Ficha Catalográfica

(Catalogação realizada pela Biblioteca Central da UFAM)

Araújo, André Luiz Passos

A663m

O movimento de apoio à resistência Waimiri-Atroari: ecos de uma ação indigenista católica contra grandes projetos / André Luiz Passos Araújo, 2014.

193f. il. color.

Dissertação (mestrado em História) – Universidade Federal do Amazonas.

Orientador: Prof. Dr. James Roberto Silva

1. Povos indígenas 2. Índios Waimiri-Atroari 3. Política indígena I. James Roberto Silva (Orient.) II. Universidade Federal do Amazonas III. Título

CDU(1997) 397.5:266.3(811.3)(043.3)

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
MESTRADO EM HISTÓRIA

**O MOVIMENTO DE APOIO À RESISTÊNCIA WAIMIRI-ATROARI: ECOS DE
UMA AÇÃO INDIGENISTA CATÓLICA CONTRA OS GRANDES PROJETOS
(1976-1988)**

Dissertação elaborada por
André Luiz Passos Araújo

Requisito parcial para obtenção do título de
Mestre em História

COMISSÃO EXAMINADORA:

Prof. Dr. James Roberto Silva (Orientador, DH-UFAM)

Prof^a. Dr^a. Ana Carla dos Santos Bruno (INPA)

Prof. Dr. Hideraldo Lima da Costa (DH-UFAM)

Manaus, 27 de junho de 2014.

A meus pais, Alan Kardec e Maria Stella, pelos exemplos de enfrentamento das adversidades cotidianas, pela alegria de viver e pelo compromisso em fazer o bem.

AGRADECIMENTOS

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo apoio por meio da bolsa oferecida.

Ao Arthur Borges, pelo envio de material de consulta e pelo esforço expresso nas longas horas ao telefone na tentativa de me fazer vislumbrar a Itacoatiara de sua infância.

A Egydio Schwade, importante protagonista na luta em defesa dos Waimiri-Atroari, pelas conversas e pela paciência em apresentar o arquivo da Casa da Cultura, com a qual tenho uma dívida enorme, que agora, aliviado o tempo dispensado à produção deste trabalho, posso dedicar-me a saldar.

Aos amigos que deparei nesta caminhada e com quem dividi momentos de êxtase pelas descobertas de nossas pesquisas, bem como de agonia diante dos términos dos prazos e dos bloqueios mentais que nos tomavam de assalto. É pela irmandade que construímos nessa trajetória, pela solidariedade, apoio e conforto que despendemos uns aos outros, que agradeço a Amilcar Jimenes, Caroline Rodrigues, Cristiana Grobe, Frederico Alexandre, Gisele Rezk, Isley Raposo, Jordana Caliri, Kleber Barbosa e Sebastião Rocha.

Ao Eduardo Gomes pelo apoio prestado em um dos momentos mais difíceis de minha trajetória pessoal e profissional. Registro a esperança de reforçar os laços de amizade e ofereço os meus verdadeiros votos de sucesso e merecido reconhecimento de seus esforços.

Ao Professor Doutor James Roberto Silva, meu orientador, pela paciência diante das minhas dificuldades, morosidade em entregar os escritos, pela franqueza em suas posições e pela seriedade com que trata seu trabalho. Agradeço pela contribuição e direção desse texto e pelas palavras de incentivo e confiança, bem como pelas observações sinceras nos momentos em que vacilei.

Aos meus irmãos Alen Henrique e Alan Kardec Júnior por suportarem minha ausência nos momentos em que minha presença era indispensável. Agradeço pela compreensão e pelo incentivo ao término deste texto.

À minha esposa, Waldirene Ribeiro, que não mediu esforços para tornar possível minha liberação de afazeres importantes enquanto me dedicava aos estudos e às longas horas de isolamento no meu canto de estudos. Obrigado por suportar minha ausência, a bagunça dos meus papéis espalhados pela casa e pelo conforto nos momentos em que precisei de seu ombro amigo, parceiro e amoroso.

A meus pais, Alan e Stella, por quem meu amor e gratidão são incomensuráveis e impossíveis de expressar nessas linhas.

Estranha é nossa situação aqui na Terra. Cada um de nós vem para uma curta passagem, sem saber por quê, ainda que algumas vezes tentando adivinhar um propósito. Do ponto de vista da vida cotidiana, porém, de uma coisa sabemos: o homem está aqui pelo bem de outros homens – acima de tudo daqueles de cujos sorrisos e bem-estar nossa própria felicidade depende.

Albert Einstein

RESUMO

A Prelazia de Itacoatiara, em meados dos anos de 1970, se direciona a um trabalho pastoral interessado na discussão em torno da questão indígena. Tal preocupação emerge a partir da operacionalização das Políticas de Integração Nacional do governo brasileiro, que se lançam sobre as terras povoadas pela população Waimiri-Atroari, ameaçando, na visão dos missionários daquela Prelazia, destituir os direitos fundamentais à sobrevivência daqueles índios. Para combater essa investida do Estado, esses missionários desenvolveram, a partir da segunda metade de 1975, uma série de projetos objetivando investigar e denunciar as violentas formas de aproximação da sociedade nacional junto àqueles índios. Nasce a pastoral indígena daquela prelazia, que irá, por meio de um trabalho de conscientização, promover uma série de debates em fóruns diversos para expor os abusos sobre os Waimiri-Atroari. Com a intensificação dessas ações e a iminente concretização das Políticas de Integração, os missionários criam em 1983 o Movimento de Apoio à Resistência Waimiri-Atroari (MAREWA), com o objetivo de promover uma moção popular que fosse capaz de frear o avanço desses projetos e dessa forma garantir a conservação do modo de vida daqueles índios. Isto posto, esse trabalho traz à tona a trajetória da luta de homens e mulheres da Prelazia de Itacoatiara engajados no MAREWA em torno da população indígena Waimiri-Atroari e em defesa daquilo que acreditavam ser o ideal de política indigenista para aquele povo. Observa os desdobramentos dessa atuação não apenas no âmbito de seus ataques contra o Estado, mas também em uma dimensão que não se desprendia do popular, pois intimamente ligada a ela e que por sua vez, garantia sua aprovação e/ou rejeição no âmbito do social. Assim, esse texto oferece um cenário de relações sociais, de onde emergem indivíduos que tornam a história desse movimento rica, multifacetada e capaz de fornecer um panorama daquela sociedade em torno das questões indígenas e das reivindicações populares postas em pauta.

Palavras-chave: Missão católica; Waimiri-Atroari; Integração Nacional; resistência; apoio popular.

ABSTRACT

The Prelature of Itacoatiara in the mid of 1970s, it directs the pastoral work interested in the discussion of indigenous issues. This concern arises when the constant harassment of the Brazilian government, through the National Integration Policies, who throw themselves on the lands populated by Waimiri-Atroari, which threatened, in the view of the Prelature, remove the key to their survival rights. To combat this plan of state, these missionaries have developed, from the second half of 1975, a series of projects aimed at investigating and denouncing the worst forms of approximation of national company with those people. Born the indigenous pastoral that prelature, which will, through an awareness, promote a series of debates in a lot of forums to expose the abuses of the Waimiri-Atroari. With the intensification of these actions and the impending implementation of Integration Policies, missionaries create in 1983 the Movimento de Apoio À Resistência Waimiri-Atroari (Support Resistance Waimiri-Atroari Movement – MAREWA), with the aim of promoting a popular motion that was able to halt the progression of these projects and this order to ensure the conservation of the way of life of those Indians. Therefore, this work presents the trajectory of the struggle of men and women of the Prelature of Itacoatiara engaged in MAREWA around Waimiri-Atroari indigenous population and in defense of what they believed to be the ideal of Indian policy. Presents the consequences of this action are not only in his attacks against the state, but also in a dimension that not detached from the popular, as intimately attached to it and that in turn guarantee your approval and / or rejection within the social. Then, this text offers a backdrop of social relations, where individuals emerge that make the history of this rich, multifaceted and able to provide an overview of that society around issues of indigenous and popular movement demands put on yours program.

Keywords: Catholic Mission; Waimiri-Atroari; National Integration; resistance; popular support.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 01 – Desenho Waimiri-Atroari retratando, à direita, embate entre um soldado do exército e um índio Waimiri-Atroari. À esquerda uma possível representação de um índio com manifestação de sintoma de doença ou envenenamento. Acervo: Casa da Cultura Urubuí.....	94
Figura 02 – Desenho feito por um Waimiri-Atroari entre 1985 e 1986 retratando uma aldeia sob o contexto do contato. De acordo com a tradução de Schwade as anotações citam nomes de índios mortos no processo encimadas pelo questionamento <i>Apiyemeyekî</i> . Acervo: Casa da Cultura Urubuí	95
Figura 03 – Desenho feito por um Waimiri-Atroari entre 1985 e 1986. Segundo Schwade, retrata o fuzilamento de um índio. Acervo: Casa da Cultura Urubuí.....	95
Figura 04 – <i>Imagem I</i> . Acervo da Casa da Cultura Urubuí.....	141
Figura 05 – Fotografia de Maroaga (ao centro de camiseta) que inspirou o artista Diô na produção da <i>Imagem I</i> . Foto: Paul Lambert, 1972.....	141
Figura 06 – <i>Imagem II</i> . Acervo da Casa da Cultura Urubuí.....	142
Figura 07 – Fotografia de Maroaga que inspirou o artista Diô na produção da <i>Imagem II</i> . Foto: Paul Lambert, 1972. Acervo Casa da Cultura Urubuí.....	142
Figura 08 – Fotografia da maloca em chamas que foi reproduzida na <i>Imagem II</i> . Foto: José Porfiro de Carvalho	144
Figura 09 – Reprodução <i>Imagem II</i> (acrescida de dísticos). Acervo Casa da Cultura Urubuí.....	149
Figura 10 – Reprodução <i>Imagem II</i> (acrescida de dísticos) Pôster elaborado pelo MAREWA. Acervo Casa da Cultura Urubuí	149
Figura 11 – Capa de um artigo intitulado “Hidrelétrica de Balbina Contra Índios e Lavradores” Acervo Casa da Cultura Urubuí	150
Figura 12 – Capa de Liturgia da Prelazia de Itacoatiara em referência à semana do índio de 1986. Acervo Casa da Cultura Urubuí	150
Figura 13 – Figura de Maroaga em entalhe de madeira inspirada na <i>Imagem II</i> . Contribuição de um fiel da Prelazia ao movimento. Acervo Casa da Cultura Urubuí	153
Figura 14 – Fotografia frontal do altar da Igreja matriz onde pode-se ver as duas imagens pintadas: a <i>Imagem II</i> à esquerda e a imagem de Nossa Senhora Aparecida à direita. Acervo Casa da Cultura Urubuí.....	166
Figura 15 – Fotografia que destaca a <i>Imagem II</i> dentro da igreja matriz. Acervo Casa da Cultura Urubuí	166
Figura 16 – Capa do Livrete Novenário da Festa de Santos Mártires e Nossa Senhora Aparecida do ano de 2005. Acervo do autor	171
Figura 17 – Capa do Livrete Novenário da Festa de Santos Mártires e Nossa Senhora Aparecida do ano de 2006. Acervo do autor	171
Figura 18 – Apresentação do Novenário da Festa de Santos Mártires e Nossa Senhora Aparecida no ano de 2006. Acervo do autor	171
Figura 19 – Fotografia de Paroquiano exibindo sua camiseta da festa dos padroeiros do ano de 2005 – outra das tantas formas de evidenciar a imagem. Foto: André Luiz – fevereiro de 2012	172
Figura 20 – Capa do Livrete da Festa de Nossa Senhora Aparecida ano de 2011 (Acervo do autor).....	177

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO I	
GRANDES PROJETOS, GRANDES TRAGÉDIAS: OS WAIMIRI-ATROARI, OS PLANOS DE INTEGRAÇÃO NACIONAL E POLÍTICAS INDIGENISTAS	18
1.1. Riqueza e Maldição: os Waimiri-Atroari, suas terras e a Segurança Nacional.....	18
1.2. “Aprender que fizeram coisa errada”. Massacres de brancos exigem medidas drásticas e políticas severas de pacificação	28
1.3. Como reconstruir um povo arrasado: O Programa Waimiri-Atroari e a mitigação dos impactos sociais e ambientais.....	39
CAPÍTULO II	
EM DEFESA DOS KIÑA: A PASTORAL INDIGENISTA DA PRELAZIA DE ITACOATIARA E O MOVIMENTO DE APOIO À RESISTÊNCIA WAIMIRI-ATROARI	42
2.1. Construindo uma pastoral indigenista: o grupo da Prelazia de Itacoatiara e os primeiros movimentos em direção aos Waimiri-Atroari	42
2.2. A importância do trabalho leigo: uma abertura à participação popular	49
2.3. Primeiras incursões: mergulhando na questão dos Waimiri-Atroari.....	52
2.4. A constituição do MAREWA: uma nova estratégia de combate pelos Kiña	63
2.5. Um predicado inspirador: A “resistência” como modelo de organização e luta do MAREWA	67
2.6. Abriu-se uma brecha: a entrada de missionários do MAREWA na área dos Waimiri-Atroari.....	77
2.7. Aprendendo a ler a própria história: o método educacional dos Schwade e a emergência dos relatos sobre o contato e seus desdobramentos	89
2.8. Nem tudo que reluz é ouro... pode ser estanho: a campanha difamatória de “O Estado de São Paulo” contra o CIMI e repercussões no MAREWA.....	101
2.9. Com o enchimento do lago de Balbina, o MAREWA se esvazia?.....	122

CAPÍTULO III

POR QUE DA CARA DESSE ÍNDIO? TRAJETÓRIA DO MOVIMENTO DE APOIO À RESISTÊNCIA WAIMIRI-ATROARI A PARTIR DE UMA IMAGEM

VISUAL	125
3.1. As imagens em seu contexto original	128
3.2. Descrição das imagens do artista Diô: elementos que compõem a <i>Imagem I</i> e a <i>Imagem II</i>	138
3.2.1. Dissecando a <i>Imagem I</i>	139
3.2.2. Dissecando a <i>Imagem II</i>	141
3.3. Usos da <i>Imagem II</i> : uma manifestação popular do movimento	146
3.4. Dois momentos: a reprodução da <i>Imagem II</i> em espaços e tempos diferentes e a redefinição de seu significado	151
3.4.1. Primeiro Momento: a imagem no contexto dos empreendimentos de Pitinga e Balbina nas cidades de Itacoatiara e Presidente Figueiredo	151
3.4.2. Segundo Momento: a <i>Imagem II</i> perdendo o sentido, perdendo o espaço	163
3.5. Uma imagem em disputa: O lugar da <i>Imagem II</i>	168
CONSIDERAÇÕES FINAIS	181
FONTES CONSULTADAS	184
1. Acervo casa da Cultura Urubuí – CACUÍ	184
1.1. Documentos com autoria discriminada	184
1.2. Documentos de autoria de entidades/instituições	185
2. Legislação consultada	186
3. Textos de jornais consultados	187
4. Fontes disponíveis na web	189
5. Audiovisual	189
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	190

INTRODUÇÃO

Presidente Figueiredo é uma dessas tantas cidades em que os registros da história de sua constituição podem ser vistos em cada esquina. Os nomes das ruas, dos bairros, das edificações, assim como as imagens e as conversas que circulam entre os mais velhos, e até mesmo o nome do município, deixam pistas de trajetórias, de sujeitos e de uma vivência social que, ao longo do tempo, vem sendo arrastadas pela torrente do esquecimento, deixando, à sua população, esses lugares vazios de sentido.

Talvez, tais espaços tenham perdido seu status, em razão de demandas sociais e políticas que parecem necessitar cada vez menos deles como constituintes de uma memória. Essas demandas tomam outras formas. Criam outros símbolos. Se afastam dos ícones que ancoravam as lutas do passado e os transformam em lugares estranhos.

Aos que se interessam pela busca dos significados de tão profícua profusão de personagens e situações tacitamente retratadas ali, fica sempre a certeza da dúvida perene, pois é essa mesma profusão, que se estende no tempo e no espaço, que garante a multiplicidade de pontos de vista e de histórias a serem descobertas, contadas, questionadas e revistas.

Foi nessa atmosfera, repleta de personagens, símbolos e histórias contraditórias, em que me vi envolvido quando da busca por um objeto de pesquisa. Saber a quem remetiam de fato aqueles nomes impressos na cidade (Padre Calleri, Maroaga, Waimiri-Atroari, Presidente Figueiredo) e qual sua relação com as histórias de embates violentos e massacres que eram discutidas livremente nos espaços públicos e que pareciam marcar fortemente a própria criação do município, eram inquietações que trazia de menino. Nessa reflexão – aflita, pois além de não saber por onde começar, também enfrentava o critério da viabilidade de pesquisa que anulava alguns pontos de preferência –, cheguei a um objeto do qual nunca imaginei ser possível extrair parte dessa história. Um objeto sobre o qual quase nada se ouvia falar naqueles bate-papos que aconteciam no mercado, nas conversas com os vizinhos, nas praças, mas que foi responsável, em parte, pela disseminação desses assuntos, e que se encontrava, como que adormecido nos documentos com que, quase sem querer, acabei por me deparar e em vigília na memória de alguns indivíduos que estiveram diretamente envolvidos com ele.

Falo, neste trabalho, a respeito do Movimento de Apoio à Resistência Waimiri-Atroari (MAREWA) e da ação da Pastoral Indigenista da Prelazia de Itacoatiara, que tomou para si a tarefa de reivindicar a garantia de direitos aos índios Waimiri-Atroari, localizados próximos onde, desde 1982, se constituiu o município de Presidente Figueiredo e que vinham,

já em 1968, recebendo constantes investidas do Governo Federal quando da implantação de projetos de desenvolvimento para aquela região.

Efetivamente, a atuação do MAREWA começa a se consolidar em Presidente Figueiredo em meados de 1985. Antes disso, em 1983, esse movimento já vinha exercendo atividades de conscientização e mobilização popular contrárias à consolidação dos projetos do Estado e pela proscrição do discurso de integração dos índios à sociedade nacional. Sua origem mais remota, porém, pode ser percebida em meados dos anos de 1970, quando um grupo de missionários católicos, organizados na Prelazia de Itacoatiara, desenvolve uma pastoral indígena, sediada naquele mesmo município, e dá início a um confronto com o Estado e as políticas indigenistas geridas pela Fundação Nacional do Índio, a FUNAI.

A preocupação dessa pastoral, filiada às novas concepções de missão católica emanadas no final da década de 1960¹, voltava-se contra as políticas integracionistas do Estado brasileiro, iniciadas com a Ditadura Militar e consolidadas no chamado Plano de Integração Nacional, as quais, desde o final dos anos de 1960, tinham por objetivo traçado eliminar os vazios demográficos da Amazônia e explorar suas riquezas. Dentre tais riquezas, havia aquelas localizadas nas terras da população indígena Waimiri-Atroari e que, segundo as justificativas alegadas pelo Estado, teriam motivado a construção de uma infraestrutura baseada em três grandes frentes: a abertura da Rodovia BR-174 (Manaus / Boa Vista), a partir do final dos anos de 1960; a desapropriação de áreas da reserva daqueles índios para a exploração mineral, efetivadas no início da década de 1980; e a construção da Usina Hidrelétrica de Balbina, que, com a justificativa de abastecer efetiva e ininterruptamente a

¹ A partir do final dos anos de 1960, ao reavaliar o papel das missões, a Igreja Católica, inspirada nas discussões levantadas no Concílio Vaticano II (1962-1965) e na II Conferência do Episcopado Latino-Americano em Medellín (1968), restabelece novas linhas para o trabalho missionário na América Latina. No Brasil, o contexto do qual emerge esse cenário, é favorecido pela insatisfação que parte do clero nutria contra o governo ditatorial instaurado desde 1964, e pelas desigualdades sociais gritantes na América Latina. Eclode, diante desse quadro, a Teologia da Libertação, que redundava em diversas ações pastorais em socorro dos pobres e excluídos vitimados pela opressão do modo de produção capitalista e das políticas de Estado pouco comprometidas com o bem-estar social. É essa perspectiva de pobreza e de avanço do Estado que faz com que a Igreja Católica tome os povos indígenas como objeto de ação missionária para além da catequização, tentando suscitar neles uma política que lhes permitisse protagonizar reivindicações por direitos. Dessa forma, aliando a doutrina católica a postulados das ciências sociais, a Igreja constrói um novo trabalho missionário, estabelecendo novas percepções em torno da evangelização em linhas de atuação que compreendem conceitos como encarnação, autodeterminação, e missão inculturada. Ver em: CNBB. *A Igreja se faz carne e arma sua tenda na Amazônia: Documento da Assembleia dos Regionais Norte I e II da CNBB* (Manaus, 1977). In.: OLIVEIRA, José Aldemir de; GUIDOTTI, Humberto (Orgs.). **A Igreja arma sua tenda na Amazônia**. Manaus: EDUA, 2000, p.269-286. Também em: RUFINO, Marcos Pereira. *O Código da Cultura: o CIMI no debate da inculturação*. In.: MONTEIRO, Paula (org.). **Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Globo, 2006, p. 235-275. Ainda em: DELGADO, Lucília de Almeida Neves; PASSOS, Mauro. *Catolicismo: direitos sociais e direitos humanos*. In.: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília de Almeida Neves. **O Tempo da Ditadura: regime militar e movimentos sociais em fins do século XX** (O Brasil Republicano; v. 4). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 95-131.

cidade de Manaus com significativa oferta de energia elétrica, submergiu importante parte do território habitado pelos Waimiri-Atroari a partir de 1987.

Era pauta de discussão, entre a comunidade acadêmica e entidades de defesa dos índios – como a Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC) a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), e o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) – que os impactos causados por esses projetos resultariam em consequências extremamente graves aos índios, dentre as quais: a destituição de grande parte das suas terras, que para as populações indígenas constitui-se como um recurso sociocultural que vai além de um simples meio de subsistência, dando sentido aos sistemas de crenças, aos símbolos e ao conhecimento²; a renúncia compulsiva de seu tradicional modo de vida, pois era evidente o objetivo do Estado de integração dos índios à sociedade nacional e à economia de mercado; o perigo à sua sobrevivência física, em virtude dos contatos belicosos e também pelo risco da transmissão de agentes infecciosos que resultassem em epidemias.

Nesse contexto, de oposição aos projetos governamentais na área dos Waimiri-Atroari, é que surge o grupo de missionários e militantes católicos que irá nortear uma campanha em defesa dos direitos dos índios. Direitos que, em sua visão, se convertiam essencialmente na posse da terra, e na garantia de sua autodeterminação.

É sobre a atuação desses indivíduos que trata este trabalho. Para tanto, procurei investigar os desdobramentos dessas ações e quais seus resultados e aceitação no contexto social. Observei as características que lhes proporcionaram ser uma voz que clamava por aqueles índios e que tinha, não apenas o respaldo das autarquias eclesiásticas sediadas no Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e na Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), mas também entre as classes populares da região em que se fez presente, que viam nesses militantes a possibilidade de união de forças, juntando-se, em dado momento, em uma luta popular comum.

Essa perspectiva de reivindicações políticas acabou por trazer à tona não só a participação dos envolvidos no movimento, mas também outras disputas que aconteciam em diferentes esferas e que demonstram um sem fim de dilemas, pleitos, contradições e alianças, caracterizando uma história em que os sujeitos dispersos naquele contexto deixaram, ao seu modo, marcas de uma história efervescente, diversificada, pulsante.

Para evidenciar essas questões, esse pulular de relações que delinearam uma história pontuada por conquistas e derrotas, erros e acertos, servi-me de um abundante acervo

² Sobre o significado e uso da terra pelos povos indígenas, ver: RAMOS, Alcida Rita. **Sociedades Indígenas**. São Paulo: Ática, 1988, p. 13.

documental, que fora organizado por aquele grupo de missionários, a partir do final de 1970. Essa coleção dispõe de peças variadas, que se caracterizam em documentos oficiais de órgãos responsáveis pela abertura da rodovia BR-174, documentos de setores da FUNAI e de empresas mineradoras, recortes de jornais de grande repercussão nacional. Dispõe ainda, de larga documentação gerada pela própria pastoral, como cartas, ofícios, circulares, revistas, informativos, boletins, relatórios, liturgias, imagens e outros que serviam como elementos articuladores de informações e que davam operacionalidade ao movimento, respaldo às ações do grupo e manutenção de uma sintonia com outras entidades e simpatizantes da causa indígena.

Esse acervo encontra-se na Casa da Cultura Urubuí (CACUÍ), um espaço que é intitulado por seus mantenedores como uma organização não governamental familiar, tocada pela família Schwade, que foram importantes articuladores do objetivo estudado neste trabalho. Localizada no município de Presidente Figueiredo, a coleção da CACUÍ representa um dos legados dos anos de atuação do grupo da Pastoral Indigenista de Itacoatiara e do MAREWA e é considerada como um importante acervo sobre os índios Waimiri-Atroari, contendo documentação que remete ao início do século XX, servindo de referência para inúmeros trabalhos de pesquisa em diversas áreas, alguns dos quais faço referência neste trabalho.

Além da Casa da Cultura Urubuí, também consultei documentação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), sede Manaus, concentrando-me em uma interessante hemeroteca, que apresentava uma boa quantidade de recortes de jornais e que acabaram por me direcionar a outro acervo, o do jornal *O Estado de São Paulo*, o qual pôde ser consultado integralmente via *internet* e que junto aos demais recortes de jornais acabaram perfazendo um importante conjunto de dados, essenciais para a discussão e o diálogo com as fontes oferecidas pela CACUÍ.

Neste trabalho, as discussões foram divididas em três capítulos, que dão um panorama da trajetória do movimento, desde o contexto que chamou a atenção daqueles membros da Prelazia de Itacoatiara, passando pela composição da pastoral, a consolidação do movimento, os desdobramentos de suas campanhas contra as políticas do Estado, e finalizando com a sua repercussão nas cidades em que foram instaladas suas sedes. Destarte, o trabalho se configura da seguinte forma:

O Capítulo I, “Grandes projetos, grandes tragédias: os Waimiri-Atroari, os Planos de Integração Nacional e as políticas indigenistas”, pretende oferecer uma contextualização, de quem são os Waimiri-Atroari, destacando brevemente sua trajetória na conjuntura da

aproximação e contato com a sociedade nacional, e os atrativos que suas terras ofereciam ao Estado e aos Planos de Integração Nacional. Discorro também sobre o contexto dessa política integracionista, observando sua direção pela Doutrina de Segurança Nacional, gestada durante a Ditadura Militar no Brasil, bem como das políticas indigenistas contraditórias instituídas pelo Estado e implementadas pela FUNAI. Abro breve discussão a respeito da repercussão dos ataques dos Waimiri-Atroari aos grupos de pacificação, especificamente aos massacres da expedição Calleri e dos funcionários da FUNAI chefiados por Gilberto Pinto Figueiredo, quando de sua atuação na Frente de Atração Waimiri-Atroari (FAWA), argumentando o quanto esses massacres foram decisivos para a adoção de novas estratégias de retaliação e controle sobre os Waimiri-Atroari. Ressalto ainda, a atual conjuntura em que se encontram aqueles índios após a concretização dos grandes projetos, bem como as chamadas políticas de mitigação tem buscado recompensá-los pelos danos sofridos.

O Capítulo II, intitulado “Em defesa dos Kiña: a pastoral Indigenista da Prelazia de Itacoatiara e o Movimento de Apoio à Resistência Waimiri-Atroari”, versa sobre a configuração da Pastoral Indígena de Itacoatiara, interessada em abordar a população Waimiri-Atroari, no contexto da Igreja Católica progressista, que deu origem ao Conselho Indigenista Missionário (CIMI), do qual essa pastoral é tributária e de onde recebe as instruções sobre a sua missão católica junto àqueles índios já no final dos anos de 1970. Trato também dos primeiros movimentos desse grupo de missionários e indigenistas católicos na articulação de projetos de levantamento de dados sobre aqueles índios e no pleito de participação em fóruns importantes, como o Tribunal Russell, levando à opinião pública o drama sofrido pelos Waimiri-Atroari, abrindo discussão sobre os resultados dessa atuação. Discorro sobre a estrutura do grupo pastoral, da importância do trabalho leigo e da participação popular nas campanhas, nos levantamentos de dados, nas denúncias e ainda dos dilemas em torno de questões referentes à hierarquia da Igreja e de formas de abordagem do trabalho missionário. Também dedico uma breve observação em torno do momento de efervescência dos movimentos sociais nos anos de 1980, no qual a Pastoral terá um importante instrumento para a construção do MAREWA, em 1983, cujo objetivo era intensificar a campanha pró-Waimiri-Atroari, atrair outros grupos sociais para apoiar seus fins e intensificar o enfrentamento com o Estado. Esse enfrentamento terá um importante desdobramento, que reverberará, em nível nacional, em uma campanha de difamação do CIMI, atingindo, em consequência, o MAREWA e seus trabalhos junto aos índios. Essas consequências serão discutidas e contextualizadas na conjuntura da oposição entre o movimento e o Estado. Finalizo o capítulo discorrendo brevemente sobre o esvaziamento de

sentidos por que passou o movimento quando este se defrontou com a concretização dos projetos do governo e da constituição de um programa específico de compensação aos Waimiri-Atroari, conhecido com Programa Waimiri-Atroari (PWA), encerrando a fase de defrontação do grupo contra o Estado.

No Capítulo III, “Por que da cara desse índio? Trajetória do Movimento de Apoio à Resistência Waimiri-Atroari a partir de uma Imagem Visual”, procuro enfatizar a participação do MAREWA nos espaços de convivência popular, ou seja, na comunidade da qual ele emerge e de que se projeta. Para tanto, valho-me de uma imagem visual produzida a pedido dos membros do grupo, cuja finalidade seria a de representar o movimento, como um emblema que o identificava. A imagem em questão, de acordo com o contexto que ela foi produzida, retrata a figura de um índio chorando em meio a um cenário de destruição e que foi abundantemente reproduzida na documentação e em vários espaços de atuação do MAREWA. Foi por meio da intensa difusão da imagem e dos sentidos a ela atribuídos, que se pôde alcançar as diversas dimensões acerca da atuação dos missionários e da reação da população que tomava contato com a figura e com o movimento. Assim, apresento o contexto de criação desse ícone como resultado do trabalho de um artista que, em seu esforço, desenvolveu duas imagens cujos detalhes descrevo a partir de possíveis atribuições de funções e sentidos, refletindo, mais tarde, a respeito da predileção pela imagem do índio chorando e os significados dos elementos que as compõem. Em seguida, observo a disseminação e reprodução dessa imagem no âmbito mais geral da sociedade, para discutir quais sentidos lhes foram atribuídos e a partir daí perceber a atuação dos sujeitos em torno dos significados que a imagem representava nos espaços e tempos em que circulou. É em função dessa avaliação que, por fim, opero uma ruptura no espaço temporal proposto no trabalho (1976-1988) e caminho até a década de 2000 para analisar o reaparecimento da imagem em um dos espaços que ela circulara durante o período de atuação efetiva do MAREWA. Devo justificar essa transgressão da baliza relativa ao tempo sugerido no tema da dissertação, por creditar que essa análise possui importância para o entendimento do próprio recorte ali proposto. Trata-se de um contexto que registra a tentativa de reavivamento da memória da militância indigenista da prelazia, tornando possível o exame de algumas questões que dizem respeito ao sentido dessa empreitada, à sua receptividade e ao significado atribuído à imagem, que, por sinal, apresenta-se expressivamente diferente. Essa discussão é colocada como um exercício de análise da própria história da imagem, do movimento e dos sujeitos que lhe davam ou desabonavam importância encerrando com esse argumento o referido capítulo.

Na construção desse trabalho, tive algumas inquietações relativas à procedência dos documentos que elegi como mais importantes. Isso se deu em função de ser todo ele fruto do próprio movimento, podendo, logo, fazer suscitar, com mais força que o de costume, a receio sobre a parcialidade na seleção daquilo que se devia ter preservado em detrimento do que pode ter sido descartado, me deixando a desconfiança do quão capcioso poderia ser o arquivo. Ao longo das minhas análises, no entanto, percebi que as contradições, o conflito, as divergências de ideias e os posicionamentos políticos dos indivíduos, grupos e instituições retradas naqueles papéis, qualificavam o material como interessante para a reconstrução do cenário que me propus, uma vez que se pôde extrair aspectos que não se enquadravam exclusivamente à versão de seus organizadores.

Dessa forma, me dediquei, não sem cautela, porém menos desconfiado, a investigar a perspectiva acerca da atuação de homens e mulheres em um dado momento político, em um contexto social que promoveu um cenário importante em torno das discussões a respeito dos Waimiri-Atroari. Uma perspectiva que não se concentra no objeto central dos grandes temas, mas que se apresenta em outra esfera, numa história que pode ser vista de baixo.

Finalmente, é importante deixar claro que este trabalho não trata dos Waimiri-Atroari. Não é uma história denúncia, na medida em que o objeto é uma fonte que evidencia ações de indivíduos específicos no campo social e político e nem tem pretensões de expor algo novo. Antes disso, é uma tentativa discreta de entender que outras perspectivas de luta são possíveis, com outros objetos, outras finalidades e contextos. Não é, portanto um apelo em prol dos Waimiri-Atroari, mas uma tentativa de elucidação de parte de uma história que está ligada à existência daqueles indígenas no campo social. É mais um resgate que demonstra o papel social de alguns indivíduos que se mobilizaram em torno da defesa daqueles índios, assumindo uma luta que acreditaram ser importante para a definição de um quadro em que reinasse o seu senso de justiça social a partir dos parâmetros que acreditavam ser importantes para a sobrevivência daquele povo. Não pretende estar imune ao erro e muito menos busca por uma verdade insuperável, uma vez que, como orientou Sidney Chalhoub, “o fundamental em cada história abordada não é descobrir ‘o que realmente se passou’ – apesar de, como foi indicado, isto ser possível em alguma medida –, e sim tentar compreender como se produzem e se explicam as diferentes versões que os diversos agentes sociais envolvidos apresentam para cada caso”³.

³ CHALHOUB, Sidney. **Trabalho, lar e botequim**: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da *belle époque*. Campinas: Unicamp, 2001, p. 40-1.

CAPÍTULO I

GRANDES PROJETOS, GRANDES TRAGÉDIAS: OS WAIMIRI-ATROARI, OS PLANOS DE INTEGRAÇÃO NACIONAL E POLÍTICAS INDIGENISTAS.

1.1. Riqueza e Maldição: os Waimiri-Atroari, suas terras e a Segurança Nacional.

A população que ocupa a região norte do Amazonas e sul do Estado de Roraima pode ser encarada hoje como um importante exemplo de resistência aos impactos causados pela aproximação da sociedade nacional sobre sociedades indígenas.

É conveniente afirmar que, os atuais Waimiri-Atroari, são um grupo cuja sobrevivência tem se caracterizado não apenas pelas políticas de compensação a eles prestadas desde 1988, mas também a partir de sua habilidade em associar aspectos fundamentais para a conservação de seu modo de vida – língua, costumes e tradições – a práticas de utilização de riquezas naturais em empreendimentos empresariais e gestão de recursos financeiros. Tal conjuntura, que insere aqueles índios em uma economia de mercado, e lhes ajuda a negociar com os interesses que circundam seu patrimônio, lhes lega um interessante conforto econômico, uma importante autonomia diante de decisões que dizem respeito a seus assuntos, e assegurada proteção de suas terras e cultura⁴.

Apesar disso, essa trajetória recente dos Waimiri-Atroari é vista, por parte do indigenismo não oficial, como pouco positiva, uma vez que permite trazer à baila, algumas questões que colocam em cheque, por exemplo, a prosperidade do grupo – que só seria garantida enquanto o convênio que firma e financia o programa de compensação estiver em vigor – ou ainda, a sua autonomia, que é questionada diante de possíveis contratos firmados longe dos olhos da comunidade e pela persuasão das lideranças indígenas para outorgá-los

⁴ Exemplos que expressam o êxito dessa política são disseminados na imprensa e nos documentários e vídeos institucionais realizados pelas entidades gestoras do Programa Waimiri-Atroari. Ver em: WAIMIRI é a etnia que mais cresce. **Diário do Amazonas**, Manaus, 19 abr., 2007; Também, matéria de oito paginas em: ESPECIAL WAIMIRI-ATROARI: massacres, riquezas e mistérios. **Em Tempo**, Manaus, 23 nov., 2008; Ainda, no prospecto que dá destaque à comemoração do nascimento do milésimo Waimiri-Atroari após a implantação do Programa Waimiri-Atroari: PROGRAMA WAIMIRI-ATROARI: **Informativo 1000 Kinja**: nasceu o milésimo kinja. Manaus: PWA, dez., 2003.

Também em: PROJETO Waimiri-Atroari. Produção ELETROBRAS/ELETRONORTE. s./l., 2011, Arquivo digital (02 min.). Arquivo Digital, NTSC, son., color., Português. (Vídeo institucional de divulgação. Disponível na web e consultado em 20 de julho de 2013, no site: <http://www.youtube.com/watch?v=GGVH69JZiWk&list=PLTxwav4cQHADTvQs-08LisA_YLmcpdZYp>).

Ver ainda, documentário realizado pelo Programa Waimiri-Atroari e produzido pelos próprios índios, retratando a história da aproximação da sociedade nacional, a importância do auxílio prestado pelo Programa e o protagonismo dos índios em reorganizar sua sociedade: NOSSA História: A'A IKAA: Produção, direção e roteiro, Wame Viana, Sawa Aldo e Henrique Cavalleiro. Jauaperi/Camanaú: PWA, 1995, 1 DVD (37min.). DVD, NTSC, son., color., Português.

sem que representem a vontade de todos os membros. Essa perspectiva pessimista não deixa de buscar o estabelecimento de vínculos com as políticas de Estado que desde os primeiros contatos, punham como prioridade os interesses da sociedade nacional em prejuízo dos índios.

Marcada por tensos confrontos, a trajetória dos Waimiri-Atroari se coloca como um dos casos mais emblemáticos da história do contato com populações indígenas a partir do final do século XIX. Segundo o antropólogo Stephen Baines, esse grupo, por sua reação aos assédios da sociedade nacional, figura entre os maiores exemplos de resistência indígena armada na luta pela defesa de suas terras⁵.

Localizados hoje em território que perfaz um total de 2.585.611 ha. – homologados pelo Decreto n.º. 97.837 de 16 de junho de 1989 – e compreendendo a margem esquerda do baixo rio Negro, nas bacias dos rios Jauaperi, Camanaú e seus afluentes, os rios Alalaú, Curiaú, Pardo e Santo Antônio do Abonari – os Waimiri-Atroari são um povo de língua karib cuja trajetória do efetivo contato remonta meados do século XIX, apontando desde então conflitos com os invasores⁶.

As primeiras expedições pacificadoras são atribuídas ao naturalista João Barbosa Rodrigues que, em 1884 conferiu genericamente, aos índios espalhados pela região do rio Jauaperi o nome de Crichanás, enquanto Alípio Bandeira os denominava Jauaperys⁷. A partir daí, os registros que buscam identificar aquela população, variada que era, oferecem informações distintas, descrevendo aspectos físicos e costumes que se contradizem, que se confundem, resultando numa questão cujas soluções divergem entre si, legando certa obscuridade a respeito daqueles grupos que hoje são denominados Waimiri-Atroari⁸.

Embora os registros sobre os quais se pretenda constituir uma genealogia da formação dos que hoje conhecemos como Waimiri-Atroari sejam um tanto diversificados, uma ocorrência comum entre aquela população do Jauaperi é o fato de que, com as incursões cada vez mais violentas, aqueles grupos indígenas tiveram que se deslocar para núcleos cada vez mais distantes dos centros populacionais urbanos, formando uma espécie de refúgio que

⁵ BAINES, Stephen G.. A resistência Waimiri-Atroari frente ao indigenismo de resistência. **Série Antropologia (Brasília)**, Brasília: v. 211, p. 04, 1993.

⁶ Edson Tosta. **Ritual e Pessoa Entre os Waimiri-Atroari**. 2010. 211 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010, p. 18.

⁷ LIMA, Figueiredo. **Índios do Brasil**. São Paulo: Editora Nacional, 1939, p. 140.

⁸ Uma breve discussão sobre a etnografia e as diferentes conclusões a respeito dos índios do rio Jauaperi e sua associação aos Waimiri-Atroari, pode ser consultada em: DO VALE, Maria Carmem Rezende do. **Waimiri-Atroari em festa: é Maryba na floresta**. 2002. 145 f. Dissertação (Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Natureza e Cultura na Amazônia) – Instituto de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2002, p. 10-7.

ia se afunilando a cada aproximação da sociedade nacional, obrigando-os a se unirem em sua defesa e sobrevivência⁹.

É a esses índios, que ficaram integrados numa espécie de cerco, que se dá oficialmente o nome genérico de Waimiri-Atroari. E é sobre eles, que se autodenominam Kinja, que se reportam as alusões articuladas neste trabalho.

Apesar dessa busca por isolamento da sociedade nacional quando esta exercia grande pressão sobre seu espaço, os conflitos em função de invasões territoriais eram constantes, chegando ao século XX com um grande prejuízo aos índios em virtude de atividades extrativistas interessadas na exploração da castanha-do-pará, da balata e do pau rosa que iam desalojando os índios e tomando seus territórios¹⁰. As tensões geradas nessas invasões e as hostilidades cada vez mais acirradas desembocaram em conflitos, cujas consequências eram uma reação violenta que vez ou outra eram marcadas pela morte dos invasores.

Em função dessa ação contra as invasões de seus espaços, os Waimiri-Atroari receberam a sanha de povo extremamente feroz, “dando aos selvícolas a imputação de perseguidores e culpados...”¹¹. Nesse sentido, com o intuito de eliminar os perigos que eles representavam, ou para pacificá-los, foram constituídas várias expedições que resultaram em embates sangrentos, com a captura e morte de muitos índios, cujos números poucas vezes contabilizados ou causavam grande comoção¹².

A partir de 1942, data que marca um ataque ao posto do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), que vitimou os indigenistas Humberto e Luís Briglia bem como os demais que os acompanhavam, se estabeleceu um relativo momento de trégua entre os Waimiri-Atroari e a sociedade circundante, conformando aquele como o último massacre de vulto perpetrado pelos índios até o final dos anos de 1960. Apesar dessa relativa trégua, houve outros registros de confrontos violentos entre caboclos, mateiros e índios, mas que não chegaram a causar

⁹ PASTORAL INDÍGENA DE ITACOATIARA. **Novo Passo do Projeto Waimiri e Atroari**. Itacoatiara, 07 de setembro de 1982, p. 01. (Acervo Casa da Cultura Urubuí)

¹⁰ CARVALHO, José Porfírio Fontenele de. **Waimiri-Atroari: A história que ainda não foi contada**. Brasília: s. ed., 1982, p. 12.

¹¹ LINS, Joaquim Gondim de Albuquerque. **Etnografia indígena: estudos realizados em varias regiões do Amazonas, no período de 1921 a 1926**. Ceará: Fortaleza, 1938, p. 66.

¹² Uma cronologia constando registro de dez grandes massacres que vitimaram os Waimiri-Atroari, pode ser consultada em: MAREWA. **Resistência Waimiri/Atroari**. Itacoatiara: Loyola, 1983, p. 12-3. Listo aqui aqueles cujos números de índios mortos aparecem contabilizados: 1) 1874 - Tenente Antônio Oliveira Horta a mando do Governo do Estado do Amazonas: mais de 200 índios mortos; 2) 1905 – Capitão Júlio Catingueira a mando do Governador Constantino Nery: 283 índios mortos; 3) 1949 – Caçadores de Jacaré: 72 índios mortos.

alvorço ou grande repercussão e que pontuaram tragicamente aquele momento compreendido como de “ânimos abrandados”¹³.

Essa trégua entre a sociedade nacional e os Waimiri-Atroari dura até o final da década de 1960, quando incursões sistemáticas e efetivamente voltadas para o domínio das riquezas daquela região tornaram-se mais consistentes e lançaram sobre aqueles índios uma ofensiva sem precedentes em sua história.

Segundo cronologia feita por Egydio Schwade, desde os anos de 1940, o Estado vinha realizando pesquisa mineral cujos resultados demonstraram um grande potencial de recursos na área daqueles índios¹⁴. Décadas depois, nos anos de 1970, aqueles estudos preliminares foram confirmados por prospecções da Companhia de Pesquisa de Recursos Minerais (CPRM) aumentando as expectativas sobre a exploração daquela região¹⁵. Shelton Davis, ao discutir sobre as políticas desenvolvimentistas do Brasil, sinaliza a respeito de atividades importantes de prospecção solicitadas pelo governo a partir do ano de 1944, informando às autoridades acerca da conveniência estratégica e econômica de controle das riquezas minerais que as terras ao norte do país reservavam para políticas futuras¹⁶.

Mesmo assim, é a partir da consolidação do Governo Militar que se percebe a intensificação do interesse do Estado pela exploração dessas áreas. O contexto que define a emergência desse levante rumo à Amazônia compreendia as políticas orquestradas pela ditadura em uma doutrina que era projetada sobre as várias esferas da administração daquele governo, e que norteava tanto a postura do Estado quanto as políticas a serem planejadas para o país. Isso corre exatamente quando, “a partir de 1964, os militares e os tecnocratas assumem [...] o centro real e formal do poder político e o processo de decisão e execução das políticas públicas”¹⁷.

¹³ Descrições mais detalhadas a respeito dos massacres perpetrados por índios e invasores de meados do século XIX a meados do século XX, consultar as seguintes referências: CARVALHO, José Porfírio Fontenele de. **Waimiri-Atroari**: A história que ainda não foi contada. Brasília: s. ed., 1982, p. 11-47; MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. **Ritual e Pessoa Entre os Waimiri-Atroari**. 2010. 211 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010, p. 19-32; e SABATINI, Silvano. **Massacre**. São Paulo: Loyola, 1998, p. 91-5.

¹⁴ SCHWADE, Egydio. **BR. AM. WT. 1b/51**: Cronologia da Paranapanema – Mineração Taboca 26/04/44 a 06/82. Itacoatiara, 1982, p. 01. (Acervo Casa da Cultura Urubuí – CACUÍ).

¹⁵ *Ibid.*, p. 22.

¹⁶ DAVIS, Shelton H.. **Vítimas do Milagre**: o desenvolvimento e os índios do Brasil. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p. 48.

¹⁷ BORGES, Nilson. A Doutrina de Segurança Nacional e os Governos Militares. In.: FERREIRA, Jorge e DELGADO, Lucília de Almeida Neves. **O Tempo da Ditadura: regime militar e movimentos sociais em fins do século XX** (O Brasil Republicano; v. 4). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 34.

Era por meio da chamada Doutrina de Segurança Nacional – cujos preceitos assumiam uma postura anticomunista, de viés tecnocrata e de expansão do capitalismo – que se legitimava, em se tratando da Amazônia e da defesa da soberania nacional, o interesse em empreender grandes projetos que ocupassem os espaços vazios e, ao mesmo tempo, servissem para proteger as fronteiras promovendo, por sua vez, a facilitação do acesso às riquezas daquelas áreas.

Dessa forma, os articuladores da doutrina, levados pela histeria da chamada “ameaça externa”, identificavam a urgência de proteção do país contra possíveis planos que colocassem em risco a soberania nacional. Isso se faria por meio da determinação de exploração e povoação efetiva desses rincões como um projeto que buscava se colocar como de vontade nacional, manifestado, por exemplo, pelo famoso lema “integrar para não entregar”. Nesse sentido, o fomento para projetos de instalação de infraestrutura e povoamento a partir da utilização de uma rede de investimentos e capitação de recursos para incentivo a empresas privadas atuarem na região, foi colocado como um importante elemento para o alcance desses objetivos de integração¹⁸. Assim, tratando da forma e dos projetos de ocupação da Amazônia, Fiorelo Picoli resume que,

o Estado utilizou como estratégia de ocupação a criação dos incentivos fiscais, via encontrada para favorecer a elite capitalista nacional e internacional. Essa estrutura foi possível, graças às ações dos militares e da Doutrina de Segurança Nacional, [...]. É dessa forma que nasceram as rodovias de integração da Amazônia com o restante do país, oferecendo as condições necessárias para a penetração dos capitalistas, dos colonos, dos desempregados e [...] despossuídos e marginalizados¹⁹.

É nesse contexto de expansão do capital, da ocupação dos vazios demográficos, da proteção das fronteiras do país, da exploração das riquezas constantes em seu território e para promover um pretense direcionamento da Região Amazônica ao ideal de progresso, que o Estado institui o Plano de Integração Nacional (PIN), consolidado pelo Decreto n.º 1.106/70 cujo Artigo 1º define o financiamento do “plano de obras de infra-estrutura nas regiões compreendidas nas áreas de atuação da SUDENE²⁰ e da SUDAM²¹ promove[ndo] sua mais rápida integração à economia nacional”²².

¹⁸ HECK, Egon. **Os índios e a Caserna**: políticas indigenistas dos Governos Militares – 1964 a 1985. 1997. 141 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Políticas) Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1996, p.15.

¹⁹ PICOLI, Fiorelo. **O Capital e a Devastação da Amazônia**. São Paulo: Expressão Popular, 2006, p.52.

²⁰ SUDENE, Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste, instituída pela Lei no 3.692, de 15 de dezembro de 1959, criada grosso modo para coordenar o desenvolvimento da região Nordeste que compreendia

Apesar dessa pressa de apropriação efetiva da Amazônia, a situação exigia certo zelo, já que algumas das áreas de interesse do PIN situavam-se em terras habitadas por povos indígenas. Um empecilho para as políticas de ocupação e exploração em vista das pressões internacionais sobre as políticas indigenistas do Brasil naquele período²³.

Um sintoma dessa cautela do Estado em relação aos índios é que, no final da década de 1960, veio à tona uma série de graves suspeitas a respeito do então órgão indigenista oficial, Serviço de Proteção ao Índio (SPI), cujo desdobramento foi uma importante investigação que apresentou não apenas um sério quadro de corrupção, mas principalmente, situações de extremo abuso contra os índios que, segundo a imprensa, compreendiam desde espancamentos, cárcere ilegal e escravização, até extermínio de aldeias por uso de armas de fogo e agentes químicos²⁴. A repercussão dessas constatações, que tiveram como base o relatório das investigações conhecido como Relatório Figueiredo, que foi parcialmente divulgado na imprensa a partir de março de 1968, redundou na confirmação dos casos de corrupção e de maus tratos aos índios, justificando veementemente a punição de funcionários e à extinção desse órgão em 05 de dezembro de 1967. Essas medidas do governo fizeram surgir, entre indigenistas, antropólogos e simpatizantes da causa indígena, uma esperança no redirecionamento das políticas do Estado que demonstraria um cuidado mais acentuado sobre os índios do Brasil e a observação de seus direitos.

É sob essa expectativa que naquele mesmo ano se institui a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), que retomaria os assuntos relativos aos direitos e defesa dos povos indígenas, conservação de suas terras e respeito a sua cultura. Apesar disto, após uma frustrada tentativa de mobilização estatal em direção da construção de um indigenismo efetivamente preocupado com os problemas dos índios, a FUNAI se mostrou, desde sua gênese, como um órgão

os seguintes Estados da Confederação: Maranhão, Piauí, Ceará, Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco, Alagoas, Sergipe, Bahia e parte de Minas Gerais.

²¹ SUDAM, Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia, instituída pela Lei n.º 5.173 de 27 de outubro de 1966, com o objetivo de promover, o desenvolvimento da região amazônica, gerando incentivos fiscais e financeiros especiais de modo a atrair investidores de empresas privadas. Compreendia, pela mesma lei, em seu Art. 2 a região dos seguintes Estados da Federação: Acre, Pará e Amazonas, pelos Territórios Federais do Amapá, Roraima e Rondônia, e ainda pelas áreas do Estado de Mato Grosso a norte do paralelo 16º, do Estado de Goiás a norte do paralelo 13º e do Estado do Maranhão a oeste do meridiano de 44º.

²² BRASIL, Decreto-Lei n.º 1.106, de 16 de julho de 1970. Cria o Programa de Integração Nacional, altera a legislação do imposto de renda das pessoas jurídicas na parte referente a incentivos fiscais e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 17 jun. 1970.

²³ SANTOS, Sílvio Coelho dos; NACKE, Aneliese. Povos indígenas e desenvolvimento hidrelétrico na Amazônia. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. V. 3, n. 8, p. 71-85, 1988, p. 71.

²⁴ Sobre a repercussão dessa investigação na imprensa e a derrocada do SPI ver com mais detalhes em: DAVIS, Shelton H.. **Vítimas do Milagre: o desenvolvimento e os índios do Brasil**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p. 33-7.

comprometido com a causa da integração nacional²⁵. Ainda assim, demonstrava, em suas diretrizes pelo menos, um significativo estreitamento com os acordos de caráter humanitário dos quais o Brasil era signatário²⁶, dando uma visibilidade positiva ao Estado perante os organismos de direitos humanos, o que facilitaria a atração de fontes financiadoras para os chamados Grandes Projetos planejados no âmbito do Plano de Integração Nacional.

A FUNAI se revestia, portanto, de um caráter protetor dos índios, com poderes tutelares, mas com o intuito mais profundo de promover, de acordo com a urgência dos projetos e interesses do Estado, a assimilação do índio à sociedade nacional. Levando-o ao contexto da economia de mercado, abria precedentes para a desapropriação de seus territórios “centrando suas atividades numa política indigenista integracionista bastante criticada pela moderna antropologia [desprezando] o reconhecimento da imemorialidade para garantir os territórios ocupados pelos indígenas”²⁷. Dessa forma, “a política indigenista tornou-se uma questão de política de Estado e de controle sobre as terras dos índios e dos recursos naturais que elas abrigam”²⁸.

Sobre todo o processo de substituição do SPI pela FUNAI, vale notar o argumento de Antônio Carlos de Souza Lima que sintetiza os aspectos em jogo nessa mudança:

A extinção do *Serviço* e o surgimento da FUNAI, em 1967, ainda que atendendo também a uma necessidade de conferir, no plano internacional, visibilidade positiva aos aparelhos de poder estatizados no país – fruto da importância do financiamento externo para as transformações que se queria implementar –, devem ser entendidas como dentro de um movimento mais geral de redefinição da burocracia de Estado. A mudança se daria nos anos de 1967-68, quando se preparava mais um fluxo de expansão econômica e da fronteira agrícola

²⁵ VIDAL, Lux Boelitz. Os índios da Amazônia: um desafio recíproco. In.: HÉBBETTE, Jean. **O Cerco Está se Fechando**: o impacto do grande capital na Amazônia. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 55-6.

²⁶ O Brasil, pelo Decreto n.º 58.824/66 se tornava, nesse mesmo ano, signatário da Convenção 107 da Organização Internacional do Trabalho, estabelecida em Genebra, a 26 de junho de 1957, que versa em seu Artigo 2, item 1, sobre a articulação de “programas coordenados e sistemáticos com vistas à proteção das populações interessadas a sua integração progressiva na vida dos respectivos países”. Um precedente importante para guiar o regimento e as políticas indigenistas da FUNAI, bem como da construção do próprio Estatuto do Índio de 1973 na direção de políticas de integração dessas populações.

BRASIL, Decreto n.º 58.824, de 14 de Julho de 1966. Promulga a Convenção n.º 107 sobre as populações indígenas e tribais. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 20 jul. 1966. Seção 1, p. 8094.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO (Genebra). Convenção 107, Concernente à proteção e integração das populações indígenas e outras populações tribais e semitribais de países independentes. 05 de junho de 1957.

²⁷ SANTOS, Sílvio Coelho dos; NACKE, Aneliese. Povos indígenas e desenvolvimento hidrelétrico na Amazônia. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. V. 3, n. 8, p. 71-85, 1988, p. 71.

²⁸ VIDAL, Lux Boelitz, op. cit., p.56.

no país, com a conseqüente montagem de alianças e esquemas de poder que a ditadura militar implantaria.²⁹

Com a promulgação da Lei 6.001/73, que define o Estatuto do Índio, essa postura integracionista se confirma novamente. Embora seja considerado um avanço na legislação indigenista em determinados aspectos, o texto apresenta alguns parâmetros que, a partir do conceito de índio e da criação de categorias que o definem de acordo com estágios de aculturação e de contato com a sociedade nacional, vão assegurando ou destituindo direitos expressos na tutela pelo Estado, bem como em relação ao território que ocupam. Dessa forma, o direito às terras e à proteção da FUNAI eram submetidos a condicionantes relativos ao grau de aculturação, que podem contribuir para a emancipação do poder tutelar e expor o seu patrimônio ao aliciamento de negociadores ou desapropriação pelo Estado, deixando claro a persistência da política indigenista oficial ao princípio de assimilação.

Baseado numa concepção que em nada se diferenciava daquela que se tinha desde o início da colonização, o Estatuto anunciava o seu propósito logo no seu primeiro artigo: integrar os índios à sociedade brasileira, assimilando-os de forma harmoniosa e progressiva – em outras palavras, fazendo com que deixassem de ser índios, devagarinho. Tratava-se portanto de uma lei cujos destinatários eram como que “sujeitos em trânsito”, portadores, por isso mesmo, de direitos temporários, compatíveis com a sua condição e que durariam apenas e enquanto perdurasse essa mesma condição³⁰.

A concepção dos povos indígenas como grupos com direito à garantia de se constituir-se em uma sociedade culturalmente diferenciada, não tinha lugar na ideologia progressista do governo militar, que os encarava como fadados ao desaparecimento pelas forças irreversíveis da civilização. Daí a abertura da legislação à ideia de emancipação.

Uma possibilidade de liberação definitiva das obrigações do Estado para com os índios gerou um importante debate na segunda metade dos anos de 1970. Um projeto de lei apresentado pelo Ministério do Interior, ao qual a FUNAI estava vinculada, propunha, *grosso modo*, para corrigir desajustes na legislação indigenista, a extinção do poder tutelar do Estado de modo que os povos indígenas respondessem e fossem beneficiados pelas mesmas leis estendidas aos demais brasileiros, eliminando a necessidade de um órgão tutor como

²⁹ LIMA, Antônio Carlos de Souza. **Um Grande Cerco de Paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 298.

³⁰ ARAÚJO, Ana Valéria. Terras Indígenas no Brasil: retrospectiva, avanços e desafios do processo de reconhecimento. In.: RICARDO, Fany (Org.). **Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004, p. 29.

entreposto a suas necessidades e vontade, pondo nas mãos dos índios o destino a respeito de seu patrimônio e de seu lugar na sociedade³¹.

Essa pauta abriu espaço para que várias entidades de defesa dos índios pudessem questionar publicamente a medida, de modo a expor suas posições a respeito³². Essa reflexão levou à conclusão de que tal proposta representaria uma perda significativa para os índios em razão das condições desfavoráveis a que seriam submetidos em um cenário de competição com a sociedade nacional, uma vez que a ausência de uma lei específica colocaria no mesmo patamar sociedades extremamente diferentes.

Dessa forma, após uma análise cuidadosa da proposta, percebeu-se que “o projeto escondia várias armadilhas. A principal consequência, sem dúvida, era a transformação das terras indígenas em propriedades privadas, passíveis de serem alienadas”³³, deixando espaço para que manobras de desapropriação, tanto por parte de particulares, como por parte do próprio Estado, pudessem ser empreendidas.

Após significativa repercussão, o projeto não fora levado adiante, em parte, pelo alvoroço erguido por uma camada da sociedade civil que lutava pelos direitos dos povos indígenas.

Houve então, uma forte reação por parte da Associação Brasileira de Antropologia, secundada por vários segmentos da sociedade nacional, Conselho Indigenista Missionário e as recém-criadas associações leigas de apoio aos povos indígenas, localizadas em várias partes do país. Fizeram parte desse movimento, também as associações indígenas que começaram a surgir, a partir de 1974³⁴.

Essa manifestação ampla de grupos interessados nessa questão refletia o cenário de meados dos anos de 1970, quando se percebe uma progressiva abertura política no Brasil, onde vários movimentos populares começam a se consolidar. É o caso do próprio movimento indigenista – representado por entidades como o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), a Associação Brasileira de antropologia (ABA), a Sociedade Brasileira para o Progresso da

³¹ O QUE SE DEVE PREVER na emancipação do índio. **O Estado de São Paulo**. São Paulo, 24 mar., 1978.

³² O jornal “O Estado de São Paulo” promoveu em 07 de março de 1977 um debate entre representantes de entidades defensoras dos direitos indígenas, antropólogos e representantes da FUNAI para discutir uma pauta a respeito da emancipação dos índios prevista pelo projeto de lei do Ministério do Interior. Estavam presentes, o presidente da FUNAI, Ismarth Araújo, e seu assessor jurídico, Romildo Carvalho, os sertanistas Cláudio Villas Boas e Apoena Meirelles, os antropólogos Egon Schaden, Lux Vidal e Iara Ferraz, o secretário do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) Pe. Antônio Iasi Junior, e os jornalistas Alberto Tamer, Eliana Lucena e Vitu do Carmo, de O Estado de São Paulo. A LEI, APESAR DE TUDO, é boa para o índio. **O Estado de São Paulo**. São Paulo, 20 mar., 1977.

³³ LARAIA, Roque. Antropologia do Direito. **Iha: Revista de Antropologia**, v. 10, n. 1, 2008, p.311.

³⁴ *Ibid.*, p. 311.

Ciência (SBPC) – e do movimento indígena, que desde o início dos anos de 1970, por meio das Assembleias dos Chefes Indígenas organizadas pelo CIMI, começam a se articular à política nacional e a se “conscientizar [...] sobre seus direitos, e organizar suas lideranças para a luta”³⁵, o que foi importante para a criação de sua entidade representativa, a União das Nações Indígenas (UNI), em 1979. Percebe-se, portanto, uma busca pela quebra da centralização de certas ações políticas do Estado, o que acontece não apenas no tocante às questões indígenas, mas nas questões políticas em geral, até então, profundamente direcionadas pelos militares.

Apesar dessa abertura, o que se percebe, em se tratando da Amazônia, é uma espécie de continuidade das políticas integracionistas em, sempre que possível, criar mecanismos que procurem validar, ou justificar, com ares de legalidade, certas atitudes governamentais uma vez que “as táticas de ocupação foram intensificadas e acompanhadas de instrumentos estratégicos que viessem conter os ânimos da população, bem como dar segurança ao projeto capitalista dos grandes conglomerados nacionais e internacionais na região”³⁶.

É esse espectro da política integracionista do Estado, gestado na Doutrina de Segurança Nacional, que se sobreporá à FUNAI até o final dos anos de 1980, convertendo riquezas aos interesses capitalistas escondidos no aparelho estatal e prejuízo aos povos indígenas do Brasil.

É no final dos anos de 1960 que todo esse aparato do Estado começa a se dirigir aos Waimiri-Atroari. Habitantes de um território rico em minerais, cuja constituição geomorfológica oferece possibilidade de abertura de grandes frentes de projetos de infraestrutura, que debutaram com a construção da rodovia BR-174, passando pelos projetos de exploração mineral e culminando com a implantação da Usina Hidrelétrica de Balbina, concluída em 1987.

A legislação que garantia sua permanência naquele espaço, apesar de vacilante, lhes garantia certa proteção a um assédio imediatamente efetivo do Estado, fazendo com que as aproximações acontecessem sempre por meio de mecanismos que disfarçavam sua contradição com a lei, amparando-se principalmente nos interesses estratégicos e econômicos

³⁵ VIDAL, Lux Boelitz. Os índios da Amazônia: um desafio recíproco. In.: HÉBBETTE, Jean. **O Cerco Está se Fechando: o impacto do grande capital na Amazônia**. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 56.

³⁶ PICOLI, Fiorelo. **O Capital e a Devastação da Amazônia**. São Paulo: Expressão Popular, 2006, p.55. Em relação aos conglomerados que ocupam grandes porções territoriais na Amazônia, o autor lista, com financiamento do Governo Federal por meio de incentivos fiscais, empréstimos e demarcação de terras, a atuação de empresas como: Projeto Jari S. A., Suiá-Missu, Codeara, Georgia Pacific, Bruynzel, Robim Mac Glolm, Toyamka e Volkswagen. Essa predileção por incentivo a empresas privadas em detrimento de posseiros e indígenas, é que acabam por marcar os conflitos territoriais na região. PICOLI, Fiorelo, op. cit., p. 46-8.

do país pautados pela Doutrina de Segurança Nacional. Essa política resultou em uma significativa depopulação e perda territorial aos Waimiri-Atroari, deixando como herança aos seus remanescentes uma história traumática e uma política mitigadora que não trará de volta as vidas perdidas durante esse processo.

Os Waimiri-Atroari tiveram a infeliz sorte de constituir sua riqueza, a reprodução de sua vida em conexão direta com a terra, sobre um solo que viria a ser marcado pela cobiça e ganância do modo de produção capitalista, e perderam seu direito de mantê-lo incorruptível por resistirem em assumir esse novo parâmetro de vida. Sobre esse aspecto, Darcy Ribeiro pondera:

Muito mais do que as garantias da lei, é a falta de interesse econômico que garante ao índio a posse do nicho em que vive. A descoberta de qualquer coisa que possa ser explorada é sinônimo do dia do juízo final para os índios, que são pressionados a abandonar suas terras, ou chacinados dentro delas. E as descobertas econômicas não precisam se excepcionais para que os índios sejam saqueados³⁷.

1.2. “Aprender que fizeram coisa errada”. Massacres de brancos exigem medidas drásticas e políticas severas de pacificação.

A partir desse período de contato sistematizado do Estado Nacional e da reação dos Waimiri-Atroari, podem ser evidenciados dois pontos axiais na história contemporânea desses índios. Tais pontos redundarão desdobramentos em setores relativos ao processo de ocupação e exploração de suas terras, bem como no tocante à manutenção de seus direitos dentre eles, os relativos às políticas indigenistas de Estado – formas de pacificação, controle e demarcação territorial – e às intervenções de entidades interessadas na fiscalização dessas políticas sob a égide dos direitos humanos organizados no movimento indigenista.

Grosso modo, a concretização das premissas articuladas no Plano de Integração nacional (PIN) e na própria política indigenista oficial, definia o destino dos índios e de suas terras que era a sua total integração ao contexto da sociedade nacional. Porém, essa tarefa não era fácil, uma vez que os Waimiri-Atroari não se mostraram dispostos a assumir essa identidade alienígena e buscaram manter seu vínculo tradicional com a terra pelo subterfúgio da resistência deixando em sua trajetória dois episódios que, a meu ver, mudaram seu destino no mundo contemporâneo: o fracasso da expedição Calleri, em novembro de 1968, e os desdobramento das políticas indigenistas da Frente de Atração Waimiri-Atroari (FAWA), após o massacre da equipe de Gilberto Pinto no final de 1974.

³⁷ RIBEIRO, Darcy. **A Política Indigenista Brasileira**. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura / Serviço de Informação Agrícola, 1962, p. 101.

Tomo esses momentos como importantes, pois é a partir deles que a conjuntura em relação àquele processo de ocupação passou a exigir do Estado novas estratégias que eliminassem o empecilho dos índios. Dever-se-ia tomar atitudes mais enérgicas, mas que ao mesmo tempo não deixasse a impressão do uso de manobras de violência injustificada ou total aniquilação da cultura e das vidas daquela população indígena.

Em ambos os casos, o contexto de conflito se colocava durante a abertura da rodovia BR-174, que se apresentava ao país como importante rota de acesso entre o estado do Amazonas e o Estado de Roraima, que no contexto da integração nacional, facilitaria a circulação de mercadorias, bem como propiciaria a geração de riquezas por meio do uso das terras ao longo de seu trajeto. Porém, para além da integração da região, e da intenção de financiar empreendimentos de ocupação das terras por meio de projetos agropecuários, a rodovia daria acesso a importantes áreas de reserva mineral, esse, o seu mais importante objetivo³⁸.

As prospeções apontavam uma rica proporção de minérios, essencialmente cassiterita, que mais tarde, segundo a empresa mineradora Paranapanema, mostraram uma previsão de até quarenta anos de exploração³⁹. Dessa feita a rodovia seria importante estratégia para o escoamento da produção mineral, gerando divisas ao país a partir da exploração privada dos minérios e sua negociação no mercado internacional. Além disso, com a abertura da Estrada, ter-se-ia também acesso ao Rio Uatumã, onde mais tarde seria implantada a Usina Hidrelétrica de Balbina, com a justificativa de alimentar o polo industrial de Manaus e fornecer energia suficiente para abastecer a capital.

Esse pacote de obras foi imposto como essencial ao desenvolvimento do país, e a implantação da rodovia entendida como conexão para o alcance desses objetivos. Dessa forma, tais empreendimentos estavam acima dos interesses de grupo e não podiam ceder facilmente aos caprichos dos Waimiri-Atroari como comentou em março de 1975 o Governador do Estado de Roraima Fernando Ramos Pereira: “Sou de opinião que uma área rica como essa não pode se dar ao luxo de conservar meia dúzia de tribos indígenas travancando o seu desenvolvimento”⁴⁰.

Dessa forma, a resolução da questão indígena naquela região se colocava como meta de caráter urgente. A princípio, a aproximação junto aos índios deveria ocorrer dentro das

³⁸ OLIVEIRA, José Aldemir de. **Cidades na Selva**. Manaus: Valer, 2000, p. 53.

³⁹ BAINES, Stephen G.. “**É a FUNAI que Sabe**”: a frente de atração Waimiri-Atroari. Belém: MPEG / CNPq / SCT / PR, 1990, p. 98.

⁴⁰ MAREWA. **Resistência Waimiri/Atroari**. Itacoatiara: Loyola, 1983, p. 06.

convenções legais e morais, o que fazia o Estado lançar mão de seu órgão oficial de indigenismo armando o cenário em que os eventos marcantes em sua história irão desenrolar.

No ano de 1967, o órgão indigenista oficial de Estado, o então Serviço de Proteção ao Índio (SPI), passava por uma profunda investigação. Apesar disso, servidores que estavam ainda em atividade, davam funcionalidade ao órgão tornando possível a solicitação dos serviços do sertanista Gilberto Pinto Figueiredo para levar a cargo a tarefa de organizar um trabalho de atração e pacificação dos Waimiri-Atroari. Gilberto era um experiente sertanista e há algum tempo já havia tido contato com os Waimiri-Atroari. Era adepto da integração das sociedades autóctones a partir da ideia de evolução social e por isso era contrário à apressada necessidade do Estado em contatar e convencer os índios a saírem do trecho da estrada, que, em sua opinião, deveria ocorrer de forma gradativa e rigorosamente planejada⁴¹.

Dessa feita, percebendo que a atuação de Gilberto Pinto seria um tanto em desacordo com a urgência em limpar a área a qual se planejava passar a rodovia, o Departamento de Estradas de Rodagem do Amazonas (DER/AM), solicita junto ao Departamento Nacional de Estradas e Rodagem (DNER), a federalização da rodovia, em vistas dos problemas com os índios, bem como da necessidade de otimizar os trabalhos de abertura da estrada.

Para tanto convocaram em 1968 o padre Giovanni Calleri, da ordem Consolata da Diocese de Roraima, conhecido por sua atuação e pacificação dos índios Ianomâmi na região do Catrimani. Imbuído dessa tarefa, Padre Calleri articulou um planejamento que consistia na atração dos Waimiri-Atroari para uma área que não estivesse próxima ao traçado da rodovia. Naquele mesmo ano, após estudos e sobrevoo da região, no qual efetuou um censo que registrava aproximadamente 3000 índios⁴², Calleri apresentou seu plano e em 22 de outubro de 1968 estabelece seu primeiro acampamento em território Waimiri-Atroari. Em menos de uma semana, após uma série dramática de comunicações por radiofonia que retrataram a situação de tensão, a expedição que contava com oito homens e duas mulheres deixou de dar notícias. Em poucos dias se confirmou o massacre que deixou apenas o mateiro Álvaro Paulo, o Paulo Mineiro como era chamado, como sobrevivente⁴³.

Esse episódio, diferente dos demais massacres ocorridos anteriormente, teve uma enorme repercussão e uma série de desdobramentos importantes sobre os índios. Não que suas ações tenham sido menos ferozes que durante a primeira metade do século XX, mas porque

⁴¹ CARVALHO, José Porfírio Fontenele de. **Waimiri-Atroari: A história que ainda não foi contada**. Brasília: s. ed., 1982, p. 129-130.

⁴² MAREWA. **Resistência Waimiri/Atroari**. Itacoatiara: Loyola, 1983, p. 12.

⁴³ SABATINI, Silvano. **Massacre**. São Paulo: Loyola, 1998, p. 25-38.

aquele ataque em específico feria o brio da sociedade nacional, impedida de dar prosseguimento ao seu desenvolvimento, o que faz com que, imerso na histeria da Doutrina de Segurança Nacional, bem como da expectativa de crescimento econômico, o governo passe a aprofundar a intenção de colocar os Waimiri-Atroari como povo perigoso não apenas pela violência, mas por representar risco à soberania nacional, empecilho ao desenvolvimento da nação e atraso. “A ideologia da integração e da soberania nacional alinhava-se com a ideia de que os obstáculos para o progresso deveriam ser eliminados e o que os indígenas haviam feito fortalecia a concepção de que eles eram nocivos à civilização”⁴⁴.

Apesar do evento, medidas que manifestavam um cuidado em relação aos Waimiri-Atroari eram, mesmo antes do massacre, significativamente levados em consideração por entidades oficiais responsáveis pela estrada, pois se sabia da marcada relutância daquele povo às invasões. Isso parece ficar registrado, nas petições feitas pelo Cel. Mauro Carijó, diretor geral do DER-AM, que em 1968 fez algumas expressivas solicitações de armamentos e munições a serem utilizados pelos trabalhadores⁴⁵, com a clara justificativa de “proteger a integridade física dos servidores que ali labutam”⁴⁶.

A expressiva repercussão do fato entre os trabalhadores e em meio à imprensa da época acaba por intensificar o receio a respeito dos Waimiri-Atroari que passam a ser representados por uma imagem ligada ao signo do perigo, da crueldade e da barbárie⁴⁷. Consecutivamente as notícias sobre ataques aos acampamentos dos trabalhadores das frentes de abertura da estrada passaram ser corriqueiros.

De fato, essas incursões dos índios aos acampamentos representavam sério risco à integridade dos trabalhadores, mas, segundo as histórias contadas corriqueiramente entre os moradores da cidade de Presidente Figueiredo, as ações dos Waimiri-Atroari eram coordenadas principalmente em forma de sabotagem tentando impedir o prosseguimento dos trabalhos. Os ataques, segundo estes mesmos discursos, geralmente ocorriam durante a noite, sendo necessária a montagem de um aparato de segurança e permanente vigilância que

⁴⁴ PEREIRA, Verenilde Santos. **Violência e Singularidade Jornalística**: o “Massacre da Expedição Calleri”. 2013. 205 f. Tese (Doutorado em Comunicação) - Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Universidade de Brasília, Brasília, 2013, p. 120.

⁴⁵ CARIJÓ, Mauro. **.OF.DER-AM/DG/Nº130/68**. Ao Major de Cavalaria Luiz Gonzaga Ramalho de Castro (Chefe do Serviço de Fiscalização da Importação, Depósito e Trafego de Produtos Controlados pelo Ministério do Exército). Manaus, 14 de março de 1968.

⁴⁶ CARIJÓ, Mauro. **.OF.DER-AM/DG/Nº392/68**. Ao Cel. Mirto Martins Ribeiro (Chefe Serviço de Fiscalização da Importação, Depósito e Trafego de Produtos Controlados pelo Ministério do Exército – Quartel General do Grupamento de Elementos de Fronteira). Manaus, 08 de outubro de 1968.

⁴⁷ DAVIS, Shelton H.. **Vítimas do Milagre**: o desenvolvimento e os índios do Brasil. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p. 123.

garantisse o descanso dos trabalhadores. Diz-se que, não raro, era possível encontrar os cadáveres dos índios presos às cercas elétricas de contenção, quando estes tentavam invadir os acampamentos. Às vezes, com a parada das máquinas, era possível ver pela manhã os tratores atados a cipós, em uma provável tentativa de imobilizá-los⁴⁸.

Verdade ou mito – uma vez que esses relatos são discursos que circulam no meio social, e sem comprovação documental até o momento – essas histórias que se ouve quando o assunto é os trabalhos na rodovia, se juntam ao imaginário sobre os Waimiri-Atroari legando-lhes uma imagem que dificilmente se desvincula de sua fama aguerrida, facilitando a assimilação de outras imagens que se apropriam desta primeira como base, e que serão um argumento importante para suscitar uma disputa em torno da imagem desses índios na sociedade nacional.

Com a repercussão do massacre da expedição Calleri, inicia-se um novo processo de contato com os índios: a intervenção do exército nas obras da rodovia. Assim, tem-se uma direção diferenciada dos desdobramentos desse evento, uma vez que ali se estabelecia um projeto de amplo espectro, guarnecido por uma doutrina de larga envergadura e assistida como fundamental para a conclusão dos interesses do Estado e das entidades que se beneficiavam com essa empreitada. Uma força de grande proporção se colocava sobre as terras dos Waimiri-Atroari.

É em função desse terror imposto pela hostilidade dos índios e da amplitude dada ao massacre da expedição Calleri e das tensões com os trabalhadores da estrada, que o Departamento Nacional de Estradas e Rodagem (DNER) e o Departamento Estadual de Estradas e Rodagem do Amazonas (DER/AM) responsáveis pelo início das obras da BR-174 em 1968, procuram intensificar a segurança das equipes de trabalho, solicitando ao 2º Grupamento de Engenharia e Construção (GEC) a tomada da frente da abertura da rodovia. Dessa forma, se militarizava a obra por meio do 6º Batalhão de Engenharia e Construção (BEC) buscando impor maior eficiência no andamento das obras além de rechaçar qualquer investida dos índios contra os trabalhadores⁴⁹. Com isso, nos anos seguintes, também a FUNAI passou a ter uma acentuada militarização submetendo todas as suas ações às

⁴⁸ UNISINOS, (2012), “**Waimiri-Atroari: vítimas da Ditadura Militar**. Mais um caso para a Comissão da Verdade. Entrevista Egidio Schwade”. Página consultada em 15 de julho de 2013, < <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/508652-waimiri-atroari-desaparecidos-politicos-entrevista-especial-com-egydio-schwade> >.

⁴⁹ CARVALHO, José Porfírio Fontenele de. **Waimiri-Atroari: A história que ainda não foi contada**. Brasília: s. ed., 1982, p. 131.

determinações do 2º GEC, que não acatava boa parte das sugestões e avaliações dos funcionários civis da FUNAI⁵⁰.

Nesse sentido, tais medidas proativas lançariam obstáculos à resistência dos índios evitando novos ataques, uma vez que, ao estacionar os soldados armados nos canteiros de obras, e ao fazê-los conhecer o poder de uma arma de fogo⁵¹ os índios, conforme declarou o presidente da FUNAI Ismarth Araújo em 1974, não ousariam enfrentar o poder bélico do exército acrescentando que, “os Waimiri-Atroari só atacaram os funcionários da FUNAI [...] por que as armas usadas pelos servidores não lhes permitem resistir”⁵².

A partir da entrada do exército por meio do 6º BEC, as notícias de massacres e resistência ficaram circunscritas ao cenário local. Os conflitos não deixaram de ocorrer, mas aconteciam em nível de desigualdade bélica muito mais profundo onde, os índios sucumbiam com mais frequência. Perdiam em números de inimigos mortos e em métodos de ataques que nunca foram divulgados oficialmente. O relato a seguir, proferido por Raimundo Pereira, um dos mateiros que trabalhou na abertura da picada que daria lugar à rodovia, expõe um dos procedimentos do batalhão, deixando a dúvida a respeito do tratamento final dado aos índios:

Agora eu fiquei impressionado porque antes do Exército entrar, a gente via muito índio, muito índio. [...] Depois que o BIS [...] entrou, nós não vimos mais índios. [...] Antes cansou de chegar 300, 400 índios no barraco da gente. [...]

Eles [BEC] acharam um grupo de índios, duns... 30 índios, o BIS. Aí trouxe pra cá, chegou, eles deram 600 tiros aberando os índios. [...] Índio ficava com medo, medo. E eles empurravam eles na boca do pau, pra subir na caçamba. “Sobe na caçamba!”, empurravam na boca do pau. Rapaz, índio ficavam assim ó, se tremendo. [...] Aí botavam na caçamba e iam deixar lá na estrada. Agora lá nós não íamos, os civis não iam. Só o Exército. Nós não sabe se eles matavam eles lá ou soltavam. Civil nenhum sabe⁵³.

Embora esse tipo de contato e os conflitos neles gerados tenham diminuído significativamente à circunscrição da estrada – seja pelo fuzilamento dos índios ou pelo medo que o exército lhes impunha – os esforços para pacificação dos Waimiri-Atroari não foram

⁵⁰ CARVALHO, José Porfírio Fontenele de. **Waimiri-Atroari**: A história que ainda não foi contada. Brasília: s. ed., 1982, p. 155-8.

⁵¹ Uma normativa expedida pelo do General de Brigada Gentil Nogueira Paes, expressa em um de seus pontos, que em caso de vista dos Waimiri-Atroari, fossem feitas “pequenas demonstrações de força, mostrando aos mesmos os efeitos de uma rajada de metralhadora, de granadas defensivas e da destruição pelo uso de dinamite”. Apud. PAES, Gentil Nogueira. **Of. No. 042-E2 CONF.** 2º. Grupamento de Engenharia e Construção. Manaus, 21 de novembro de 1974.

⁵² CAIDO NA MATA. O sobrevivente. **O Estado de São Paulo**. São Paulo, 08 out., de 1974.

⁵³ SCHWADE, Egydio e SCHWADE, Tiago Maiká Müller (Orgs). Entrevista com Raimundo Pereira da Silva sobre a construção da BR-174. Presidente Figueiredo, 11 de outubro de 2012. In.: SCHWADE, Egydio. **Relatório do Comitê Estadual da Verdade**. Manaus, 2012, p. 10-1.

abandonados. No início dos anos de 1970, o mesmo Gilberto Pinto, que fora afastado para dar lugar ao padre Calleri, retoma os trabalhos junto aos índios e, a serviço da FUNAI, assume a Frente de Atração Waimiri-Atroari (FAWA), com o objetivo claro de, nas palavras do próprio Gilberto, propor a integração acelerada dos índios ao seio da sociedade nacional⁵⁴.

Existia uma tendência, constante na própria legislação indigenista oficial, de adotar a ideia da integração do índio ao contexto nacional. Essa perspectiva de lide com as sociedades indígenas redundava na formação dos indigenistas cuja atuação correspondia, consecutivamente, a essa premissa.

A partir disso, todo o trabalho referente àqueles índios se lança a esse objetivo, consistindo na implantação de postos de atração, onde funcionários da FUNAI, geralmente índios destribalizados de outras regiões, detinham a tarefa de atrair, convencer e manter a permanência dos Waimiri-Atroari nesses pontos⁵⁵.

Em seguida, o trabalho se pautava em organizar os índios para gradativamente ir lhes inculcando os valores da sociedade nacional incentivando-os ao trabalho e à produtividade de modo a, como se pregava, “encher a panela vazia da civilização”⁵⁶. Essa atuação era necessária, embora as frentes de trabalho na rodovia estivessem bem guarnecidas pelo exército, pois o passo seguinte à abertura da estrada seria a desapropriação e interdição de parte do território dos índios para fins de interesse nacional. Para tanto, era mais uma vez necessário intervir no remanejamento das populações indígenas transferindo-as das áreas de interesse para outras menos significativas aos projetos do governo, uma vez que “a construção da estrada foi apenas o início do processo que tinha como objetivo a ampliação de relações capitalistas na Amazônia a partir da intervenção direta do Estado que criou, nos anos setenta, todo um arcabouço institucional e legal visando legitimar o processo”⁵⁷.

Nesse ínterim, uma série de epidemias resultou em mortandade entre índios Waimiri-Atroari. Relatos de ataques do exército com uso de bombas, metralhadoras, substâncias químicas e dispersão de agentes bacteriológicos mortais também são sempre suscitados

⁵⁴ BAINES, Stephen G. O impacto da escrita na sociedade Waimiri-Atroari. **Cadernos de Linguagem e Sociedade**, Brasília, v. 2, n. 1, p. 9-26, 1996.

⁵⁵ Stephen Baines argumenta que entre o final dos anos de 1970 e primeiros anos de 1980 a população Waimiri-Atroari foi aglomerada em três grandes Postos Indígenas administrados por funcionários da FUNAI. Em 1985 depois de vários remanejamentos e transferências estratégicas esses postos somavam em número de nove. Em: BAINES, Stephen G.. A resistência Waimiri-Atroari frente ao indigenismo de resistência. **Série Antropologia (Brasília)**, Brasília: v. 211, p. 03, 1993.

⁵⁶ CIMI/OPAN. **Relatório do Projeto Waimiri-Atroari-04/12/1981**. Itacoatiara, 1981 p. 05-6. (Acervo, Casa da Cultura Urubuí-CACUÍ)

⁵⁷ OLIVEIRA, José Aldemir de. **Cidades na Selva**. Manaus: Valer, 2000, p. 134.

quando se averigua os dados de depopulação desse grupo indígena. Calcula-se que até os anos de 1967 a região abrigava cerca de 3000 indivíduos. Após a chegada do 6º BEC da consolidação da presença militar na região, e do aprofundamento dos trabalhos da FAWA, esse número caiu para pouco mais de 300 habitantes no início dos anos de 1980⁵⁸, o que pode ser representativo do tamanho descaso do Estado em torno de políticas que garantissem a sobrevivência desses índios, fazendo suscitar sobre aquele governo sérias acusações de genocídio⁵⁹.

No decorrer de seu trabalho, lentamente, Gilberto Pinto ia contatando os índios e estabelecendo uma relação bastante amistosa com eles. Mas em dezembro de 1974, após ser comunicado sobre seu possível afastamento da FAWA, ao se deslocar para o posto de atração Santo Antônio do Abonari para averiguar uma agitação incomum entre os índios, foi surpreendido por um ataque que o vitimou⁶⁰.

As circunstâncias a respeito da morte de Gilberto Pinto ainda não foram esclarecidas. Há quem diga que o massacre tenha ocorrido a partir de articulações do próprio exército, uma vez que Gilberto com sua política morosa e seus constantes pedidos de restrição quanto à aproximação de soldados a certas áreas, atravancava o andamento dos planos de concretização da BR-174⁶¹.

Após o incidente, o então substituto de Gilberto, o sertanista Sebastião Amâncio deu declarações polêmicas à imprensa, de que os trabalhos de atração e pacificação haviam falhado e que dali em diante iria usar a força por meio da construção de fortalezas, do uso de dinamites, bombas de gás lacrimogêneo com intuito de afastar os índios bravios do trecho das obras da rodovia. Além disso, iria punir os índios a partir da transferência de alguns de seus líderes e do cancelamento da oferta de brindes de modo a demonstrar-lhes, como ele afirmou, “que fizeram coisa errada”⁶².

Em virtude dessa posição de Amâncio – que repercutiu de forma negativa na imprensa obrigando o presidente da FUNAI a pronunciar que aquela não era a posição oficial

⁵⁸ Oliveira expõe duas estimativas de redução da população indígena que mostram números bem diferentes, mas que atestam o violento decréscimo populacional dos Waimiri-Atroari. Apud. OLIVEIRA, José Aldemir de. **Cidades na Selva**. Manaus: Valer, 2000, p. 132.

⁵⁹ SCHWADE, Egydio, (2011), “**Por que Kamña matou Kinã?** 2000 Waimiri-Atroari desaparecidos durante a ditadura militar”. Página consultada em 15 de julho de 2013, <<http://urubui.blogspot.com.br/search?q=ki%C3%B1a>>

⁶⁰ CARVALHO, José Porfírio Fontenele de. **Waimiri-Atroari: A história que ainda não foi contada**. Brasília: s. ed., 1982, p. 166-7

⁶¹ Ibid., p. 130.

⁶² SERTANISTA vai usar até dinamite para se impor aos Waimiris. **O Globo** Rio de Janeiro, 06 jan., 1975.

do órgão,⁶³ – o indigenista Apoena Meireles é designado a dar continuidade aos esforços de pacificação dos Waimiri-Atroari e, em declaração pública, após uma temporada de sete meses naquela área, assume a incapacidade da FUNAI em estabelecer um contato amistoso com os índios dada sua política interessada nas questões de Estado. Tenta justificar o ataque dos índios como uma reação a essas políticas que mais se preocupavam com os projetos a serem instalados do que com os problemas daquele povo, deixando clara sua opinião de que a política de pacificação deveria ser revista ou mesmo abandonada⁶⁴.

Mesmo assim, os trabalhos de contato e pacificação dos índios continuaram. Há uma reformulação das ações da FAWA, criando novos postos de atração, e aumentando o efetivo de trabalhadores que passa a ser constituído, também, de índios destribalizados e integrados aos quadros da FUNAI. Essa admissão de índios aculturados, geralmente de outros grupos étnicos, tinha o objetivo meticulosamente traçado de cooptação das lideranças Waimiri-Atroari de modo a convencer-lhes a prestarem papel de negociadores com a FUNAI e de reprodutores dos benefícios a serem conquistados na aceitação das políticas da FAWA. Dessa forma, a estratégia de convencimento se dava por meio do estabelecimento de novas relações de poder cujo nível mais elevado estava intimamente ligado ao gosto pela cultura e pelo modo de vida capitalista⁶⁵.

Esse método de pacificação que conseguia vencer a braveza dos índios a partir de sua associação ao contexto do trabalho de fiscalização e “conscientização” dos demais, resultou segundo Stephen Baines⁶⁶, em uma importante redefinição da memória em torno do contato e da identidade dos índios, que passaram a censurar seu mundo e a reordená-lo a partir do modelo proposto pela FAWA. Dessa forma, os recentes ataques às aldeias, os massacres aos missionários e sertanistas, bem como as epidemias que quase dizimaram a população Waimiri-Atroari, passaram a ter outro significado dentro do conjunto de saberes e tradições dos índios, que foram, gradativamente, reorganizando sua memória. Nesse movimento inseriram novos elementos à sua história, relegando à FUNAI aspectos importantes de sua

⁶³ DAVIS, Shelton H.. **Vítimas do Milagre**: o desenvolvimento e os índios do Brasil. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p. 128.

⁶⁴ APOENA DENUNCIA AMEAÇA AO ÍNDIO: integração, hoje, é retrocesso. **O Estado de São Paulo**. São Paulo, 26 out. 1975.

⁶⁵ BAINES, Stephen G. Censuras e memórias da pacificação Waimiri-Atroari. **Anuário Antropológico**, v. 148, p. 1-45, 1993, passim.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 04.

trajetória a respeito do contato, entendendo como assunto que não lhes dizia respeito, como “besteira de velho” e de um passado e tradição que lhes trazia vergonha⁶⁷.

Em consequência a essas políticas indigenistas, ocorre um fechamento do território Waimiri-Atroari, se estruturando uma espécie de hierarquia administrativa cujas decisões e políticas partem do Estado por via da FUNAI e se aplicam aos índios por via da FAWA. Essa forma de organização política não deixa de estar intimamente ligada à perpetração dos interesses impressos pelo PIN, que a partir de meados do fim dos anos de 1970, com a conclusão e liberação da rodovia BR-174 ao tráfego, se configura decisivamente em torno dos projetos de exploração mineral. A tarefa nesse momento era não apenas pacificar os índios, mas convencê-los a reconhecer a atuação da empresa mineradora em suas terras como algo benéfico para a sua sobrevivência diante da aproximação da sociedade nacional. A iniciativa visava expropriação das terras detentoras das jazidas de minério oferecendo-lhes alguma contrapartida em projetos econômicos e royalties.

Uma reflexão, contida em um relatório da Pastoral Indigenista de Itacoatiara da um panorama da situação que vinha se desenrolando com as políticas da FUNAI/FAWA:

Tivemos oportunidade de manter contatos com os chefes dos postos indígenas da FUNAI do PI Terraplanagem, PI Camanaú, PI Abonari e equipe volante do Abonari. Se os chefes de posto são, em sua maioria, “civilizados”, contudo a absoluta maioria dos servidores da FUNAI são índios. Percebe-se que esses índios tem um relacionamento bastante bom e amistoso com os Waimiri-Atroari. Contudo, não se podem esquecer as reais intenções da FUNAI com o deslocamento de tantos índios destribilizado para aquela área. Eles devem servir de modelos e guias no processo de integração rápida na sociedade nacional, um dos objetivos básicos da política indigenista oficial. Processo esse que conduz a perda da terra e a destruição do povo⁶⁸.

Como dito, a manutenção da ordem nos postos de atração se dá com a nomeação de trabalhadores indígenas. Indivíduos de outros grupos étnicos, sobretudo da região do Alto Rio Negro e Baixo Amazonas que apresentavam o estereótipo do índio civilizado, e que eram postos para servir de mão de obra para a atração dos Waimiri-Atroari⁶⁹. Essa medida servia ao intento de tornar a imagem do índio civilizado exemplar aos Waimiri-Atroari, que recebiam salário, possuíam um cargo e tentavam inserir tais “vantagens” como um padrão superior de

⁶⁷ BAINES, Stephen G.. “**É a FUNAI que Sabe**”: a frente de atração Waimiri-Atroari. Belém: MPEG / CNPq / SCT / PR, 1990, p. 302-307.

⁶⁸ PASTORAL INDIGENISTA DE ITACOATIARA. **Novo Passo do Projeto Waimiri e Atroari**. Itacoatiara, 07 de setembro de 1982. (Acervo Casa da Cultura Urubuí-CACUÍ)

⁶⁹ BAINES, Stephen G.. Censuras e memórias da pacificação Waimiri-Atroari. **Anuário Antropológico**, v. 148, p. 1-45, 1993, p. 05.

vida. Porém, na visão dos missionários daquela pastoral, a atuação desses chefes tinha outro caráter. Em vista do fechamento da reserva, esses índios serviriam como pontas de lança no processo de amansamento. Uma pergunta, em um texto a respeito dessa situação expressa: “Que política é esta da FUNAI que coloca índios contra índios. Será que é porque estes índios na sua maioria não têm documentos e ninguém reclamará seus corpos em caso de um novo ataque dos Waimiris?”⁷⁰. Creio que seja um comentário um tanto radical, porém, traz à baila o fato de que o contato dos índios pelos próprios índios, além de permitir a segurança dos funcionários brancos, descarregaria, em certa medida, o ônus da FUNAI no processo de aculturação imposto sobre os Waimiri-Atroari naquele momento.

Apesar das críticas, o modelo de pacificação empregado pela FUNAI apresentava importantes avanços no tocante ao controle dos índios que permitia a implantação dos projetos do governo. Nesse contexto, além da desapropriação das terras dos índios para atividades de mineração, das quais a empresa Paranapanema e sua subsidiária Mineração Taboca tiveram a concessão para exploração, uma outra porção importante do território daqueles índios lhes seria subtraída.

O projeto de uma hidrelétrica que superaria a demanda de energia para a cidade de Manaus remonta o início dos anos de 1970, e seu processo de estudos e levantamento de viabilidade foram processados até os anos de 1977, quando o Decreto nº. 79.321/77 permitiu a implantação do projeto no rio Uatumã. Porém as obras de erguimento da barragem e usina só iniciaram de fato em 1981 depois de assentada toda a infraestrutura de suporte.

A respeito dessa obra, foram dirigidas inúmeras críticas que questionavam sua viabilidade em função da baixa produção de energia elétrica que a vazão do rio Uatumã poderia oferecer, não sendo suficiente para o destino a que se propunha. Além disso, contava contra Balbina, os sérios impactos ambientais resultante da formação do lago represado que levariam a destruição de grande variedade de madeiras aproveitáveis, plantas e animais adaptados aquele ambiente. Contava-se ainda com o imenso dano social, uma vez que as margens do rio eram habitadas por agricultores que retiravam daquele nicho a sua sobrevivência⁷¹. Em relação aos Waimiri-Atroari, as consequências seriam bem impactantes, pois o represamento do rio representava a submersão de grande parte de seu território, atingindo cerca de 1/3 da população, obrigando-os ao deslocamento de duas aldeias.

⁷⁰ ATHIAS, Renato. **Situação Atual da Área Waimiri-Atroari 13-01-1980** (Esboço). s/l., s/ed., 13/jan/1980, p.05. (Acervo Casa da Cultura Urubuí – CACUÍ)

⁷¹ OLIVEIRA, José Aldemir de. **Cidades na Selva**. Manaus: Valer, 2000, p. 159-158.

A submersão da biomassa que resultou na contaminação da água do rio impactou não apenas as populações Waimiri-Atroari, mas também aos assentamentos de ribeirinhos tanto à jusante, com a diminuição do fluxo do rio e escoamento da água represada e imprópria para o consumo, quanto à montante com a putrefação do material orgânico que tornava a água insalubre, eliminando boa parte da fauna aquática e afugentando considerável número de espécies da fauna terrestre da qual, tanto os ribeirinhos quanto os índios se serviam⁷².

Essas consequências desastrosas, prenunciadas por entidades de proteção ambiental, por indigenistas, acadêmicos e por movimentos sociais em geral, fizeram de Balbina o resultado de uma sucessão de erros. Erros que precisavam ser mitigados.

1.3. Como reconstruir um povo arrasado: O Programa Waimiri-Atroari e a mitigação dos impactos sociais e ambientais.

No caso Waimiri-Atroari, visando eliminar a má repercussão dessa empreitada, o Governo Federal por meio da FUNAI, em convênio firmado com as Centrais Elétricas do Norte (ELETRONORTE), assumem formalmente as responsabilidades pelos impactos causados na implantação da barragem de Balbina, e em 1987 celebram o Termo de Compromisso TC 002/87 que cria o Programa Waimiri-Atroari (PWA), substituindo a Frente de Atração Waimiri-Atroari (FAWA).

Esse programa se caracteriza como um conjunto de medidas de mitigação dos impactos causados pela construção da Hidrelétrica, bem como introduzir práticas de produção de modo que, em um período de 25 anos os índios pudessem estabelecer uma sociedade autossustentável e independente. Os recursos para fomentar o programa são oferecidos pela ELETRONORTE e geridos tanto pela empresa energética quanto pela FUNAI por meio de um Conselho Consultivo dessas duas entidades.

É constituído de uma série de subprogramas que compreendem investimentos nas áreas de saúde, educação, vigilância, apoio operacional, proteção ambiental, apoio à produção e administração de recursos⁷³. Nos anos que se seguiram, a comunidade estimada em pouco

⁷² RODRIGUES, Renan Albuquerque. **Vidas Despedaçadas:** impactos socioambientais da construção da Usina Hidrelétrica de Balbina (AM), Amazônia Central. 2013. 369 f. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia) Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura, Universidade Federal do Amazonas, 2013, p. 116.

⁷³ **PROGRAMA WAIMIRI-ATROARI.** Informativo do Programa Waimiri-Atroari. Manaus: s. ed., agosto de 2004.

mais de 300 indivíduos apresentou significativa recuperação subindo, segundo levantamento do PWA em julho de 2013, para um número de 1633 pessoas⁷⁴.

O constante crescimento demográfico, bem como as políticas indigenistas atribuídas a eles nos últimos 25 anos, sua integração com a economia de mercado, por meio da negociação dos seus produtos agrícolas e artesanato⁷⁵, bem como os royalties e regalos oriundos da atividade de mineração em suas terras⁷⁶, colocam-nos como um dos maiores exemplos de políticas indigenistas de Estado, encerrando, para muitos, a história dos contatos de violência e de espoliação de terras que marcou a trajetória desse povo.

Apesar da atual situação dessa população, o não esclarecimento do desaparecimento de cerca de 2000 índios em meados dos anos de 1970, as incógnitas a respeito da real mensuração dos impactos sociais e ambientais causados com os projetos desenvolvidos, e qual seria o destino desse povo com o fim do convênio que formaliza o PWA, são pontos que causam inquietação entre parte da comunidade científica, indigenistas e grupos ligados aos direitos humanos, demonstrando que ao contrário do que se pensa a disputa pela história e pelo lugar desse povo na sociedade nacional são questões ainda em discussão.

Mesmo assim, a imposição desse grupo indígena como elemento a ser respeitado, é evidenciada pela postura que vem tomando nos últimos anos, a exemplo da constituição de sua entidade comunitária, Associação Comunitária Waimiri-Atroari (ACWA), por meio da qual, no ano de 2000, restabelecem alguns limites de seu território tradicional através de ações judiciais e indenização das benfeitorias dos posseiros que haviam se instalado em alguns desses limites, definindo o controle sobre suas terras⁷⁷. Isso é uma importante demonstração de seu protagonismo que na conjuntura atual revela um importante avanço em suas relações com a sociedade envolvente.

⁷⁴ PROGRAMA WAIMIR-ATROARI, 2013, “**Quem são os Waimiri-Atroari?**”. Página consultada em 10 de janeiro de 2014, < <http://www.waimiriatroari.org.br/>>.

⁷⁵ Os Waimiri-Atroari possuem uma espécie de marca pela qual vendem produtos manufaturados e artesanato os quais podem ser adquiridos pelo site do PWA. PROGRAMA WAIMIR-ATROARI, 2013, “**Artefatos Waimiri-Atroari**”. Página consultada em 10 de janeiro de 2014, < <http://www.waimiriatroari.org.br/>>.

⁷⁶ Do Vale registra que os royalties destinados aos Waimiri-Atroari pela Mineração Taboca equivalem a 0,5% da produção mineral e uma quantia fixa negociável anualmente. Tal recurso é depositado mensalmente na conta da Associação Comunidade Waimiri-Atroari (ACWA) servindo para compra de bens que eles não produzem. DO VALE, Maria Carmem Rezende do. **Waimiri-Atroari em festa: é Maryba na floresta**. 2002. 145 f. Dissertação (Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Natureza e Cultura na Amazônia) – Instituto de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2002, p. 41-2.

⁷⁷ DO VALE, Maria Carmem Rezende do. **Waimiri-Atroari em festa: é Maryba na floresta**. 2002. 145 f. Dissertação (Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Natureza e Cultura na Amazônia) – Instituto de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2002, p. 21.

Diante disso cabe uma reflexão: o que teria sido desses índios se não houvessem resistido, se mostrado aguerridos na luta por suas terras? Quais os caminhos que teriam sido traçados, se no passado não tivessem entrado no jogo da Frente de Atração Waimiri-Atroari?

O mais importante a frisar diante dessas questões é o fato indubitável de que tanto as políticas indigenistas de Estado, quanto as pressões exercidas por entidades simpatizantes da questão Waimiri-Atroari, dentre elas a Pastoral Indigenista de Itacoatiara e o MAREWA, grupo que será discutido a seguir, não se estabelecem como programas dirigidos como uma única estratégia. Pelo contrário, se colocam constantemente em reavaliação. E isso não por terem natural tais mudanças de plano, mas porque antes de o governo impelir ataque contra os índios, antes de o DNER solicitar presença militar do 6º BEC para proteger os trabalhadores na abertura da BR-174, antes mesmo das políticas da FAWA, durante sua instalação até a configuração do PWA, os índios estão lá, forçando essas mudanças. Portanto se houve atenção aos Waimiri-Atroari, tanto do Estado, quanto de instituições que simpatizavam com sua postura de resistência, isso ocorre também como parte de suas respostas a essas questões.

Mas é preciso ressaltar, porém, que este trabalho não visa discutir o protagonismo dos índios, mas entender as disputas que giravam a seu redor, mais especificamente, as investidas da Pastoral Indigenista da Prelazia de Itacoatiara e do Movimento de Apoio a Resistência Waimiri-Atroari (MAREWA) como um esforço que se estendeu socialmente na defesa daquilo que acreditavam ser o ideal para aquele povo cuja trajetória marcada por tragédias e perdas fora comentada até aqui.

Dessa forma, essa digressão em torno dos índios é necessária para que se possa efetuar as devidas alocações da atuação dos missionários e indigenistas católicos da Prelazia de Itacoatiara e do movimento pró-Waimiri-Atroari que eles desencadearam. Falo do protagonismo de outros grupos que se alinhavam às questões indígenas e internalizam os problemas dos Waimiri-Atroari como seus, buscando coloca-los como de interesse comum.

CAPÍTULO II

EM DEFESA DOS KIÑA: A PASTORAL INDIGENISTA DA PRELAZIA DE ITACOATIARA E O MOVIMENTO DE APOIO À RESISTÊNCIA WAIMIRI-ATROARI

2.1. Construindo uma pastoral indigenista: o grupo da Prelazia de Itacoatiara e os primeiros movimentos em direção aos Waimiri-Atroari

Ao alinhar os índios na categoria de fustigados pela injustiça social, como parte de sua preocupação com as questões reativas à América Latina, e em harmonia com o princípio da “opção pelos pobres”, compreende-se que dificilmente os Waimiri-Atroari não passariam despercebidos por setores progressistas da Igreja Católica. Isto porque recaia sobre aqueles índios não apenas a agressão aos seus direitos fundamentais – destituição de suas terras e de suas formas tradicionais de reprodução da vida – mas também o ônus de sua resistência contra as ações perpetradas pelo Plano de Integração Nacional.

Como entidade que representa as preocupações dessa Igreja Missionária, renovada pelas discussões em torno do Concílio Vaticano II, das Conferências Episcopais de Medellín e Puebla, o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), criado em 1972, dentro das competências da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), desdobra-se como entidade de envergadura nacional, para atuar nas mais diversas regiões, entre os diversos povos, com o comprometimento de ser o veículo que direciona as reivindicações dos índios mediando e assessorando suas demandas de modo que estas, primando pela autodeterminação dos povos indígenas, cheguem às instâncias competentes de resolução.

Seu caráter combativo e vigilante a respeito dos direitos dos povos indígenas no Brasil – defesa da cultura, da terra e da autodeterminação – e o enfrentamento contra as políticas integracionistas do Estado, colocaram-no como uma entidade de grande importância na luta pela consolidação da participação dos índios como protagonistas de debates importantes no cenário político nacional.

Ao se projetar sobre o amplo espaço das questões indígenas no Brasil, o CIMI articula seu trabalho missionário em dimensões que compreendem tanto o nacional como o regional, estendendo sua atuação por meio das pastorais indígenas das dioceses, prelazias e paróquias.

Essa organização funcional, de modo a se fazer presente em várias áreas, redundou na formação de núcleos de atuação pastoral, em níveis locais, a partir das quais grupos missionários, norteados pelas linhas do CIMI/CNBB, irão atuar junto aos Waimiri-Atroari,

ancorando seus trabalhos na Pastoral Indigenista da Prelazia de Itacoatiara, a partir de meados dos anos de 1970, e no Movimento de Apoio à Resistência Waimiri-Atroari (MAREWA), criado em 1983, se definindo como importante elo desse compromisso missionário da Igreja, na denúncia contra os espólios e violência impostos àquele povo.

No caso dos índios Waimiri-Atroari, a montagem efetiva desse grupo local – cujos interesses se voltavam à organização em torno de ações planejadas de investigação, denúncia conscientização popular e pressão contra as políticas indigenistas do Estado – começa a ser evidenciada, exatamente em meados dos anos de 1970. Provavelmente, essa postura foi suscitada em função da repercussão de alguns eventos importantes em relação àqueles índios, a exemplo do massacre de Gilberto Pinto e dos desdobramentos das políticas adotadas pela Frente de Atração Waimiri-Atroari (FAWA) que primava por uma aproximação integradora e comprometida na constituição de uma nova ordem social entre os índios, conforme discuti no capítulo anterior.

Um documento que se refere às primeiras manifestações de uma equipe do CIMI em relação aos Waimiri-Atroari demonstra que a atenção até então dirigida a esse povo, a partir de 1975, traduzia-se essencialmente na apropriação das terras dos índios pelo governo e nos planos estabelecidos para aquela área. Dessa forma, a campanha pioneira do CIMI era de oposição ao que chamavam de “guerra de invasão”, sendo que “Primeiro o CIMI [...], depois outras entidades, se juntaram num posicionamento firme e informaram a opinião pública a respeito do verdadeiro objetivo dessa invasão”⁷⁸.

Assim, o grupo é enfático na proposição de uma política que desvelasse os interesses do Estado que eram escamoteados, *grosso modo*, por um discurso de inserção do Brasil e da Região Norte em um circuito de economia estável, tecnológica e integrada ao capitalismo. Dessa forma, a utilização efetiva dos recursos naturais e a ocupação dos vazios demográficos a qualquer custo, eram ações que beneficiariam direta ou indiretamente os cidadãos brasileiros.

José Aldemir de Oliveira faz uma demonstração desse discurso, ao destacar que a argumentação exposta pelos órgãos públicos federais e estaduais a respeito da exploração da mina do Pitinga pela Mineração Taboca/Paranapanema, é de que esta atividade se convertia em importante benefício social por meio da geração de empregos e impostos, justificando os impactos sociais sobre os Waimiri-Atroari e os impactos ambientais que a atividade

⁷⁸ CIMI/OPAN. **Relatório do Projeto Waimiri e Atroari**. Itacoatiara, 04 dez., 1981, p. 02. (Acervo, Casa da Cultura Urubuí-CAUÍ)

mineradora acabou por causar àquela área⁷⁹. O mesmo discurso, segundo Renan Albuquerque Rodrigues, era aplicado ao projeto Balbina, que apelava fortemente a campanhas publicitárias em meados de 1980 com o objetivo de convencer a opinião pública, por meio de propagandas que encerravam slogans como “Balbina é Nossa!” e “Quem está contra Balbina está contra você”, como forma de contrariar os grupos de cientistas e ecologistas que apontavam a inviabilidade da obra. Essas peças publicitárias sempre buscam destacar os ganhos estratégicos e econômicos que seriam resultantes da implantação daquela barragem no rio Uatumã demonstrando o interesse do governo em minar opiniões contrárias⁸⁰.

Em virtude dessa estratégia do Estado, era preciso, na visão dos missionários, trazer à tona que os benefícios dessas políticas serviriam aos interesses de alguns setores do governo e de empresas privadas, que enriqueceriam às expensas de recursos públicos e da desgraça dos índios.

Dessa forma, a situação dos Waimiri-Atroari se colocava como uma importante frente de atuação missionária, que merecia sua atenção, uma vez que todas as prerrogativas daquilo que consideravam como garantia de uma identidade indígena – a terra e seu usufruto, os sistemas simbólicos, o modo de produção e a tradição – vinham sendo ameaçados pelos valores intrínsecos à economia de mercado que os pressionava violentamente.

Com o aprofundamento das políticas da FAWA, a partir de 1975, percebe-se uma espécie de controle de informações a respeito de questões referentes aos Waimiri-Atroari. Não se sabia exatamente qual a real situação daqueles índios, exceto por algumas informações filtradas pela FUNAI, que estabeleciam um bloqueio a respeito das políticas indigenistas e aos planos destinados àquela região. Sobre isso, os missionários atestam:

As notícias que se tem [...] após a morte de Gilberto Pinto, são muito vagas e muito contraditórias [...] o certo é que a FUNAI, que mantém diversas bases de atração na região, e o Exército controlam todas as notícias da região, impossibilitando a opinião pública de chegar a obter uma visão da situação real. A FUNAI está mudando sua tática de guerra [...]. De 1977 para cá todas as notícias são de que os Waimiri e Atroari estariam aceitando plenamente a presença oficial na área e até os padrões de vida do “civilizado”⁸¹.

⁷⁹ OLIVEIRA, José Aldemir de. **Cidades na Selva**. Manaus: Valer, 2000, p. 172-9.

⁸⁰ RODRIGUES, Renan Albuquerque. **Vidas Despedaçadas: impactos socioambientais da construção da Usina Hidrelétrica de Balbina (AM), Amazônia Central**. 2013. 369 f. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia) Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura, Universidade Federal do Amazonas, 2013, p. 156.

⁸¹ CIMI/OPAN. **Relatório do Projeto Waimiri e Atroari**. Itacoatiara, 04 dez., 1981, p. 2-3. (Acervo, Casa da Cultura Urubuí-CAUÍ)

É nesse contexto – da degradação análoga à aproximação da sociedade nacional e das notícias esparsas, controladas e pouco precisas sobre a situação dos Waimiri-Atroari – que esse grupo de missionários pertencentes aos quadros do CIMI e de militantes leigos da Operação Anchieta (OPAN), articulam as primeiras investidas na averiguação da real condição dessa população, desacreditando, quase que completamente, as informações que costumavam chegar à tona por via do órgão indigenista oficial. A OPAN, vale destacar, foi uma entidade criada, em 1969, por jovens do sul do Brasil com o propósito de se dedicar ao trabalho missionário. Objetivando desenvolver um trabalho indigenista leigo e “independente”, formaram junto com o CIMI uma parceria em torno de projetos e ações interessadas na defesa dos povos indígenas a partir da nova ideia de missão católica procurando dar suporte aos índios para lutarem pela manutenção de suas terras e cultura⁸².

Essa preocupação com as notícias, especialmente as que se reportam à aceitação das premissas do órgão indigenista pelos índios, evidenciava ao grupo uma situação extremamente alarmante. Uma vez que a consolidação de uma política de atração e de padronização da vida dos indígenas ao modelo dos civilizados é divulgada, subentende-se que o Estado, em face desse fenômeno de amansamento dos índios, começa a exercer o controle da população, caminhando para a concretização de seu objetivo, que é a “limpeza” da área e sua posterior exploração sem os aborrecimentos de uma resistência indígena. No entendimento daquele grupo que iniciava sua articulação em torno da questão, tal prática representaria a morte dos Waimiri-Atroari, uma vez que a forma de aproximação da FAWA se dava por meio do convencimento dos índios a negociarem suas terras em troca de benefícios que desqualificavam seu modo de vida tradicional e os direcionava à civilização e ao desapego a seu patrimônio. Para eles, essa investida fatalmente lhes legaria profundos prejuízos.

Embora as informações fossem escassas – e uma real mobilização só se concretizasse posteriormente, com o Projeto Waimiri-Atroari, que dará forma a esse grupo em 1980 –, em nenhum momento esse núcleo de ação missionária relutou em iniciar um ataque contra essa política oficial. Entendiam aquela problemática por meio da própria conjuntura da Doutrina de Segurança Nacional, dos objetivos do PIN e das discussões em torno do lugar do índio na sociedade brasileira, que tomavam corpo durante meados dos anos de 1970, observando outras realidades, em conexão com outros grupos de missionários em outras localidades e também com outras entidades que se dispunham a discutir essa questão.

⁸² OPAN. Documento: histórico e linhas de ação da Operação Anchieta – OPAN. In.: **Anais do Simpósio: Ação Indigenista como Ação Política**. Cuiabá: s/e. 1987, p. 84.

Para isso, era necessário compreender em profundidade a situação dos índios dentro desse contexto, de modo que as estratégias fossem elaboradas para causar o máximo de impacto à imagem da FUNAI e ao PIN utilizando-se para tanto da articulação de argumentos que se mostrassem sólidos e de difícil refutação. Porém, o acesso a informações era imensamente dificultado graças ao caráter sigiloso que deu contorno ao assunto. Como alternativa para coleta desses dados, ao que parece, buscou-se criar ou aprofundar vínculos de amizade com servidores dos órgãos que produziam e manejavam documentação e informação sobre os índios, de onde aqui e acolá se colhia algum dado relevante da dinâmica dos trabalhos estabelecidos nas frentes de atração e da política indigenista oficial. Mas não eram apenas estas as fontes de informação. Além desse trabalho de garimpagem documental e das informações consultadas em expedientes mais acessíveis, como os meios de comunicação, as legislações competentes e estudos científicos, o grupo primava, como fonte essencial para seu trabalho, a coleta de informações diretamente na área dos índios, melhor dizendo, a constatação da realidade *in loco*.

Esse método de trabalho invasivo, constituído da averiguação da realidade indígena no local, é considerado pelos missionários como fator essencial para o levantamento de informações, sendo uma prática consolidada, desde 1973, com a criação do Secretariado Executivo do CIMI, que retirava missionários e indigenistas dos discursos pautados em levantamentos de terceiros e os lançava a campo com o efetivo objetivo de compreender na prática as necessidades dos povos indígenas.

O Secretariado passou a ser um ponto de referência a serviço dos missionários e dos índios; por meio dele foi elaborado e executado um amplo projeto de viagens, visitas e levantamento da realidade dos povos indígenas em todo território brasileiro, feito por equipes de trabalhos volantes do CIMI, com o apoio da OPAN, cuja finalidade era fazer um diagnóstico sobre a situação dos povos indígenas e, a partir dele, organizar e dar continuidade às atividades junto aos índios, bem como verificar o tipo de trabalho que vinha sendo feito pelas missões religiosas⁸³.

Assim era possível visitar áreas controladas pela FUNAI e driblar a restrição de acesso às informações para compor um quadro dos problemas das sociedades indígenas do Brasil. Esses diagnósticos eram divulgados por meio de relatórios e boletins que informavam os demais grupos de missionários e serviam como base para elaboração e estudo de

⁸³ TEIXEIRA, Maria do Carmo Sena. **Igreja Católica e ação indigenista na Amazônia contemporânea: o CIMI (1972-2000)**. 2008. 135 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2008, p. 59.

estratégias de ação junto aos índios ou ainda de denúncias dos abusos cometidos contra esses povos que eram amplamente divulgadas pela imprensa.

Assim, o produto desse trabalho de açambarcamento de informações era uma compilação de dados que dava origem a novas informações que, alinhadas aos preceitos que dirigiam o grupo, tornava-se sua principal arma contra as políticas oficiais dirigidas aos Waimiri-Atroari.

Esse tipo de trabalho exigia não apenas uma hábil capacidade de cruzamento de informação – que pode ser nitidamente percebido nos documentos produzidos pelo grupo como compêndios de grande número de citações e referências documentais muito bem elencadas aos argumentos das temáticas dissertadas – mas, principalmente, que o instituto do grupo fosse dotado de alguma credibilidade junto à opinião pública, caso contrário, suas elucubrações não teriam o efeito de convencer e sensibilizar a sociedade nacional.

Isso demandava também que seus membros tivessem uma postura ilibada dentro do clero e dos movimentos sociais, de modo que sua investigação e argumentação pudessem ser aprovadas como verdadeiras, idôneas, acima de qualquer suspeita ou de interesses que não aqueles que emanam de uma moral interessada no bem estar social, confirmada dentro dos preceitos da doutrina cristã, renovada diante das realidades políticas e sociais do período e próxima, também, da realidade das demais classes populares.

A preocupação do grupo em relação ao vínculo com a Igreja, instituição pela qual alcançariam a credibilidade necessária a seu trabalho, é facilmente perceptível quando, do início das atividades, ainda para os primeiros levantamentos da situação dos índios, se expressa um impasse em torno de qual circunscrição eclesial estaria localizada a área dos Waimiri-Atroari, já que seu território abrangia a Arquidiocese de Manaus, a Diocese de Roraima e a Prelazia de Itacoatiara⁸⁴.

Essa questão era importante, pois sua resolução estabelecia, de acordo com a postura e linha pastoral dos bispos responsáveis por cada circunscrição, as práticas missionárias a ser empregadas. Tal dilema era debatido pelos os bispos desde 1976, quando, em setembro daquele ano, foi organizada em Manaus, no “Centro de Treinamento Maromba”, uma assembleia dos bispos da região norte. O tema da assembleia foi “O Problema dos Nossos Índios”, e na ocasião buscou-se uma definição a respeito das frentes de trabalho das prelazias

⁸⁴ PASTORAL INDIGENISTA DE ITACOATIARA. **Novo Passo do Projeto Waimiri e Atroari**. Itacoatiara, 07 set., 1982, p. 06-07. (Acervo, Casa da Cultura Urubuí-CACUÍ)

e dioceses, bem como confirmação da postura dessas autoridades religiosas diante da questão indígena⁸⁵.

Apesar da ratificação de uma atuação mais comprometida em relação à situação dos índios da região amazônica, não se percebeu naquele momento uma tomada de responsabilidade a respeito dos Waimiri-Atroari, cuja área eclesiástica continuou sem definição e assim permaneceria até os primeiros anos de 1980.

Esse impasse sobre a abrangência territorial dos bispos chegou a gerar um confronto no decorrer da organização e desenvolvimento do Projeto Waimiri-Atroari, uma vez que alguns pontos referentes à ação do grupo pareciam dividir as opiniões das autoridades eclesiais e colocá-los em direções opostas. Preocupação que fica implícita quando o grupo encontra certa reticência quanto o apoio do bispo de Roraima, que parecia demonstrar certo desconforto em relação à participação popular nessas frentes de trabalho, algo essencial para o funcionamento do grupo.

No contato com a Diocese de Roraima sentimos que a mesma enfrenta alguns problemas que dificultam uma ação unida a favor dos Waimiri-Atroari. D. Aldo não olha com muita simpatia a pastoral popular e a pastoral indigenista na perspectiva em que o CIMI conduz. A oposição de D. Aldo com relação aos recentes acontecimentos em Caracará está sendo muito reticente. Não se sabendo muito bem a quem apoia, ou melhor, está ficando cada dia mais evidente que ele está mais favorável pela pastoral ambígua das irmãs de Caracará que continuam no rumo daquela da ‘Santinha que venceu o Demônio’, e isto, evidentemente, vai se refletir sobre a pastoral indigenista que se pretende desencadear naquela paróquia.⁸⁶

Não pude constatar a que acontecimento de Caracará o autor do relatório se refere. Mas, seja qual for a posição das irmãs e do bispo – o qual, por sinal, possui uma importante trajetória em relação à defesa dos povos indígenas⁸⁷ –, ela parece se desvincular um tanto das intenções do CIMI, ameaçando quebrar – seja pela já complicada indefinição da circunscrição do território dos Waimiri-Atroari, seja pela reticência atribuída ao bispo – a continuidade e a unidade do grupo na sua prática, bem como em sua posição diante dos problemas a serem combatidos.

⁸⁵ BISPOS DEFINEM posição em defesa dos índios. **Jornal a Notícia**. 17 set., 1976.

⁸⁶ PASTORAL INDIGENISTA DE ITACOATIARA. **Novo Passo do Projeto Waimiri e Atroari**. Itacoatiara, 07 de setembro de 1982. p. 06. (Acervo, Casa da Cultura Urubuí-CAUÍ)

⁸⁷ D. Aldo Mongiano, bispo da Diocese de Roraima de 1975 a 1996, teve uma trajetória importante na luta pelos direitos dos índios contra os fazendeiros de Roraima. Assim como boa parte dos militantes do indigenismo católico ele foi vitimado por campanhas difamatórias amplamente divulgadas que lhe legaram, até hoje, a imagem de agitador, subversivo e responsável pelos conflitos entre índios e fazendeiros. In.: ARAÚJO, Melvina. **Do Corpo à Alma: missionários da Consolata e índios Macuxi em Roraima**. São Paulo: Humanitas/Fapesp, 2006, p. 92-5. – Não consegui dirimir a dúvida a respeito de que ponto específico da atuação missionária leiga D. Aldo era discordante.

Vê-se dessa forma, que a aprovação das propostas de atuação pastoral pela hierarquia eclesial, ultrapassava a ideia de um simples elemento de apoio. Colocava-se como uma bênção, um ato legitimador e sacramental das intenções do grupo, que ia além das dimensões de seus participantes diretos, e se amalgamava aos espaços em que as ações eram postas a circular, facilitando, ao que se pode entender, seu acolhimento pelos demais, permitindo a cooptação de novos aliados ao projeto.

Percebe-se ainda que, ao fazer uma análise de parte do corpo da Igreja, dirigindo-se a ela com uma crítica imbuída de significativa porção de sarcasmo, o autor do documento não deixa de evidenciar seu descontentamento em relação à não participação popular dentro da pastoral indigenista, o que revela um caráter extremamente importante e indispensável para a dinâmica do grupo: a influência do trabalho leigo. Esse gesto provavelmente ocorreu pelo fato de que boa parte dos integrantes do grupo, naquele momento de organização, pertencia ou pertencera aos quadros da OPAN, e como tal estavam apreensivos em relação ao estabelecimento de limites de sua participação nessa pastoral.

2.2. A importância do trabalho leigo: uma abertura à participação popular.

A rigor, os membros da OPAN não queriam que a entidade fosse enquadrada como de caráter religioso e vinculada às linhas sacramentais da Igreja. Na verdade, procuravam colocar-se mais como um órgão independente, desassociado da missão católica graças ao que chamavam de indigenismo alternativo⁸⁸, cujo princípio se alinhava àqueles versados pelo CIMI, que, por sinal, não prescindia do trabalho voluntário leigo, de modo que muitos dos cargos de coordenação regionais deste conselho foram ocupados, ao longo do tempo, por opanistas⁸⁹. Além disso, era um importante emissor de voluntários que disponibilizava a atuação pastoral em lugares longínquos quando do baixo contingente de missionários, demonstrando que o engajamento do laicato vinculado a organismos de leigos “tem sido determinante, não só como pessoas evidentemente a favor das linhas do CIMI, mas também como uma forma concreta de [sua] aceitação [...] como companheiro e não apenas como ‘tapa-buraco’, facilmente manipulável pelo clero ou pela instituição”⁹⁰.

⁸⁸ OPAN. Documento: histórico e linhas de ação da Operação Anchieta – OPAN. In.: **Anais do Simpósio: Ação Indigenista como Ação Política**. Cuiabá: s/e. 1987, p. 87.

⁸⁹ Ibid., p. 91-2.

⁹⁰ PASTORAL INDIGENISTA DE ITACOATIARA. **Novo Passo do Projeto Waimiri e Atroari**. Itacoatiara, 07 de setembro de 1982, p. 06-7. (Acervo, Casa da Cultura Urubuf-CAUÍ)

Talvez, a preocupação da Diocese de Roraima em relação aos agentes leigos do projeto, se dava em virtude da formação dos voluntários da OPAN, que assumiam uma postura mais pragmática diante da questão indígena, sem se preocupar muito com as amarras de uma postura teológica pré-determinadas à sua ação. Daí a preferência daquela Diocese, em caso de indispensável necessidade, de utilizar a ajuda de leigos de sua circunscrição, os quais, presumidamente, se dedicariam a uma linha missionária mais compatível com os princípios teológicos do Bispo de Roraima. Essa era uma diretriz contrária ao que ocorria nos quadros da OPAN, para os quais a “independência” redundava em certa liberdade para descobrir na prática, na vivência direta com as populações indígenas e na observação de suas peculiaridades, a forma mais adequada de atuação e assistência a ser desenvolvidas junto a esses povos. Dessa feita, argumentam os opanistas:

Não elaboramos modelos teóricos pré-determinados na atuação junto aos índios. A convivência e a realidade particular de cada povo indígena vão indicando as soluções e os meios, o que permite a cada equipe de trabalho colocar em prática as linhas de ação com razoável flexibilidade⁹¹.

Essa postura pouco arraigada a uma concepção teórica sobre o contato com os índios, pelo menos no que tange a um protocolo pré-concebido de procedimentos, não exclui o fato de que suas linhas de atuação estariam dentro daquelas privilegiadas pelo CIMI. Ao contrário do que pode parecer, a OPAN, mesmo se indispondo a arquétipos teóricos, não dispensava que seus membros tivessem um preparo prático de atuação, recebendo instrução e formação para identificar, inclusive, em que momentos e como adequar suas ações à realidade vivenciada por eles junto aos povos que trabalhavam. Percebe-se isso pelos cursos de formação de indigenista oferecidos ao longo de sua atuação e pela pretensão em profissionalizar seus quadros em busca de uma maior identificação com a entidade, uma vez que assume ser essa qualificação profissional a “condição primeira para a AUTONOMIA que buscamos”⁹².

Questiono até que ponto essa pretensa independência da OPAN não tenha gerado uma crise nessa instituição. É uma contradição que algumas posturas do grupo, as mesmas que configuram os cursos de indigenistas, peçam por um desprendimento das amarras teológicas da missão católica, e que, por outro lado, só consigam encontrar sentido em um

⁹¹ OPAN. Documento: histórico e linhas de ação da Operação Anchieta – OPAN. In.: **Anais do Simpósio: Ação Indigenista como Ação Política**. Cuiabá: s/e. 1987, p. 87.

⁹² OPAN. **Relatório Reunião OPAN – Amazonas (01 a 03 de julho de 1987)**. Manaus, 04 jul., 1987, p. 07. (Acervo Casa da Cultura Urubuí-CACUÍ).

espaço que, ao mesmo tempo em que lhes permite a existência, tolhe a possibilidade de caminhada autônoma. Em outras palavras, a OPAN e o trabalho leigo não alcançam sua plenitude de concretização sem a batuta da Igreja, uma vez que ela é, por tradição, mesmo quando se opõe à posição política do Estado, a porta de entrada para a prática indigenista desses leigos. É por meio da missão católica que a OPAN se concretiza. Então, como negar o envolvimento com as linhas teológicas da Igreja ou se ver imune a elas?

Em documento aos membros da OPAN, de 1987, expressa-se que tal premissa está presente desde o início dos anos de 1970, e que, até então, não havia encontrado efetiva concretização, precisando ser revista: não apenas essa postura de independência, mas a própria atuação e importância da entidade no cenário indigenista nacional e sua crise de identidade⁹³.

De uma forma ou de outra, a trajetória dos opanistas no movimento indigenista foi de grande contribuição principalmente na construção das pastorais indigenistas em várias prelaças e paróquias. Porém, ao que parece, dentro do grupo de ação em prol dos Waimiri-Atroari que se formava em Itacoatiara, sua ação sempre foi observada de perto pela Prelazia. Não por uma desconfiança, mas por um possível ímpeto dos membros em atuar sem deixar claro o propósito evangelizador da Igreja em suas atuações.

É nesse sentido que, pouco antes das primeiras atuações do grupo, o bispo da Prelazia de Itacoatiara, D. Jorge Marskell, que não se alinhava ao conservadorismo, mas se erigia como um apoiador entusiasmado nas causas populares e da luta dos movimentos sociais⁹⁴, expressa certo cuidado em relação ao trabalho leigo, deixando claro o seguinte: “Gostaríamos que o trabalho (projeto) fosse desenvolvido dentro das linhas do CIMI e da Prelazia de Itacoatiara. Um tipo de projeto conjunto”⁹⁵. Essa postura enfática procura evidenciar a perspectiva de que os trabalhos não fugissem à tônica da postura da Igreja em torno desses assuntos.

Mais tarde, em reunião, ele novamente expressa essa preocupação, buscando deixar bem claro que a participação dos membros do movimento que estavam prestes a articular, o Movimento de Apoio à Resistência Waimiri-Atroari (MAREWA), deve estar integrada aos princípios da Prelazia e aos pressupostos do CIMI, lembrando em ata que o movimento “teria que ter como critério para o ingresso de pessoas para a equipe de área, com atuação junto aos

⁹³ OPAN. **Circular**: é só pra lembrar o primeiro informativo que tivemos. Cuiabá, jul., 1987, p. 03-4. (Acervo Casa da Cultura Urubuí-CACUÍ)

⁹⁴ RIBEIRO, Sylvania Aranha Oliveira. **Mano Jorge**: biografia de D. Jorge Marskell. Manaus: Valer, 2008, p. 49.

⁹⁵ MARSKELL, Jorge. **Carta da Prelazia de Itacoatiara a Egidio e Doroti**. Itacoatiara, 07 mar., 1980, p.02.

índios, o de acolhimento das linhas pastorais da Prelazia de Itacoatiara, do CIMI e da CNBB”, e admite ainda “a colaboração de pessoas que não tenham motivação de fé, mas respeitem as linhas de pastorais [...] mencionadas”⁹⁶.

Assim, mesmo engajada em uma postura progressista, as autoridades episcopais não deixam de emitir suas ressalvas, definindo que seus movimentos e campanhas devem, no mínimo, estar integradas e coadunadas com a noção de encarnação e autodeterminação. E que a premissa para a inserção de leigos e opanistas fosse seu engajamento, de modo que a ação fosse entendida como parte da Igreja, o que conferiria a confiabilidade necessária para que as denúncias divulgadas, produzidas a partir da realidade constatada, tivessem aceitação aos olhos da opinião pública. Assim, os membros da OPAN reconhecem: “não somos um órgão da Igreja; por outro lado, é através da igreja, do seu apoio e confiança que nos é possível atuar junto aos diversos grupos indígenas abrangidos por projetos da OPAN”⁹⁷.

2.3. Primeiras incursões: mergulhando na questão dos Waimiri-Atroari.

Inicialmente, a obtenção de informação era o objetivo central do grupo, uma vez que por meio dela seria possível estabelecer os passos que seriam dados em direção à proposição de outras medidas contra o avanço do Estado sobre aqueles índios. É em torno desse interesse primário, protocolado em um plano de ações, que, em fevereiro de 1980, na III Assembleia Regional do CIMI-Norte I, em Manaus, estabeleceu-se uma discussão em torno do “Projeto Waimiri-Atroari” buscando contemplar, além da viabilização da prática informativa – que, mesmo naquele momento, já apresentava alguns dados importantes –, as posturas da Igreja e da Prelazia de Itacoatiara como oficialmente engajadas nos assuntos referentes àquela população indígena.

Segundo o relatório, nessa reunião foram expostas e debatidas as linhas de ação do projeto, já com as devidas observações feitas pelo Bispo de Itacoatiara, quando de sua avaliação prévia. As metas iniciais se concretizavam em:

Organizar em Itacoatiara uma pequena sede para informações sobre os índios da Prelazia e das prelazias vizinhas; Localização das forças que estão pressionando e ferindo esse povo [...]; Fazer uma visita aos Wai-Wai que falam a língua Waimiri-Atroari; Propor um encontro dos Agentes Pastorais da prelazia para fornecer as

⁹⁶ **RELATÓRIO** da Reunião do Movimento de Apoio a Resistência Waimiri-Atroari – 16 a 17 de maio de 1987. Itacoatiara, mai., 1987, p. 05. (Acervo, Casa da Cultura Urubuí-CAUÍ)

⁹⁷ OPAN. Documento: histórico e linhas de ação da Operação Anchieta – OPAN. In.: **Anais do Simpósio: Ação Indigenista como Ação Política**. Cuiabá: s/e. 1987, p. 87.

informações conseguidas a fim de organizar conjuntamente uma nova etapa e programa de trabalho⁹⁸.

Além desse planejamento, que é nitidamente voltado para angariar e disseminar informações, são tratadas questões referentes ao sustento da equipe, que seria bancada pela Prelazia de Itacoatiara, registrando seus componentes como funcionários com carteira assinada e recebendo um salário mínimo. Ainda discutem sobre financiamento do projeto, sugerindo a possibilidade de se buscar apoio financeiro em instituições católicas ligadas aos direitos humanos.⁹⁹

Em documento anterior, o bispo da Prelazia sugeria a execução de uma meta importante: o levantamento e o estudo das perambulações daquele povo bem como a localização das malocas e as áreas de trânsito. O objetivo dessa tarefa seria a mensuração da área de vivência dos índios e o estabelecimento de frentes de contato com eles. Havia também o interesse de conhecer as regiões ocupadas por populações circunvizinhas, de modo a envolver seus habitantes e, possivelmente, formar agentes que se dedicassem àquele trabalho pastoral¹⁰⁰.

Mesmo nessa fase embrionária de pesquisa, não demorou muito para que a repercussão desse trabalho rendesse as primeiras campanhas de divulgação do caso Waimiri-Atroari em âmbito internacional. Naquele momento, com as informações obtidas até então, já era possível montar uma trajetória que englobasse a vida dos índios, a questão dos Grandes Projetos, o assédio do Estado às terras e o genocídio que se abatia sobre aquele povo.

A difusão do caso Waimiri-Atroari, ao que pude constatar durante esse período de organização do trabalho pastoral, toma maior amplitude a partir de janeiro de 1980. Nessa data, o missionário Egydio Schwade submete um dossiê relatando a situação daqueles índios para ser analisado pelo VI Tribunal Russell: “Etnocídio e Genocídio das Minorias Étnicas da América”, realizado em Roterdã, Holanda, em novembro de 1980.

Neste tribunal, Schwade, um dos articuladores da OPAN e secretário executivo do CIMI, expôs a questão das invasões das terras dos Waimiri-Atroari, apresentado uma série de

⁹⁸ CIMI NORTE I. **Projeto Waimiri-Atroari 06/02/1980**. Manaus, fevereiro de 1980, p. 02. (acervo Casa da Cultura Urubuí-CACUÍ)

⁹⁹ Em relatório de 1981, o apoio financeiro para o fomento do projeto, parte da organização Desenvolvimento e Paz do Canadá, juntamente com a Prelazia de Itacoatiara. In.: CIMI/OPAN. **Relatório do Projeto Waimiri e Atroari**. Itacoatiara, 4 de dezembro de 1981, p. 04. (Acervo Casa da Cultura Urubuí-CACUÍ) – Não foi possível elencar outras possíveis entidades de apoio ao projeto, porém, deparei com algumas informações que dão conta de que a Survival e a Miseror dispuseram auxílio à causa até pelo menos meados dos anos de 1980.

¹⁰⁰ MARSHELL, Jorge. **Carta da Prelazia de Itacoatiara, a Egydio e Doroti**. Itacoatiara, 07 mar., 1980, p. 02 (Acervo, Casa da Cultura Urubuí-Cacuí)

documentos e argumentos nos quais apontava sua progressiva depopulação a partir das Políticas de Integração Nacional, que tinham naqueles índios uma barreira a ser transposta em nome do progresso. Propôs em seguida que aquela explanação não resultasse apenas em uma denúncia que chamasse a atenção sobre a questão territorial dos índios, mas que o Tribunal se colocasse como instrumento de reverberação de uma série de crimes que vinham ocorrendo contra aquele grupo, observando ainda que em menos de quinze anos um verdadeiro genocídio havia se lançado sobre eles resultando na perda de milhares de vidas em prol dos programas econômicos do governo brasileiro.

Solicita ainda que o Tribunal faça uma investigação a respeito, uma vez que naquela ocasião, a pauta dos Waimiri-Atroari era apresentada como comunicação e que deveria receber um cuidado do tribunal para que posteriormente fosse adequada como julgamento¹⁰¹. Diante do alcance das discussões travadas naquele tribunal, ele declara sua aspiração:

O Tribunal não tem reconhecimento legal para aplicar sanções sobre os condenados, mas acredito que exatamente aí, no valor moral, é onde reside sua maior força. E é bom lembrar que este Tribunal foi o mesmo que condenou as atrocidades cometidas pelos Estados Unidos na Guerra do Vietnã. Para a causa indígena este julgamento foi muito importante, pois vai despertar a solidariedade mundial.¹⁰²

A repercussão dessa atuação entre os grupos voltados para o indigenismo fez com que o trabalho da equipe daquela pastoral em torno daqueles índios fosse visto como extremamente importante, uma vez que este não representava apenas uma denúncia de desapropriação de terras e de emancipação ou aculturação de índios, mas como uma ameaça à própria vida. Sobre isto, as conclusões do Tribunal destacam:

...Queda absolutamente claro que existen graves violaciones de los Derechos Humanos [e] “Etnocidios” [por:]

- (1) El despojo de tierras indígenas mediante la violación de Tratados, acuerdos o principios jurídicos internacionales (...)
- (2) La apropiación de los recursos naturales de los indígenas (...)
- (3) Invasiones no controladas de tierras indígenas por parte de no indígenas, lo que indica claramente las intenciones etnocidas y genocidas.¹⁰³

¹⁰¹ NA HOLANDA, aplausos. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 29 nov. 1980.

¹⁰² ÍNDIOS voltam a atacar. **O Estado do Amazonas**. Manaus, 13 dez., 1980.

¹⁰³ Informe del Cuarto Tribunal Russell sobre los Derechos de los pueblos Indígenas de las Américas. Conclusiones. Rotterdam: 1980. In.: SCHWADE, Egydio. **Relatório do Comitê Estadual da Verdade**. Manaus, 2012, p. 63.

É bem provável que essa conclusão, apesar de genérica, tivesse soado entre as entidades de defesa dos direitos humanos como uma condenação dos fatos que vinham ocorrendo àquela população indígena desde o final dos anos de 1960, reiterando, ao menos em nível nacional, a gravidade a respeito desse assunto, o qual vinha sendo escamoteado ou distorcido pela FUNAI.

É essa chancela, de fazer a informação ultrapassar os limites locais, que acaba por consolidar o Projeto Waimiri-Atroari, ensejando, no seio do grupo da Prelazia de Itacoatiara, um motivo para dar continuidade aos trabalhos. Assim, criam novas metas para serem aplicadas ao longo dos anos, de modo a fiscalizar e pressionar o Governo em deter os avanços dos planos de exploração mineral e da Usina Hidrelétrica de Balbina, em uma tentativa de garantir a incolumidade das terras daqueles índios e, conseqüentemente, de suas vidas.

Apesar dessa divulgação, não foi possível, por falta de documentos que o atestassem, determinar a repercussão dessa participação dos indigenistas de Itacoatiara no Tribunal em um espectro mais amplo, embora os jornais brasileiros noticiassem brevemente a explanação do representante da pastoral indigenista daquela Prelazia. Na verdade, o que mais chamou a atenção da imprensa, dado o significativo volume de notícias e ao debate aberto nesses meios, foi a polêmica gerada em torno da hesitação do Governo em autorizar a ida do cacique Mario Juruna para participar do Tribunal de Roterdã¹⁰⁴. Apesar disso, o levantamento dessa contenda – que foi resolvida às vésperas do término do Tribunal, favorecendo o embarque do representante indígena para a Holanda¹⁰⁵ – aponta uma possível preocupação do Estado em relação a essas questões, tidas pelo governo como de foro interno, de caráter ligado à soberania do Estado e cuja intromissão internacional poderia causar sérios problemas diplomáticos no tocante, inclusive, a investimentos para os projetos de desenvolvimento. Tal afirmativa se desdobra em nota no jornal *O Estado de São Paulo*, em editorial que vocifera contra o Tribunal e lhe retira a competência sobre esses assuntos:

...Subitamente, no ócio dos salões atapetados das cidades holandesas [...] descobrem-se os problemas da Amazônia e faz-se deles o Deus-nos-acuda do mundo inteiro. O Tribunal Bertrand Russell [...] não tem autoridade para dedicar sua atenção a um tema que seus mentores não vivem e que desconhecem por inteiro.

Destas páginas mesmo temos criticado analiticamente a política indigenista do governo brasileiro e da FUNAI, apontando erros e distorções. Transformar, no entanto, nossos problemas indígenas em caso internacional é, quando menos, uma atitude de alienada prepotência infantil...¹⁰⁶.

¹⁰⁴ JURUNA NÃO IRÁ À HOLANDA, diz Andreazza. **Jornal de Brasília**. Brasília, 04 nov., 1980.

¹⁰⁵ APÓS MUITOS EMBARAÇOS Juruna viaja. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 29 nov., 1980.

¹⁰⁶ O ESTRANHO INDIGENISMO europeu. **O Estado de São Paulo**. São Paulo, 13 nov., 1980.

E se coloca, mais a frente, em posição favorável ao governo na negativa da ida de Juruna, ao reforçar a ideia de tutela, ou seja, da responsabilidade do Estado em falar pelos índios e de representar suas demandas em virtude de sua incapacidade de entendimento das políticas internas e externas.

...Como indígena, Juruna goza da tutela do Estado, sendo legalmente incapaz de responder pelo que faz. Nestas condições, negou-se-lhe licença para viajar, num ato de coerência com a própria legislação que se invoca para proteger as terras indígenas ou os próprios atos de represália por eles realizados contra colonos “brancos”. Ou os indígenas são equiparados aos menores e incapazes em tudo, ou em nada. A política de dois pesos e duas medidas é absurda¹⁰⁷.

Essa postura do Governo vai repercutir de forma significativa. O caso do cacique Juruna, aparecia para a opinião pública como um exemplo do autoritarismo do governo brasileiro e como uma espécie de confirmação das denúncias apresentadas no Tribunal, de modo que, com essa proibição, angaria um efeito inverso à intenção de preservação desses assuntos, abrindo perspectivas para o fortalecimento das entidades indígenas e indigenistas, dentre elas o próprio CIMI¹⁰⁸.

De uma maneira ou de outra, tendo amplo destaque ou não, a questão dos Waimiri-Atroari no Tribunal Russell, de uma forma geral, produziu seus impactos ao demonstrar, em um espaço amplo das discussões em torno dos direitos humanos, a forma como o Estado Brasileiro lidava com os assuntos indígenas. Embora seja difícil mensurar os ecos que promoveu, no caso específico desses índios, a participação do grupo da Prelazia de Itacoatiara nesse fórum pode ser considerada como um divisor de águas na questão das possibilidades de alcance das ações que o grupo começava a articular, dando-lhe cada vez mais evidência junto aos organismos de defesa dos direitos humanos e atraindo novos parceiros para o andamento desse projeto, estabelecendo-se como um trabalho importante da Igreja dentro da Prelazia e do CIMI.

Como possível consequência dessa campanha, pode ter havido, ao analisar o caso dentro de uma lógica de retaliação por parte do Estado, um aprofundamento das restrições de acesso à região dos índios Waimiri-Atroari. O Decreto n.º. 86.630, de 23 de novembro de 1981, do presidente João Figueiredo, que interditou a área da reserva dos Waimiri-Atroari

¹⁰⁷ O ESTRANHO INDIGENISMO europeu. **O Estado de São Paulo**. São Paulo, 13 nov., 1980.

¹⁰⁸ BICALHO, Poliene Soares dos Santos. **Protagonismo Indígena no Brasil: movimento, cidadania e direitos (1970-2009)**. 2010. 468 f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação do Departamento de História, Universidade de Brasília, Brasília, 2010, p. 124.

para fins de pacificação, atribui à FUNAI, em seu Art.2º, a tarefa de controle do acesso à área interditada, podendo agir, segundo seu parágrafo único, com força policial, bem como solicitar a cooperação das Forças Armadas e Auxiliares e da Polícia Federal caso necessário. Tal medida é explicitada em razão da necessidade de se evitar a entrada de grupos ou indivíduos que ponham em risco as operações de pacificação dos índios¹⁰⁹.

Também a Portaria nº 1.157/E, de 09 de dezembro de 1981, promulgada pelo então presidente da FUNAI, Cel. Paulo Moreira Leal, com o fito de definir a cartografia da área interditada pelo decreto citado, resolve, no seu item II, proibir “o ingresso, trânsito ou permanência, na aludida área, de pessoas ou grupos não índios, salvo quando autorizadas por esta fundação [FUNAI] desde que a atividade não seja julgada nociva ou inconveniente ao processo de atração e pacificação dos índios Waimiri-Atroari”¹¹⁰.

A definição da FUNAI como guardião desse território não se dá simplesmente por ser ela o órgão de Estado que trata dessas questões. O que se opera no interior da Fundação Nacional do Índio é uma significativa militarização, influenciada, predominantemente na primeira metade dos anos de 1980, pela presença do 2º GEC em sua estrutura¹¹¹. Essa parecia ser uma característica comum a regiões de grande tensão que pudessem causar impactos negativos quando da aplicação dos projetos desenvolvimentistas na Amazônia. A organização militar nesse caso se apresenta como um paradigma de ação indigenista, legando às populações indígenas políticas de pouco comprometimento com a sua realidade, e por outro lado, o controle total da região, sendo a FUNAI apenas o suporte legitimador para o absoluto exercício do controle da área pelos militares¹¹².

Com essa associação, fica o órgão indigenista oficial investido de uma falsa autonomia, deixando o controle da reserva sob a influência do aparato militar no tocante à manutenção do sigilo dos trabalhos na área e controle dos acessos.

Isto posto, pode-se conjecturar que a repercussão da participação do grupo da Pastoral Indigenista da Prelazia de Itacoatiara nos espaços de discussão sobre a política

¹⁰⁹ BRASIL. Decreto nº. 86.630 de 23 de novembro de 1981. Declara interditada, temporariamente, para fins de atração e pacificação de grupos indígenas, área que discrimina nos Municípios de Novo Airão e Itapiranga, no Estado do Amazonas, e Caracará, no Território Federal de Roraima, e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 25 nov., 1981. Seção I, p. 22.291.

¹¹⁰ MINISTÉRIO DO INTERIOR. Fundação Nacional do Índio. Portaria nº 1.157/E de 09 de dezembro de 1981. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 14 dez., 1981. Seção I, p. 23.750.

¹¹¹ CARVALHO, José Porfírio Fontenele de. **Waimiri-Atroari: A história que ainda não foi contada**. Brasília: s. ed., 1982, p. 156.

¹¹² OLIVEIRA, João Pacheco de. **A Segurança das Fronteiras e o Novo Indigenismo: formas e linhagem do Projeto Calha Norte**. In.: HÉBETTE, Jean (Org.) *O Cerco Está se Fechando*. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 132-3.

indigenista oficial, dificultou o seu acesso à área dos índios, fazendo-se visível, por exemplo, quando, em setembro de 1982, o Cel. Leal intima verbalmente o CIMI para que entre com uma solicitação de acesso de indigenistas/missionários de seu quadro com o intuito de exercer trabalhos nessas áreas. Dias depois, o CIMI envia a solicitação, indicando quatro nomes para adentrar na reserva dos índios Waimiri-Atroari, iniciando nesse momento uma espera de dois meses para, enfim, receber um posicionamento negativo.

Dentre as alegações do coronel para a recusa da petição, está o fato de que o CIMI não era habilitado a prestar os serviços que o órgão necessitava e que seria difícil a firmação de um convênio FUNAI/CIMI em vista do que ele chamou de posicionamento desfavorável do Conselho Indigenista Missionário¹¹³. Em resposta, entendendo o posicionamento do presidente da FUNAI como uma represália às práticas denunciativas empregadas com maior amplitude desde 1980, bem como uma recusa dos nomes indicados, dentre eles o de Egydio Schwade, já proibido anteriormente de ter acesso em áreas indígenas, a Pastoral Indigenista de Itacoatiara emite uma missiva com o argumento a seguir:

O coronel nega a autorização ao CIMI não porque desconheça que o CIMI desenvolva atividades ligadas à pesquisa etnográfica e linguística, mas exatamente porque o trabalho do CIMI parte do conhecimento e respeito da cultura indígena e objetiva a defesa de sua terra e autodeterminação como nações. [...] Por isso o trabalho do CIMI tem sido sempre perseguido pela FUNAI. [...]

Mesmo ameaçados e discriminados [...] preteridos por ele e essa multidão de inimigos dos Waimiri-Atroari, a nossa equipe continuará prestando o apoio que estiver ao nosso alcance às nações Waimiri-Atroari¹¹⁴.

Essa oposição da FUNAI aos serviços do CIMI passa a ser entendida pelos missionários como nada menos que a manutenção da velha prática de sujeição dos índios e usurpação de seus bens. Mais ainda, era indício de que as ações denunciatórias contra o governo e seu órgão oficial de indigenismo surtiam algum efeito, sendo mais prudente para a FUNAI manter esses indigenistas bem longe da reserva.

À medida que as atividades propostas no projeto se concretizavam e as informações começavam a se tornar mais consistentes, era possível cada vez mais efetuar oposição às informações controladas e filtradas que chegavam à opinião pública por meio da FUNAI, tornando o projeto mais respeitado em função das críticas e da posição radical aos preceitos do órgão indigenista oficial, conseguindo aliciar, dessa forma, novos integrantes. No ano de

¹¹³ LEAL, Paulo Moreira. FUNAI - Of. 441/82. In.: SCHWADE, Egydio. **FUNAI Nega Autorização Para Equipe do CIMI Trabalhar Junto aos Waimiri-Atroari**. Pastoral Indigenista de Itacoatiara, Itacoatiara, dez., 1982, p. 01. (Arquivo Casa da Cultura Urubuí-CACUÍ)

¹¹⁴ SCHWADE, Egydio. **FUNAI Nega Autorização Para Equipe de o CIMI Trabalhar Junto aos Waimiri-Atroari**. Itacoatiara, dez., 1982, p. 01-2. (Arquivo Casa da Cultura Urubuí-CACUÍ)

1981, estudava-se a possibilidade de intervenção mais invasiva ao cerco sobre os Waimiri-Atroari, por meio de entradas clandestinas e visitas aos postos de atração, o que foi sendo realizado gradativamente por meio dos levantamentos territoriais e estratégicos. Essas incursões ilegais ofereciam um panorama mais concreto da área, revelando o que ocorria na reserva em relação às formas de aplicação das políticas do Estado. O grupo, em reunião, discutiu em novembro de 1982:

A concluir pelos contatos que tivemos [...] tem-se a impressão, pelo menos aparente, que os Waimiri e Atroari estão num processo de rendição. [...] Não se sente nenhum movimento de resistência. Tudo indica também que por parte dos funcionários da FUNAI, ninguém lhes está abrindo os olhos para a galopante invasão e grilagem oficial de suas terras [...] parece que seu contato com o povo envolvente é muito pouco¹¹⁵.

Essa afirmativa expõe preocupações importantes para o grupo e que se aproximam das conclusões expressas alguns anos depois pelos estudos antropológicos de Stephen Baines¹¹⁶: a primeira diz respeito ao fato de que os índios estão aceitando, sem relutância, os preceitos da FUNAI e as negociações a respeito de suas riquezas a partir dos trabalhos realizados pela FAWA; a segunda, como causa da primeira, se configura na falta de contato com a sociedade exterior ao seu cerco, impossibilitando-lhes a articulação com a população envolvente. Uma terceira seria a expectativa de exaustão da capacidade de resistência, em que os índios, abandonando boa parte de seus valores, acabam por deixar de lado a luta pela terra, ressignificando suas tradições no plano de uma sociedade pautada por uma economia de mercado, cujo benefício seria o acesso aos bens de consumo.

É essa linha de raciocínio, norteadada pela busca por uma solução que colocasse os Waimiri-Atroari como responsáveis por si, sem a intervenção compulsória do Estado nos assuntos de decisão sobre as suas terras, que será perseguido pela pastoral até o final dos anos de 1980.

Mesmo com as intervenções das entidades de defesa dos direitos humanos, da repercussão das denúncias feitas pelo CIMI e pela Pastoral Indigenista de Itacoatiara, o Estado não retardou sua progressiva tomada de posse do território Waimiri-Atroari, tendo, para os missionários da Prelazia, o seu ponto máximo com o já citado Decreto 68.630, de 23 de setembro de 1981, cujo escopo tratava da interdição da reserva dos Waimiri-Atroari, para

¹¹⁵ PRELAZIA DE ITACOATIARA. **Novo Passo do Projeto Waimiri e Atroari 07/09/1982**. Itacoatiara, set., 1982, p. 02. (Arquivo Casa da Cultura Urubuí-CACUÍ)

¹¹⁶ BAINES, Stephen G.. “**É a FUNAI que Sabe**”: a frente de atração Waimiri-Atroari. Belém: MPEG / CNPq / SCT / PR, 1990.

fins de pacificação e estudo de ocupação territorial. Essa atitude do Governo Federal repercutiu de forma negativa no meio indigenista, uma vez que o Presidente João Figueiredo faz retroceder a lei anterior, Decreto 68.907 de 13 de julho de 1971¹¹⁷, promulgada pelo Presidente Médici, atuando contra a legislação vigente, ao destituir aquele território das prerrogativas de incolumidade expressas na categoria “reserva indígena”.

Inicialmente, as perspectivas pareciam as melhores. À primeira vista, o decreto era aclamado como um conjunto de estudos e medidas que iriam resolver de vez a questão das terras e da disposição dos índios naquele espaço, de modo a readaptar os projetos destinados àquela região. Porém, refletindo com desconfiança em torno dessa posição do Estado, logo ficou evidenciado qual o motivo da interdição. O jogo político, lançando mão da manipulação das leis, tratou de procurar a melhor forma para uma livre destituição de partes da reserva que iriam servir aos interesses nacionais, de modo a estabelecer, em primeiro lugar, as áreas de exploração mineral e as consecutivas emissões de concessões de exploração da qual a multinacional Paranapanema e sua subsidiária, Mineração Taboca, foram beneficiárias; e, em segundo, a área de submersão para formação do lago de Balbina, com a construção da barragem no rio Uatumã.

Essa manobra do Estado – delatada pelo CIMI a partir do acesso a documentos e também pelas evidências constatadas pelas frequentes investidas de empresas mineradoras – foi organizada em função dos problemas legais que uma intromissão direta na região poderia causar, uma vez que, sendo reserva indígena decretada desde 1971, sua manutenção estava garantida. A transição para a categoria de “área indígena interdita” atestava que essa área entraria em estudos “por ser constatada a presença indígena, [e que] pode ou não passar a ser reserva indígena. Reserva indígena, por sua vez, é uma área destinada a servir de ‘habitat’ ao grupo indígena, com os meios suficientes à sua subsistência”¹¹⁸.

Dessa forma, o decreto inicialmente visou “acobertar a penetração oficial e oficiosa de grandes interesses nacionais e estrangeiros na região”¹¹⁹, aproveitando a medida de interdição para procurar justificar um possível desmembramento de áreas que, por meio de estudos propositadamente pouco consistentes, fossem ignorados ou tidos como não ocupadas

¹¹⁷ BRASIL. Decreto n.º 68.907 de 13 de julho de 1971. Cria a reserva Indígena Waimiri-Atroari, situada no Município de Airão, Estado do Amazonas. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 14 jul., 1971. Seção I, p. 5413.

¹¹⁸ PASTORAL INDIGENISTA DA PRELAZIA DE ITACOATIARA. **BR.AM.WT.4a/06 – Decreto de Figueiredo mais um passo no processo genocida contra os Waimiri e Atroari**. Itacoatiara. 06 jan., 1982, p. 04.

¹¹⁹ PASTORAL INDIGENISTA DA PRELAZIA DE ITACOATIARA. **Relatório do Projeto Waimiri-Atroari**. 04 dez., 1981, p.03.

efetivamente pelos índios¹²⁰. Desfazer o decreto anterior foi, naquela conjuntura, a medida menos impactante, embora contraditória e autoritária, porém com ares de legalidade. Sobre isto, os indigenistas da Prelazia de Itacoatiara declaram:

Toda a nação ficou imaginando que se tratava de um ato humanitário para garantir o território dos povos Waimiri-Atroari. Na verdade, o objetivo do decreto nem é a interdição da área indígena. Trata-se de um decreto que visa camuflar a liberação de 31% da reserva dos índios Waimiri-Atroari (área Nordeste), para os interesses da empresa de mineração Paranapanema, e o prosseguimento tranquilo da barragem da futura hidrelétrica de Balbina que inundará grande parte da área liberada [...]. Mas o decreto presidencial apela para o absurdo fazendo retroagir a lei voltando a declarar área interdita o que já era reserva indígena decretada¹²¹.

Rapidamente, os meios de comunicação estamparam essa intenção do Estado, chamando a atenção de estudiosos aos desdobramentos dessa política e dos impactos ambientais e sociais desses projetos, o que gerou uma grande quantidade de artigos e de debates que colocaram em xeque a viabilidade ambiental, social e econômica das atividades planejadas nessas áreas interditas. Em função disso, a FUNAI pôs em prática sua prerrogativa de fechamento da reserva, dificultando ainda mais a entrada de gente declaradamente fora dos seus padrões de indigenismo, com o claro intuito de impedir que informações importantes pudessem chegar ao conhecimento de antropólogos, ambientalistas, defensores da questão indígena e membros do CIMI, e viessem, depois, a ser usados contra o Estado.

Nesse momento, tornam-se comuns os processos de expulsão de pesquisadores e missionários e o licenciamento de indigenistas, de modo a deixar evidente sua execração às ideias contrárias, e seu poder de punição a qualquer grupo ou sujeito que se interessasse pela discussão, de forma que “outros organismos públicos, os críticos da política indigenista ou os que trabalham com grupos indígenas desta região sem pertencerem aos quadros da FUNAI sejam caracterizados como inimigos do país, pois praticam ações contrárias aos chamados ‘interesses nacionais’”¹²².

¹²⁰ A estratégia utilizada por empresas mineradoras e pelo Governo para interditar a reserva e se apropriar dos territórios supostamente não ocupados pelos Waimiri-Atroari são discutidas com mais detalhes em: OLIVEIRA, José Aldemir de. **Cidades na Selva**. Manaus: Valer, 2000, p. 134-42.

¹²¹ PASTORAL INDIGENISTA DA PRELAZIA DE ITACOATIARA. **BR.AM.WT.4a/06 – Decreto de Figueiredo mais um passo no processo genocida contra os Waimiri e Atroari**. Itacoatiara. 06 jan., 1982, p. 01.

¹²² OLIVEIRA, João Pacheco de. **A Segurança das Fronteiras e o Novo Indigenismo: formas e linhagem do Projeto Calha Norte**. In.: HÉBETTE, Jean (Org.) *O Cerco Está se Fechando*. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 329.

A interdição da referida reserva parece consolidar, de uma vez por todas, o domínio total do Estado sobre o destino das áreas indígenas de seu interesse. As terras exploradas pelas mineradoras se encontravam completamente desprovidas de qualquer proteção legal que garantisse o usufruto exclusivo dos índios, a exemplo das desapropriações de trechos destinados à abertura de uma estrada de acesso à reserva do Pitinga, e a construção de uma hidrelétrica particular para abastecer a usina e a vila da mineradora¹²³. Espoliações como esta encontrariam certa resistência se a lei que garantia a reserva territorial aos índios estivesse devidamente habilitada.

Do outro lado, fechava-se o cerco imposto pela barragem da Usina Hidrelétrica de Balbina, que previa a inundação de 2,6 mil quilômetros quadrados da antiga área de reserva demarcada, obrigando os índios que ali habitavam a se deslocar para outras regiões.

Os impactos para esses grupos foram incomensuráveis, uma vez que junto com o território também são subtraídos os elementos que se configuram como recursos necessários à sua sobrevivência física e cultural. Dessa forma, de maneira violenta, impõe-se a esses índios uma alternativa de existência que substitui sua autossustentação e seu conjunto de crenças e sistemas simbólicos estreitamente arraigados ao território, por uma espécie de dependência que emana de um contrato firmado entre as entidades responsáveis por sua tragédia. Assim, “a procura inata por sustento, segurança e abrigo, foi encerrada quando o convênio FUNAI/Amazonas Energia passou a custear essas contingências, oferecendo retorno financeiro e pouco aparato para o livre pensamento. O sistema autêntico de busca pela sobrevivência recuou a níveis drásticos”¹²⁴.

Além disso, a subtração dessas terras fez surgir uma complicada reorganização das relações sociais entre os Waimiri-Atroari, sendo que o grupo das aldeias Tobupunã e Taquari, quando transferidos para as novas áreas, precisaram ter de readaptar seus costumes, criando

¹²³ Em março de 1986, os líderes indígenas Viana Uomê Atroari e Mário Paroê Atroari, enviam uma moção à presidência da república, aos ministérios do Interior e Minas e Energia e à FUNAI, contra o Decreto nº. 92.426, de 25 de fevereiro de 1986, que autoriza a Mineração Taboca S/A construir uma hidrelétrica no rio Pitinga. Sua alegação era que as áreas a serem utilizadas pela barragem faziam parte do trânsito daqueles índios. Fazem queixas contra a invasão da empresa, reclamando que suas atividades estão contaminando suas águas com “detritos de mineração, defensores agrícolas, graxa, óleo diesel, veneno, mercúrio e esgotos”. Também observam que até aquele momento, promessas do governo não haviam sido cumpridas “Não ganhamos nada, nem indenização, nem demarcação, a equipe da FUNAI, ainda fica ajudando a Taboca e a gente sem ajuda”. In.: Viana Uomê Atroari e Mário Paroê Atroari. **Carta liderança Waimiri-Atroari ao Sr. Presidente da República**. 10 de agosto de 1986. (Acervo Casa da Cultura Urubuí-CACUÍ)

¹²⁴ RODRIGUES, Renan Albuquerque. **Vidas Despedaçadas: impactos socioambientais da construção da Usina Hidrelétrica de Balbina (AM), Amazônia Central**. 2013. 369 f. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia) Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura, Universidade Federal do Amazonas, 2013, p. 169.

forçosamente novos significados de relações com os grupos que ali estavam antes deles e que também precisaram se reorganizar com a chegada desses desterrados. Dessa forma,

com a desterritorialização, o espaço de convivência foi alterado. Pessoas, animais e plantas passaram a disputar território e não a dividi-lo. Onde antes não existia forte dualidade que separava a sociedade da natureza, foram estabelecidas concorrências desleais e inúmeras mudanças nas representações de mundo. A paz doméstica foi enfraquecida por uma mal planejada intervenção humana, originada da necessidade de se gerar energia para a indústria e não às pessoas¹²⁵.

Apesar da derrota imposta pelas manobras do Estado, dos grupos privados de exploração mineral e das empreiteiras interessadas em mobilizar grandes canteiros de obras na região dos Waimiri-Atroari, os indigenistas e missionários da Prelazia de Itacoatiara, não deixaram de lado a luta pela defesa daqueles índios e deram prosseguimento a seus trabalhos por meio de outras estratégias que começam a ser gestadas ainda no final de 1981.

2.4. A constituição do MAREWA: uma nova estratégia de combate pelos Kiña

Após a apresentação no Tribunal Russell, o grupo de missionários e simpatizantes da questão Waimiri-Atroari começou a traçar novos planos de ação, que dali em diante iriam dar maior visibilidade ao seu trabalho como uma voz que, dentro da missão católica, fala pelos índios cativos naquele nicho.

É notório, nos documentos que registram sua passagem, que o grupo se fazia ouvir por meio de suas denúncias que repercutiam em jornais de grande circulação nacional. As notícias sobre a espoliação das terras dos Waimiri-Atroari e dos prejuízos que os projetos do Estado implicavam sobre aqueles índios, direcionavam as manchetes para longe do terrível estereótipo do índio perigoso e assassino, comumente veiculada, no final da década de 1960 até meados dos anos de 1970.

Dessa forma, pode-se perceber na produção documental do grupo que, a partir do final de 1982, como que procurando estabelecer os critérios expostos no projeto de 1980, a Pastoral Indigenista de Itacoatiara começa a se mobilizar fortemente em direção a outro âmbito da sua atuação: a integração de sua pastoral indigenista junto às comunidades circundantes como uma proposta de vivência comunitária e contra a injustiça social imposta às classes populares.

¹²⁵ RODRIGUES, Renan Albuquerque. **Vidas Despedaçadas: impactos socioambientais da construção da Usina Hidrelétrica de Balbina (AM), Amazônia Central.** 2013. 369 f. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia) Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura, Universidade Federal do Amazonas, 2013, p. 166.

A concretização dessa medida começa a acontecer ao se perceber necessário redirecionar as estratégias do grupo frente à consolidação dos planos do Estado sobre o território Waimiri-Atroari. A voz daqueles militantes nos meios de comunicação não parecia surtir o efeito esperado contra as concessões de exploração mineral, nem às contratações de grandes empreiteiras para a efetivação da Usina Hidrelétrica de Balbina, e muito menos contra o cerco que se aprofundava em torno desse território, mantendo a sociedade circundante e os críticos dos Grandes Projetos bem longe de possíveis averiguações e estudos.

Essa reelaboração não tratava simplesmente de um trabalho de conscientização, pois este, em certa medida, já era insistentemente efetuado, uma vez que, por essa via, como afirmavam os missionários, se conseguia angariar voluntários para os trabalhos na pastoral. Era uma preocupação primária colocar a população circundante a par do sentido do projeto e de sua proposta. Isso fica registrado em uma pauta a ser discutida numa reunião da assembleia dos agentes pastorais, marcada para janeiro de 1982, a fim de avaliar atividades desenvolvidas pelo projeto.

Temos tido também uma atuação em diversos outros campos, onde pudemos informar sobre a situação indígena e colher dados. Assim, acompanhamos grupos eclesiais de base, demos palestras a jovens e adultos, assessoramos assembleias e reuniões indígenas e de missionários, [...], participamos de cursos e encontros de agentes de saúde, de programações da CEHILA [Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina], do Tribunal Russel, da Assembleia do Povo da Prelazia, da publicação do informativo da Prelazia Cipó¹²⁶.

Apesar dessas participações junto à comunidade, e a fóruns importantes, era necessário, na visão do grupo, atuar de forma mais profunda e pôr em prática uma tentativa de inserção da questão Waimiri-Atroari e daquela prática indigenista como constituinte do processo político cotidiano das pessoas circunscritas à Prelazia de Itacoatiara que, a essa altura, por estas mobilizações que vinham articulando, já assumiam o grosso das ações indigenistas junto àquela população indígena. Era premente a constituição de um projeto político que englobasse as classes populares em um objetivo em comum aos dos índios.

Essa proposta surge como sugestão, e é relativamente bem quista, graças ao momento em que as questões sociais no Brasil caminhavam rumo a um projeto de confluência de pautas, e à ideia de participação política por meio da sociedade civil organizada como fenômeno que emerge do próprio povo.

¹²⁶ PASTORAL INDIGENISTA DE ITACOATIARA. **Relatório do Projeto Waimiri-Atroari**. 04 dez., 1981, p. 05.

Com a abertura política que começou a vigorar entre meados da década de 1970 e início da década de 1980 no Brasil, a ação popular se intensificou e caracterizou-se pela luta organizada da sociedade civil, através da união de grupos sociais de diversas origens e variadas propostas e demandas, mas que lutavam em prol dos mesmos objetivos e contra um inimigo comum: o Estado autoritário.¹²⁷

Nesse contexto de reivindicações, de múltipla dimensionalidade do ideal de movimento social e de efetiva participação popular no questionamento contra as políticas de Estado, foram se proliferando um sem fim de grupos que, organizados em torno dos impactos das determinações governamentais, sugeriam a instalação de políticas públicas, articuladas fora dos escritórios do governo e junto da sociedade civil organizada. Assim, a participação da Igreja, por meio de suas comunidades de bases e pastorais, se constituía como um desses espaços de construção desse sentido de cidadania e de luta por direitos¹²⁸.

A Prelazia de Itacoatiara, com o apoio do Bispo Marskell, foi um desses lugares onde pulularam grupos de discussão dentro das pastorais sociais¹²⁹. Lá, pôde ser evidenciado não apenas um cenário de pastorais em separado, mas uma interação entre esses grupos de modo que nas muitas campanhas desenvolvidas pela Prelazia, as reivindicações se confundiam dentro desses vários espaços, como o caso da Pastoral da Terra, muitas vezes sendo o espaço de questões referentes à Pastoral Indigenista. Essa associação de frentes reivindicatórias foi fundamental para que o assunto Waimiri-Atroari se compusesse nas reuniões, nas palestras, na vivência das comunidades e paróquias.

Não resta dúvida que desde o início, o grupo destacou a importância de estabelecer uma relação de intimidade com a comunidade circundante. Porém, até então, a documentação apresenta muitos silêncios em relação a essa ação de forma efetiva. O que se pode entender é que os trabalhos do grupo estavam mais voltados para proceder com uma ação de ampla divulgação, o que, em certa medida, fazia do envolvimento das comunidades da Prelazia de Itacoatiara uma ação um tanto secundária.

Torná-lo uma ação mais popular, constituída em um ambiente onde o povo poderia se identificar e assim apoiar – integrada a um sentimento de luta, sem deixar de lado as suas pautas e a propagação em larga escala dos problemas sobre os índios –, era um desafio que se apresentava como uma interessante alternativa em vista da articulação social que o momento

¹²⁷ BICALHO, Poliene Soares dos Santos. **Protagonismo Indígena no Brasil: movimento, cidadania e direitos (1970-2009)**. 2010. 468 f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação do Departamento de História, Universidade de Brasília, Brasília, 2010, p.85-6.

¹²⁸ COMISSÃO ARQUIDIOCESANA DA PASTORAL DOS DIREITOS HUMANOS E MARGINALIZADOS DE SÃO PAULO. **Fé e política: Povo de Deus e participação política**. Petrópolis: Vozes, 1981, p. 25-6.

¹²⁹ RIBEIRO, Sylvania Aranha Oliveira. **Mano Jorge: biografia de Dom Jorge Marskell**. Manaus: Valer, 2008, p. 49-50.

político propiciava a partir da abertura e da iminência da constituinte que daria forma à Carta Magna de 1988. Assim, essa construção do local, aproveitando-se desse momento de esperança de mudanças favoráveis às classes populares, começava a se concretizar por meio da inserção dos assuntos indígenas nas atividades gerais das paróquias de influência da Prelazia de Itacoatiara.

À medida que o grupo via chegar novos parceiros e novos integrantes nas ações missionárias, também aumentava a sensação comum, entre os comunitários, de que algo relativo às políticas de Estado e os projetos a serem destinados àquele território em nada correspondiam à vontade popular, muito menos representavam alguma expectativa de melhorias reais para o povo, embora a forte propaganda do governo, principalmente em torno da Hidrelétrica de Balbina e das vantagens econômicas da exploração mineral buscase, intensamente, demonstrar o contrário.

Dessa forma, segundo os relatórios das reuniões do grupo, a rede de informantes e de apoiadores, tendia a aumentar à medida que se apresentava à comunidade os problemas desencadeados pelos projetos e a repercussão negativa daqueles investimentos, alargando, por conseguinte, a divulgação da situação dos Waimiri-Atroari. Assim, o próprio grupo reconhece, em carta de 1987, que após esse trabalho,

surgiu nas comunidades da região indiscutivelmente uma nova mentalidade, simpatia e apoio, que inclusive, como no caso de diversas comunidades da Prelazia de Itacoatiara, se expressou em manifestações culturais, como poesias, cantos, teatro para o enfrentamento dos seus problemas, identificando o povo a sua própria luta com a do povo Waimiri-Atroari¹³⁰.

É na direção desse engajamento popular, e diante das cada vez mais acertadas investidas das políticas oficiais contra aqueles índios, que a Pastoral Indigenista de Itacoatiara inicia, em 1983, uma nova frente de atuação, que seria exposta em Assembleia Regional do Conselho Indigenista Missionário-CIMI Norte I, na cidade de Borba-AM, em janeiro daquele mesmo ano. Nesse encontro, organizou-se uma equipe articuladora, composta por cinco membros, dentre os quais Ezequias Heringer, Ana Lange, Emanuelle Amódio, Doroti A. Müller e Egydio Schwade, que deveriam traçar estratégias para dar corpo ao Movimento de Apoio à Resistência Waimiri-Atroari – MAREWA, que acabara de ser fundado ali¹³¹.

¹³⁰ SCHWADE, Doroti. SCHWADE, Egydio. **Carta aos companheiros:** sobre a expulsão da reserva indígena Waimiri-Atroari. Presidente Figueiredo, 02 de janeiro de 1987, p. 03. (Acervo Casa da Cultura Urubuí-CACUI)

¹³¹ MAREWA. **Resistência Waimiri/Atroari.** Itacoatiara: Loyola, 1983, p. 04.

A trajetória dos primeiros anos da ação indigenista daquela pastoral de Itacoatiara, suas conquistas e a possibilidade de ampliação dessa ação política como vivência dos paroquianos, irá servir como motor para impulsionar uma nova ação dentro dessa Prelazia. Ação que se concretizará em um movimento popular cuja função é nada menos que granjear o apoio das pessoas, e dessa forma massificar a divulgação do caso Waimiri-Atroari para que nessa pressão se possa levar aos índios a possibilidade de eles definirem seu destino. Um movimento como elo daquela ação indigenista católica à qual se via intimamente ligado, institucionalmente subordinado e na qual era politicamente inspirado.

2.5. Um predicado inspirador: A “resistência” como modelo de organização e luta do MAREWA.

Quando se observa toda a trajetória do contato da sociedade nacional com os Waimiri-Atroari não é difícil perceber que esta fora marcada pelo signo do conflito. Esse cenário era acentuado por uma característica atribuída aquele povo ao longo desse contato: a resistência.

É fato que os Waimiri-Atroari ocuparam um grande espaço nas discussões indigenistas nacionais em função da gravidade das intervenções do Estado, destacando-se nesse processo pela sua relutância à fustigação a eles dirigida durante a aproximação da sociedade nacional. Porém, o que marca esse povo são os desdobramentos das histórias de massacre que redundaram na construção de uma figura estereotipada daqueles índios, e em torno de qualitativos ligados à selvageria e violência, que ao mesmo tempo, pareciam servir para justificar ações de rigorosa retaliação de modo a pacificá-los e civiliza-los¹³².

Assim, se instala uma visão sensacionalista sobre a figura desses índios que os persegue até os dias atuais, mas que, ao longo dos anos, foi resignificada de acordo com os discursos e interesses do Estado, tanto para denegri-los como para exaltá-los.

Em razão disso, nos primeiros anos de contato, os Waimiri-Atroari recebem a pecha de guerreiros bárbaros, cruéis e sanguinários. Sua insistente oposição em aceitar os primeiros contatos com a sociedade nacional, bem como sua habilidade de dissimulação e negociação, são bastante exploradas de diversas formas, mas sempre delineadas a partir do caráter da sua insana resistência ao progresso. Com a sua pacificação, essa fúria contra o invasor passou a ser vista por uma perspectiva menos agressiva. Os índios lutavam, matavam – e também eram

¹³² PEREIRA, Verenilde Santos. **Violência e Singularidade Jornalística**: o “Massacre da Expedição Calleri”. 2013. 205 f. Tese (Doutorado em Comunicação) - Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Universidade de Brasília, Brasília, 2013, p. 120.

mortos – não por um pretense instinto assassino, mas porque essa era a estratégia que garantia sua sobrevivência.

Daí em diante, a resistência passou a ser caracterizada, mais enfaticamente, a partir de fins da década de 1970, como um elemento de ação política, localizada em uma dimensão na qual a violência empreendida servia como razão para dar o recado de que a presença de invasores não é aceita em seu território. Não só esta perspectiva se tornou, por assim dizer, menos pejorativa, como também se pulverizou em outra direção, alicerçando o sentido da resistência a partir de uma habilidade de negociação política, em que os índios, apesar de seu temperamento ríspido, passavam a ser vistos como sujeitos capazes de resolver seus problemas e conviver pacificamente com a sociedade nacional, refletindo o estereótipo do índio bom e obediente conforme atesta Stephen Baines¹³³.

Tanto a FUNAI, quanto os missionários e indigenistas da Prelazia de Itacoatiara, passam a perceber e a explorar essa dimensão da resistência. Mesmo assim, em nenhum momento desvencilham totalmente a imagem aguerrida atribuída àqueles índios desde os primeiros anos de contanto.

É essa dimensão da resistência, mais especificamente voltada para a autopreservação de sua vida, que irá chamar a atenção do grupo de indigenistas da Prelazia de Itacoatiara, de modo que essa faceta daqueles índios, percebida graças a sua significativa difusão no meio social, se torne o ponto ao qual serão atrelados os preceitos caros aos missionários: autodeterminação e protagonismo político como produto da resistência. Esse seria o elemento que deveria ser perpetuado e apoiado contra a dominação da FAWA/FUNAI, que por meio do mesmo discurso, afirmava serem os índios os próprios e naturais negociadores das questões que envolvem os projetos instalados dentro de suas terras.

Um exemplo da aplicação dessa imagem de protagonismo pela FUNAI, se deu, contrariando as denúncias veiculadas pelo CIMI e outras entidades, por meio de reportagens a respeito da defesa do projeto Balbina e da ação de mineradoras em área Waimiri-Atroari pelos próprios índios. O intuito era apresentar à nação, que os indígenas se colocavam a favor dessas ações em suas terras, e que sua postura positiva a eles emanava de sua vontade e de sua capacidade de negociação, o que fica expresso no discurso a seguir:

Segundo o líder Waimiri-Atroari Antônio Itaocá, é importante no momento conservar as mineradoras dentro das reservas, porque elas garantem “muitos benefícios” como saúde, educação e recursos para se desenvolverem. Itaocá

¹³³ BAINES, Stephen G.. A resistência Waimiri-Atroari frente ao indigenismo de resistência. *Série Antropologia (Brasília)*, Brasília: v. 211, p. 1-14, 1993, 07.

garantiu que essa é a posição de todo o grupo Waimiri. [...] “Tanto faz os índios reclamarem ou não da hidrelétrica. Ela vai ser construída de qualquer jeito. O interessante é negociar e demarcar a área e explorar os recursos naturais em favor dos índios” [...] “Esse negócio de antropólogos e padres ficarem isolando índios, não tem nada a ver. Nós é que sabemos o que é melhor para nós”¹³⁴.

À primeira vista, os discursos em torno da resistência que emanam da FUNAI e do CIMI parecem seguir uma mesma direção. Porém enquanto a primeira promove uma espécie de autonomia assistida por meio da tutela, da direção, do apontamento de rumos preestabelecidos, pela sobrevivência aos desastres impressos pelo contato e em direção à integração com a sociedade nacional, a segunda defende uma política indigenista baseada na educação, politização, revelação das intenções do Estado e manutenção da cultura. Esses pontos de vista acabam por estabelecer uma disputa que coloca em xeque até onde o protagonismo indígena se efetua nessas linhas efetivamente.

Nos termos dos missionários, essa resistência protagonizada se consolida como uma marca inerente à tradição daquele povo, integrante de sua cultura, que é posta em perigo quando – a partir dos trabalhos da FUNAI por meio da FAWA e da política integracionista – ameaçam sua capacidade de atuação política efetiva, deixando para o órgão oficial a tarefa de resolver suas pendências, ou ainda, quando ao exercerem essa prerrogativa, acabem por fazê-la de acordo com os interesses do Estado em vista da manipulação dos elementos postos em discussão e por via da troca de favores e presentes. Essa posição dos missionários é nítida quando em reportagem, um representante do CIMI denuncia:

Salta aos olhos o envolvimento da FUNAI com as Empresas Mineradoras. Esse comprometimento chegou ao absurdo tal que o “órgão tutor” se dispôs a financiar a ida de um grupo de índios, a maioria seus funcionários, a Brasília, para exercerem pressão sobre a constituinte para que estes limitem seus direitos sobre as riquezas do subsolo. Ou seja, o grupo de índios manipulado pela FUNAI, está pedindo “pelo amor de Deus” que a nova Constituição não lhe garanta o usufruto exclusivo das riquezas existentes em suas terras¹³⁵.

Percebe-se nesses posicionamentos que tanto a FUNAI, quanto os missionários interpretam à sua moda, o ideal da resistência a partir da autonomia do índio. Em todas as duas percepções, se observam construções de arquétipos que buscam qualificar, de um lado aos interesses do Estado, e do outro, o discurso engajado dos membros da Prelazia de

¹³⁴ LÍDERES DEFENDEM BALBINA e mineradoras e criticam o CIMI. **Jornal do Comércio**, Manaus, 04 jul., 1987.

¹³⁵ CIMI ACUSA FUNAI de manipular índios das áreas de mineração. **Diário do Amazonas**. Manaus, 11 jul., 1987.

Itacoatiara que é o mote para a construção da imagem do índio que idealizará a imagem do seu movimento popular.

Dessa forma, visando manter viva essa chama que identificava os Waimiri-Atroari, que os motivava à luta contra a tomada de suas terras, os missionários tomam a resistência como uma qualidade positiva. O grupo reaviva a sua campanha em prol daqueles índios rearticulando esse termo como predicado de luta política, sobre o qual levanta uma perspectiva que se traduz em autonomia, para que aqueles índios pudessem tomar as rédeas de seu destino, combatendo, com sua visão de mundo esclarecida, por meio de novas estratégias oriundas de sua consciência política, negociando, participando de sua história sem intermediários, sem imposições ou pressões de entidades tutoras. Assim, dentro de seus termos, assume um compromisso de libertação daquela população do jugo das instituições de Estado que lhes impunham um destino ao qual não podiam opor-se dado seu isolamento a outras visões de mundo e à sua progressiva cooptação em favor da sociedade nacional capitalista e em prejuízo de sua cultura¹³⁶.

Tomando como mote de sua campanha o qualitativo da resistência, o período seguinte a 1980, até o final de 1982, foi seguido de uma importante reflexão sobre a prática indigenista missionária da prelazia, de modo que as medidas definidas no projeto Waimiri-Atroari já estavam parcialmente alcançadas e as investigações e denúncias apresentavam, segundo os relatórios e a opinião de seus membros, bons resultados¹³⁷. Porém, tais esforços não eram suficientes para deter os avanços do Estado, que, nesse ínterim, já havia desmembrado 31% das áreas dos índios para empreendimentos de exploração mineral e para a construção da barragem da Usina Hidrelétrica de Balbina conforme discuti anteriormente.

Algo mais efetivo precisava ser feito pela pastoral: alargar o alcance das informações sobre os índios e conferir à sociedade em geral o encargo da intervenção naquelas políticas degradantes e desumanas parecia uma opção acertada. Com isso, além de concorrer para uma maior disseminação das informações angariadas, expandir a mensagem para além dos limites já alcançados, podia-se dar novo fôlego à prática pastoral integrada a uma luta socialmente compartilhada abrindo cada vez mais espaços para que novos atores se juntassem nessa empreitada¹³⁸.

¹³⁶ MAREWA. **Resistência Waimiri/Atroari**. Itacoatiara: Loyola, 1983, *passim*.

¹³⁷ MAREWA. **Relatório da Reunião do Movimento de Apoio à Resistência Waimiri-Atroari – 16 a 17/05/87 – Itacoatiara/AM**. Itacoatiara, mai., 1987, p. 01

¹³⁸ *Ibid.*, p. 02.

Desta feita, o MAREWA inicia o ano de 1983, pondo em prática o objetivo de consolidar uma campanha mais ampla, inclusive em âmbito internacional¹³⁹, produzindo material de propaganda e mobilizando a comunidade circundante. Após a configuração da equipe, e de posse dos documentos e informações coletadas desde os primeiros anos da Pastoral, o grupo desenvolveu um livreto/revista intitulado “Resistência Waimiri-Atroari”, publicado em abril de 1983, com uma sucinta, mas completa, relação dos problemas ocasionados aos Waimiri-Atroari, além de apresentar as propostas do movimento convocando as pessoas sensibilizadas com a questão a atuarem contra as mineradoras e contra o andamento da construção da Usina Hidrelétrica de Balbina. Para tanto, eram convidadas a enviar cartas e telegramas aos órgãos do Governo demonstrando solidariedade aos índios e repúdio às políticas indigenistas do Estado¹⁴⁰.

Além desse livreto, também foram produzidos pôsteres com o emblema do movimento¹⁴¹, folders, panfletos e anúncios em boletins e periódicos de circulação regional¹⁴², com o intuito de levar informações das condições dos índios e das consequências dos Grandes Projetos naquela área. Consta também nos relatórios de atividade do grupo que foi produzido um documentário, divulgado em setembro de 1983¹⁴³, o qual parece não constar no acervo.

Ao contrário do que foi feito nos primeiros projetos da pastoral, o grupo parece não ter lançado mão dos recursos financeiros da Prelazia para fomentar o movimento com despesas referentes ao quadro de membros atuantes e muito menos na produção desse material informativo. Talvez em virtude do alto custo que tal mobilização e propaganda deveriam gerar, onerando a Prelazia e prejudicando outras frentes de atuação social em sua circunscrição.

Para a campanha e a estruturação do movimento, foram tomadas verbas de uma instituição internacional ligada a entidades católicas em todo o mundo, a MISEREOR, da

¹³⁹ Essa atuação a nível internacional é sempre citada nos relatórios e nas notícias em que o MAREWA aparece. Um exemplo em PRELAZIA LANÇA campanha pró-índio. **Folha de São Paulo**, 24 abr., 1983.

¹⁴⁰ ENTIDADE Apoiar Resistência. **Porantim**. Brasília, mai., 1983.

¹⁴¹ Discorrerei no capítulo seguinte sobre esse emblema e da imagem do índio nele retratado, bem como do objetivo de sua construção e função no meio social.

¹⁴² Alguns para ilustrar: Informativo “Cipó” (periódico da Prelazia de Itacoatiara), “Balbina nunca mais!” (prospecto MAREWA, out. 1987), “Balbina, uma usina gerando a morte” (documento assinado pelo MAREWA e outras entidades), dentre outros. (Acervo Casa da Cultura-CACUÍ)

¹⁴³ Egydio Schwade. **Cronologia das Atividades do Movimento de Apoio a Resistência Waimiri-Atroari**. MAREWA, set., 1984. (Acervo casa da Cultura Urubuí-CACUÍ)

Alemanha, cujo propósito se concentra, ainda hoje, no fomento de projetos que reivindicuem minimizar as desigualdades sociais e a pobreza em países da África, Ásia e América Latina¹⁴⁴.

Percebe-se que, desde o início dos trabalhos do grupo da pastoral, conforme discorri alhures, parecia ser um tanto comum para tais empreitadas a busca de parcerias com entidades desse gênero. Apesar disso, é também possível perceber nos relatórios, que a sobrevivência do movimento dependia ainda do apoio de simpatizantes que emitiam donativos e/ou compravam os materiais produzidos pelo MAREWA, que não eram, ao menos inicialmente, distribuídos gratuitamente¹⁴⁵.

A respeito do apoio financeiro da MISEREOR, posso declarar sua efetivação, dada a repercussão nos meios de comunicação de uma carta enviada pelo responsável da instituição na América Latina, Alfred Ruppert, à Prelazia de Itacoatiara e ao MAREWA, tratando não apenas dos bons resultados obtidos com as campanhas, mas também do não envio de prestação de contas referente aos vinte e dois mil marcos alemães remetidos ao movimento.

Essa informação foi levada a público, em 02 de setembro de 1987 pelo jornal *Correio Brasiliense*¹⁴⁶ e pelo jornal *O Estado de São Paulo* em 06 de outubro de 1987¹⁴⁷. O conteúdo da carta é claramente utilizado pelos jornais como denúncia grave no intuito de expor uma má reputação do CIMI, do missionário do MAREWA e de seu trabalho junto aos Waimiri-Atroari.

No caso de *O Estado de São Paulo*, a falta de prestação de contas do MAREWA com a MISEREOR serviria para reforçar a má fé de Egydio Schwade, indigenista responsável pelo movimento e ligado ao CIMI, que teria se apoderado dos recursos sem oferecer qualquer auxílio aos índios, efetuando, ao contrário do que pregaria uma sensata política indigenista católica, uma campanha entre os Waimiri-Atroari para suscitar entre eles o ódio contra a FUNAI e seus funcionários. Essa postura destacada pelo jornal aparece como uma justificativa à expulsão do missionário da região desses índios, onde, de setembro de 1985 a dezembro de 1986, juntamente com sua esposa Doroti, conseguira licença para efetuar trabalhos de alfabetização.

Já o *Correio Brasiliense*, que se pautara nos argumentos do então deputado federal Nilson Gibson (PMDB-PE), que figura como quem teria revelado o documento, chama a

¹⁴⁴ “MISEREOR é uma obra episcopal da Igreja Católica da Alemanha para cooperação ao desenvolvimento [...] comprometida com a luta contra a pobreza na África, Ásia e América Latina, interessada no desenvolvimento e na eliminação da pobreza”. In.: <<http://www.misereor.org/pt/about-us.html>> acessado em 18 de junho de 2013.

¹⁴⁵ ENTIDADE APÓIA resistência. **Porantim**. mai., 1983.

¹⁴⁶ CIMI TEM AJUDA estrangeira. **Correio Brasiliense**. Brasília, 02 set., 1987.

¹⁴⁷ PADRE INCITAVA ÍNDIOS contra civilizados. **O Estado de São Paulo**. São Paulo, 06 out., 1987.

atenção para o fato de que os recursos oriundos de entidades estrangeiras estavam sendo utilizados para fomentar uma espécie de conspiração internacional envolvendo o levantamento de informações, sobre a prospecção de minérios, para empresas estrangeiras de mineração com interesses nos territórios indígenas, e que o MAREWA era dessas instituições de informação, além de instigar os índios contra a FUNAI. A matéria não expõe, especificamente, o destino dado ao dinheiro e qual exatamente a sua finalidade direta e nem por quais meios os missionários do movimento exerciam essa atividade classificada pelo deputado como subversiva, mas evidencia a posição enfática assumida pelo denunciante, que exige uma investigação séria não apenas em relação ao MAREWA, mas também ao CIMI.

A exposição midiática e o alarido criado em torno de tal documento, que trouxe à tona o envolvimento da MISEREOR com o MAREWA, fez parte de uma denúncia contra o CIMI, lançada pelo *O Estado de São Paulo*, a partir de agosto de 1987, de que existiria um *lobby* indígena católico interessado em fazer passar na Constituinte uma proposta que tornava as reservas e áreas indígenas pequenas nações dotadas de soberania, eliminando a intervenção direta do Estado Brasileiro e facilitando a entrada de empresas estrangeiras para prospecção e exploração mineral nessas áreas. Tal projeto ficou conhecido como “Projeto de Soberania Restrita” e levantou uma série de debates em torno da idoneidade do CIMI e do seu indigenismo, cujos desdobramentos são discutidos mais adiante.

Enfim, apesar da polêmica em torno do auxílio financeiro, além da produção de material de divulgação do movimento, consta também desses primeiros anos de atuação a participação do MAREWA em alguns importantes fóruns revelando um fácil acesso nos diversos espaços até então percorridos pela Pastoral Indigenista de Itacoatiara¹⁴⁸. É inegável, mesmo nos anos seguintes, que dificilmente o movimento se desvincula da pastoral indigenista ou do CIMI. Chega-se a discutir, em 1987, a respeito da autonomia do movimento uma vez que sua estrutura e reconhecimento já permitiam uma dissociação da Igreja, podendo ser dirigido por seus próprios membros como de fato um movimento orquestrado pelo povo¹⁴⁹. Porém esse vínculo entre Prelazia e movimento social parecia naquele momento algo indissociável em vista de que as conquistas e a própria imagem do movimento estava muito atrelada a todo o processo gestado dentro daquela perspectiva pastoral.

¹⁴⁸ MICHALIZEN, Mário Sérgio. **Relatório de Viagem de 28/06 a 13/07/87 – OPAN**. Cuiabá, 14 jul., 1987, p. 04. (Acervo Casa da Cultura Urubuí-CACUÍ).

¹⁴⁹ PASTORAL INDIGENISTA DE ITACOATIARA. **BR.AM.WT.1b/50 – Relatório da Reunião do Movimento de Apoio a Resistência Waimiri-Atroari – 16 a 17/05-87**. Itacoatiara, 17 mai., 1987.

Assim como o grupo da Prelazia de Itacoatiara em seus primeiros anos atuava por meio das denúncias, o MAREWA empreendia uma constante vigilância sobre os acontecimentos que envolviam os índios Waimiri-Atroari, não hesitando em impor a marca da crítica sobre os programas do governo e sobre a atuação integracionista da FUNAI. O certo é que, após 1983, o movimento conduz um importante trabalho de divulgar, em suas publicações, informações obtidas em pesquisas de cientistas de diversas áreas a respeito dos impactos dos Grandes Projetos, o que reflete um significativo vínculo do movimento com instituições acadêmicas as quais também abrem espaço para a discussão dessa questão em fóruns e reuniões nesses espaços.

Também se observa uma preocupação dos membros do movimento em estabelecer sedes administrativas, que redundaram na instalação de escritórios para agilizar não apenas as tarefas burocráticas, mas também para facilitar o acesso e a circulação de informações captadas nos principais centros de dados do país. Naquele momento, consideravam-se pontos essenciais para sede do movimento: a cidade de Brasília, por ser o centro político do país e lugar das instituições em que eram erigidas as políticas indigenistas; a capital amazonense, Manaus, para onde essas políticas eram irradiadas e de onde partiam determinações importantes a respeito dos Waimiri-Atroari, e, posteriormente, em detrimento do município de Itacoatiara, o município de Presidente Figueiredo, tido como ponto estratégico pela proximidade tanto de Manaus como da reserva indígena, equidistante de ambas em pouco mais de 100 quilômetros¹⁵⁰.

Ainda que tenha montado essa estrutura, dando maior dinamismo à circulação e partilha das informações, o trabalho do movimento se concentrava com bastante força em escala local, onde as atividades junto à Pastoral Indigenista procuravam se direcionar a inserção da pauta dos índios nos eventos e no cotidiano das paróquias circunscritas à Prelazia de Itacoatiara.

Isso acontecia frequentemente nas missas e durante datas importantes do calendário litúrgico, em que a temática a respeito dos Waimiri-Atroari sempre era encaixada como assunto ligado ao contexto das preocupações da cristandade católica, que naquele momento se estruturava em torno das questões sociais, e mais especificamente aos problemas dos pobres e excluídos, categorias nas quais aqueles índios eram inseridos.

O trabalho de conscientização dos paroquianos acontecia não apenas por meio da homilia ou do sermão, mas também por meio de produção de material informativo para as

¹⁵⁰ MICHALIZEN, Mário Sérgio. **Relatório de Viagem de 28/06 a 13/07/87 – OPAN**. Cuiabá, 14 jul., 1987, passim. (Acervo Casa da Cultura Urubuí-CACUÍ).

programações das paróquias, como cartilhas, panfletos e cânticos, bem como da distribuição do material produzido pelo movimento. Liturgias inteiras foram dedicadas a esclarecer, a partir da visão do grupo, sobre a luta dos Waimiri-Atroari, especialmente durante a semana que compreendia o dia do índio¹⁵¹.

Esse trabalho de facilitação do acesso à informação foi extremamente importante para a organização das paróquias em torno da questão indígena e repercutia de forma positiva entre os paroquianos uma vez que, ao apresentar essa questão, os missionários buscavam encontrar argumentos que permitissem o enquadramento das necessidades da população envolvente às dos índios, resultando em importantes momentos de mobilização, como passeatas, palestras, debates com a presença de políticos, e programações especiais durante a semana do índio, onde, segundo os relatórios do movimento, as pessoas expunham sua própria produção artística por meio de peças, literatura, músicas, danças, enfim, as mais diversas atividades artísticas com a temática Waimiri-Atroari inserida¹⁵².

Não tive como atingir a repercussão dessa campanha em nível mais amplo, nacional e internacional, tendo que conjecturar essa presença do movimento apenas pelas parcas e resumidas afirmativas registradas em cartas e notas de jornais, de que essas investidas “tiveram bons resultados”. Mesmo assim, não deixei de considerar que, ao observar algumas ações do Estado contra essa campanha, as conclusões sobre a eficácia do trabalho poderiam resultar em conclusão semelhante.

Por outro lado, sua dimensão local pode ser vislumbrada com um pouco mais de detalhes em vista dos relatórios e da abundância de material gerado. Tal repercussão será analisada no próximo capítulo. Reservo este para discutir os eventos que marcaram o movimento colocando-o em importantes campos de disputa pelos Waimiri-Atroari e de onde se pode perceber sua ação em âmbito que envolve seu aspecto mais amplo: o campo do enfrentamento com o Estado.

Embora as fontes não sejam tão específicas em relação aos ganhos relativos à atuação do MAREWA, é possível observar a desenvoltura desse movimento e de seus membros na imprensa e na própria documentação que geraram quando tratando dos processos que estiveram envolvidos. Assim, pude perceber que de fato sua atuação permitiu um maior

¹⁵¹ PRELAZIA DE ITACOATIARA. **Celebração Litúrgica da Semana do Índio: 13 a 20 de abril de 1986.** Terra dos Índios, Direito Sagrado, Itacoatiara, abr., 1986. (Acervo Casa da Cultura Urubuí- CACUÍ)

¹⁵² MAREWA. **Relatório da Reunião do Movimento de Apoio à Resistência Waimiri-Atroari – 16 a 17/05/87 – Itacoatiara/AM.** Itacoatiara, mai., 1987.

acesso à opinião pública sobre os Waimiri-Atroari, extrapolando os espaços costumeiramente constituídos por missionários, indigenistas e antropólogos.

Essa afirmativa é razoável, à medida que se confirme que o Estado realmente se importa com a repercussão de suas políticas junto aos índios e que está interessado em observar as pautas lançadas não apenas pelas entidades indigenistas, ou do próprio movimento indígena, mas também em grande proporção, as que se manifestam nos veículos de informação de massa. A própria reação do Estado, seja restringindo o acesso a áreas indígenas, seja desenvolvendo programas de tutela e de mitigação dos prejuízos causados, ou ainda, criando propagandas para serem dispersas nos meios de comunicação a exemplo da campanha “Balbina é Nossa!” veiculada a partir de 1985, demonstra essa preocupação em elucidar a opinião pública sobre a sua versão dos fatos, de modo a lhes oferecer uma espécie de prestação de contas, o que, observando por uma lógica quase que mecânica, de causa e efeito, não seria tão necessário, caso houvesse uma inércia dos movimentos sociais investigando e denunciando aquilo que acreditavam estar errado nessas políticas.

Nesse aspecto, da incitação popular que redundava em cobrança sobre as autoridades, acredito que o MAREWA tenha obtido o sucesso planejado enquanto instrumento de denúncia e de evidenciação do caso Waimiri-Atroari. O mesmo deve ser confirmado em relação ao alcance de mudanças importantes no tocante às políticas indigenistas destinadas àquele povo, a exemplo do PWA, apesar de ser necessário guardar certa cautela nesse sentido.

Há de se levar em conta que, mesmo se atestando o fato de que o movimento tenha contribuído enormemente para consolidar um cenário de luta pelos Waimiri-Atroari, seria por demais precipitado, e mesmo irresponsável, atribuir o “cuidado” do Estado em relação àqueles índios como exclusivo resultado das ações do MAREWA. Deve-se observar que o movimento estava imerso em um contexto no qual outras práticas estavam em andamento – não apenas aquelas ligadas diretamente aos movimentos indígena e indigenista, mas também às questões ecológicas e ambientais, bem como as que diziam respeito a expectativas políticas, sociais e econômicas da sociedade civil em geral que se aprofundavam e se tornavam mais complexas em vista da Abertura Política e da iminência da organização da Constituinte – tornando-o parte de um grande movimento de desejo de mudança¹⁵³. Isto é

¹⁵³ Um conjunto de pautas a serem debatidas pela sociedade e que inseriam grupos diversos em uma mesma luta: “Aqueles relativas a fiscalização e distribuição de recursos a políticas públicas em áreas que apresentasse maior resultados. Eliminação de gastos de recursos públicos em obras de pouco interesse à sociedade como um todo. As conquistas de direitos previstas com a consolidação da Constituição Cidadã, etc.. Os protestos contra as políticas econômicas do Estado que encareciam os produtos de primeira necessidade e se concentravam nos gastos exorbitantes em obras cujos resultados não garantiam retorno em benefício social. O desequilíbrio social

reconhecido pelo próprio grupo, quando da sua estratégia de criar vínculos com outras instituições e movimentos, bem como ao colocar-se como um movimento intimamente ligado ao povo e apoiado por este.

Assim mesmo, pode-se tranquilamente apontar que seu papel nesse turbilhão de questões trazidas ao debate político foi importante na mediação dessas discussões que chamaram a atenção do Estado não apenas pela propagação do caso, mas também pela gravidade que o assunto assume diante de outras instituições as quais foram levadas fundamentalmente pelo movimento.

Por se apresentar como entidade significativa na luta pelos Waimiri-Atroari, e como veículo que se manifestava de forma expressiva no meio social, pode-se destacar momentos capitais que demonstram o alcance da atividade do MAREWA. Fundamentalmente, esses eventos estão ligados à entrada de dois membros do movimento na área dos Waimiri-Atroari e os desdobramentos dessa presença evidenciam o enfrentamento com o Estado: o primeiro deles se refere ao ano de 1985, quando um casal ligado ao MAREWA obtém autorização da FUNAI e é levado à área indígena para efetuar trabalhos de linguística e alfabetização junto aos índios; o segundo momento tem como marco o ano de 1987, quando se pode identificar uma série de eventos que aprofundam as divergências entre o ideal indigenista católico e as políticas indigenistas da FUNAI, a saber: a campanha nacional contra o CIMI, a expulsão de missionários e pesquisadores da área indígena Waimiri-Atroari e os debates e acusações que surgiram em torno do iminente fechamento das comportas da represa da Usina Hidrelétrica de Balbina.

Nesse sentido, dos impactos causados no contexto político que envolvia as questões Waimiri-Atroari, discorro a seguir sobre o papel do MAREWA e seus agentes na configuração de um cenário de embates que colocaram em jogo a conquista da opinião pública a respeito dos projetos destinados à área daqueles índios.

2.6. Abriu-se uma brecha: a entrada de missionários do MAREWA na área dos Waimiri-Atroari.

Pode-se entender o ano de 1985 como de um importante avanço para o movimento. É quando, de forma peculiar, tem-se uma relativa quebra da barreira imposta pela FUNAI que isolava aqueles índios. A possibilidade de acesso, ainda que restrito, parecia cada vez mais imaginável, de modo a tornar possível realizar um objetivo há muito perseguido: o contato

gerado por essa política gestada desde os anos de 1970". In.: RODRIGUES, Marly. **O Brasil da Abertura: de 1974 à Constituinte**. São Paulo: Atual, 1990, p. 19-22.

com a realidade daquele povo, para, aos poucos, levá-los a adotar uma postura politizada diante das imposições da FUNAI, na tentativa de restabelecer a resistência há muito adormecida.

À primeira vista, levando em consideração a postura da FUNAI de impedir o acesso de antropólogos e missionários à área indígena, essa abertura se coloca em um plano bastante insólito e contraditório, exigindo cautela ao especular sobre seus possíveis motivos. O que se pode observar é uma conjuntura que combina fatores que se coadunam não apenas com os interesses da FUNAI, mas também representam pressões de dentro e de fora da área, cuja resolução o órgão já não conseguia mais adiar¹⁵⁴. Existe, de um lado, a pressão social em torno das cobranças a respeito da observação das leis de proteção dos índios, e os escândalos disseminados nos jornais sobre a desapropriação da terra dos Waimiri-Atroari sem a apresentação de um ganho específico ou benefício para aquela população indígena. Há ainda a cobrança de justificativas de que os planos definidos para aquela região compensariam o emprego dos recursos destinados e se os benefícios apregoados compensariam os impactos causados.

Dessa forma, a abertura para os missionários seria uma forma de a FUNAI e o próprio Estado demonstrarem uma imagem que se colocava como interessada pelos índios. Tanto é que, os indícios nos documentos, embora não sejam tão detalhados, demonstram que o acesso primeiro dos missionários e de uma equipe de pesquisadores devidamente autorizados, tinha por objetivo efetuar um estudo, solicitado pela própria FUNAI, para se levantar a possibilidade de implantar medidas de melhoria da condição de vida daqueles índios nas questões econômicas, de saúde e educacionais¹⁵⁵.

Foi nesse estudo que o casal de missionários do MAREWA constatou aquilo que diz respeito às questões de âmbito interno, as pressões dos índios, e que emergem como consequência do próprio processo de construção das políticas indigenistas aplicadas aos Waimiri-Atroari.

A exigência cada vez mais aguda dos índios de que fossem instaladas escolas dentro da aldeia, capazes de apresentar-lhes às formas escrita e falada da língua portuguesa, bem como criar um sistema gráfico que possibilitasse passar para a linguagem escrita a língua dos

¹⁵⁴ MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. **Ritual e Pessoa Entre os Waimiri-Atroari**. 2010. 211 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010, p. 36-7.

¹⁵⁵ SCHWADE, Doroti. SCHWADE, Egidio. **Circular nº 03 BR.AM.WT.1b/37**. Presidente Figueiredo, 20 jan., 1987, p. 02.

Waimiri-Atroari, o Kiña-Yara¹⁵⁶, tem um sentido de ser, e foi, segundo Stephen Baines, gestada pela própria FAWA com o intuito de fazer surgir entre eles uma condição que segregava índios civilizados dos índios selvagens¹⁵⁷.

Nesse sentido, o antropólogo é enfático ao afirmar, a partir de suas observações de campo, que essa “exigência de letramento foi imposta pelos servidores [da FAWA/FUNAI] até ser interiorizada pelos jovens Waimiri-Atroari. [...] após um bombardeio contínuo de tais atitudes por parte de um contingente alto de funcionários [...], os jovens Waimiri-Atroari passaram a exigir, com insistência, a implantação de escolas nos Postos Indígenas”¹⁵⁸.

Essa importância dada à escrita tinha a justificativa de que o domínio da língua dos kamiña, a língua portuguesa, era visto como um instrumento de poder, em que aqueles habilitados nessa letra não apenas possuíam o instrumental de negociação com as empresas ou com o Estado, mas também se colocavam em posto hierárquico superior aos demais sendo seus representantes nesses assuntos. Além disso, existia a expectativa de que os iniciados à letra obtivessem certa vantagem na ocupação de cargos na FAWA, ao contrário dos não alfabetizados, que eram vistos como selvagens e incapazes de entender os benefícios da aproximação do Estado. Assim, os não letrados era ridicularizados, deixados à margem da possibilidade de alcançarem um patamar mais integrado na relação sociedade indígena – sociedade nacional.

Destarte, na perspectiva de Baines, o interesse pela alfabetização é evidenciado a partir de uma imposição dos agentes da FUNAI que passa a ser ressignificada entre os índios como um atributo de desejo de aproximação com a sociedade nacional e como o ideal de civilidade que lhes foi inculcado como postura adequada e superior. O domínio da língua portuguesa aparece como um saber que representava uma aproximação ao enobrecido arquétipo do homem civilizado, que os tornaria capazes de estabelecer entendimento com a FAWA/FUNAI, além de lhes oferecer perspectiva da aceitação de sua figura no mundo dos civilizados, definindo-lhe um novo lugar que não aquele de atraso, ignorância e barbárie como entendido pelos mais novos. Dessa forma, esse aprendizado ganhava contorno de uma habilidade importante para eles diante desse novo conjunto de valores. Daí sua pressão para a instalação de escolas nas aldeias.

¹⁵⁶ Oficialmente se utiliza a grafia Kinja Iara que tem o mesmo significado (língua de gente), mas que toma essa nova forma em virtude do processo de definição de método escrito que variou desde a atuação dos missionários do MAREWA, que definiram como primeira forma de escrita do nome da língua a grafia Kiña-Yara.

¹⁵⁷ BAINES, Stephen G. O impacto da escrita na sociedade Waimiri-Atroari. **Cadernos de Linguagem e Sociedade**, Brasília, v. 2, n. 1, p. 9-26, 1996, passim.

¹⁵⁸ Ibid., p. 13-4.

Apesar desse fator determinante, acredito que a forma com a qual os índios passaram a entender o domínio da escrita não se atinha, no todo, à ideia de superação da condição de selvagem. Ao constatar seu interesse pelo domínio de uma escrita em sua língua materna, tendo certo que ela fica circunscrita à população Waimiri-Atroari, sendo pouco útil na obtenção de vínculos e benefícios com a sociedade nacional, fica a hipótese de que essa reivindicação tenha propósitos de sobrepujar a possibilidade de serem destituídos definitivamente de sua cultura. Uma espécie de resistência com o intuito de reforçar a sua identidade, suas tradições. Talvez, ser selvagem e atrasado, como apregoavam os índios mais novos da “geração FAWA”¹⁵⁹, não fosse tão degradante assim. Sobre isso, é interessante a ilustração que Bessa Freire faz a respeito dos Waimiri-Atroari e sua relação com a sua língua materna e a língua portuguesa:

Os índios Waimiri-Atroari, há 40 anos atrás, não falavam português e nem sabiam o que era escola. Eles tinham outras instituições encarregadas de transmitir saber, ciências, artes e literatura, que era a tradição oral. No contato com a sociedade brasileira, eles decidiram criar uma escola, para aprender português como segunda língua, da mesma forma que a gente aprende o inglês, para poder sobreviver e entrar em contato com o mundo. O brasileiro aprende o inglês, não para substituir o português, mas para desempenhar outras funções. Assim também os índios aprendem o português, não com o objetivo de eliminar suas próprias línguas, que continuam com a função de comunicação interna, mas para se comunicar para fora¹⁶⁰.

Observando por esse viés de possibilidade de autonomia dos índios, era de se esperar que a ação mais condizente da FUNAI fosse a contenção dessas reivindicações, de modo a manter o isolamento e o controle da área, contrariando não só os interesses dos índios, mas também passando ao largo das pressões externas e da legislação que garantia a educação indígena¹⁶¹. Isso lhe era bastante possível uma vez que, a exemplo dos poderes instituídos pelo Decreto Figueiredo de 1981, poderia constituir mecanismos para tal e usar da prerrogativa da segurança nacional e do autoritarismo que ainda figurava nos quadros dessa

¹⁵⁹ Escolhi esse termo para definir os jovens descritos por Stephen Baines que fizeram contato com a Frente de Atração Waimiri-Atroari e que foram levados a entender sua cultura a partir de qualitativos que vinham de fora da sua.

¹⁶⁰ FREIRE, J.R. Bessa. Cinco ideias equivocadas sobre o índio. **Revista do Centro de Estudos do Comportamento Humano (CENESCH)**, n. 1, p. 17-33, set., 2000, p.25.

¹⁶¹ O título V do Estatuto do Índio prevê as condições as quais devem ser orientadas a educação indígena no Brasil. In.: BRASIL. **Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973**. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 21 dez. 1973. Seção I, p. 13.177.

instituição. Essa prerrogativa de controle se configurou no que se convencionou chamar de “resíduo autoritário do período de militarização”¹⁶².

De certa forma, para a FUNAI, a alfabetização daqueles índios, tanto em língua autóctone quanto em língua portuguesa, não apenas facilitava o seu processo de integração da população, como também acordava com a prerrogativa de seu protagonismo nas questões relativas às suas terras e de seu lugar na sociedade nacional. Em outras palavras, o saber os tornava habilitados para negociar com as empresas mineradoras e com o governo, o que era vantajoso para o Estado, pois poderia fazer parecer que as decisões a respeito dos Waimiri-Atroari partiam deles mesmos, sápiens de suas posições, esclarecidos de suas consequências e conscientes de seus direitos. Isso poderia causar uma impressão positiva tornando o processo de ocupação e expropriação das terras menos arbitrário, pois avalizados pelos próprios índios.

Não tardou para que essa postura se manifestasse publicamente. Todavia, essa participação dos índios nas negociações, nas decisões relativas aos empreendimentos das mineradoras, nas questões de royalties e de medidas de assistência em troca da concessão de áreas para os trabalhos relativos à mineração, bem como nos debates em torno das consequências do represamento do rio Uatumã, não foi levantada sem certa desconfiança pela imprensa e pelas entidades de defesa daqueles índios.

Isso gerou uma série de polêmicas a respeito de até que ponto a aparição dos índios nas mesas de discussão e negociação não passava de sofismas ou de interesses específicos de líderes treinados pelo órgão indigenista para receberem em troca, em detrimento do restante de seu povo, possíveis benefícios a eles prometidos. Um comentário de membros do MAREWA a respeito da pretensa presença dos índios nas negociações, oferece uma ideia a respeito da desconfiança que havia em torno dos acordos entre FUNAI e os Waimiri-Atroari: “Esta capitulação [referindo-se a FUNAI e aos interesses capitalistas na área], está tão evidente a ponto do órgão assumir para si a ‘íngrata’ tarefa de convencer as lideranças indígenas a assinar acordos aceitando a invasão de suas terras”¹⁶³.

É inegável que, de uma maneira ou de outra, a postura de abertura da FUNAI se concentra no campo de sempre buscar consolidar os interesses do Estado, tornando justificável a formulação de um programa educacional para os Waimiri-Atroari investindo

¹⁶² PACHECO, João. **Terras indígenas e órgãos oficiais**. In. OPAN. Anais do Simpósio: Ação Indigenista Como Ação Política. Cuiabá: s/e., 1987, p. 38.

¹⁶³ CIMI DIZ QUE FUNAI CAPITULOU frente aos grupos econômicos. **A Notícia**. 24 dez., 1987. Também em: CIMI ACUSA FUNAI de manipular índios das áreas de mineração. **O diário do Amazonas**. Manaus, 11 jul., 1987.

nesse objetivo de modo a aliviar as pressões que teimavam em efetuar mudanças no âmago dessa instituição. Porém, essa medida esbarraria ainda em um problema de ordem estrutural da entidade: a falta de mão de obra para executar esses trabalhos de educação indígena e de linguística. Isso me leva a entender que nem sempre a FUNAI esteve interessada em exercer efetivamente esse tipo de atividade, ao menos quando se trata dos índios em questão, nem em língua portuguesa e muito menos na língua nativa.

As nomeações de capitães, como são chamadas as lideranças criadas pela FAWA, bem como o emprego de intérpretes de outras etnias que falavam língua semelhante – caso dos Wai-Wai – e se comunicavam com os Waimiri-Atroari, são um importante indício que ratifica essa falta de pessoal especializado, deixando uma pista de que, ao menos inicialmente, não era interesse do órgão envolver-se com tal prática¹⁶⁴, sendo necessária a improvisação de intermediários para resolver possíveis problemas de comunicação.

É dentro dessa intermediação linguística e sob a conjuntura de uma medida educacional urgente junto aos Waimiri-Atroari, da demanda pela alfabetização dos índios e da falta de profissionais aptos aos serviços, que surge uma oportunidade importante para o grupo de missionários que finalmente poderia entrar na área e, além de captar informações úteis para o movimento e para um diagnóstico em torno da situação daqueles índios, efetivar um método educacional que pudesse ir além da simples instrução de decifração de códigos escritos. Uma prática que os levasse a uma espécie de educação política, que dentro da perspectiva dos membros do movimento, tornaria os Waimiri-Atroari habilitados a participar efetivamente nos assuntos referentes às suas terras, sua cultura e conservação e valorização de sua memória¹⁶⁵.

Estar entre os índios sempre foi uma meta desde o início dos trabalhos da pastoral indigenista de Itacoatiara, em vista de que, até então, as campanhas, sempre foram feitas a partir de questões levantadas de fora, ou seja, de cenários montados a partir da movimentação do Estado, dos dados que se conseguia angariar por meio da documentação que capturavam e das informações coletadas junto à comunidade circundante com acesso muito restrito à realidade concreta daqueles índios.

¹⁶⁴ Em se tratando de questões de apreensão da língua Kiña Yara, um relatório expõe que, durante os quase vinte anos da presença da FUNAI na região, os trabalhos de construção de um vocabulário com as palavras e seus significados angariado pela entidade, não chegaram perto daqueles coletados em pouco menos de um mês de trabalho por Barbosa Rodrigues, quando de seu contato no século XIX. In.: SCHWADE, Egydio. **Nota de Esclarecimento:** nota enviada ao jornal A Crítica sobre a matéria de denúncia do CIMI veiculada pelo jornal O Estado de São Paulo (15 de agosto de 1987) e reproduzida no A Crítica (08 de outubro de 1987). Presidente Figueiredo, 08 out., 1987, p.03. (Arquivo Casa da Cultura Urubuí-CACUÍ)

¹⁶⁵ OPAN. **A Conquista da Escrita:** encontros de educação indígena. São Paulo: Iluminuras, 1989, p.147.

Tal condição de distanciamento não apenas impedia acesso a maiores detalhes do processo de integração dos índios pela FUNAI como também restringia a possibilidade de inserção, junto aos índios, de formas diferenciadas de reflexão sobre o contato com a sociedade nacional. Isso era tomado como um sério problema, pois, na visão dos indigenistas, deixava-os aquém das efervescentes discussões em torno de questões relevantes para sua sobrevivência. Assuntos que eram discutidos longe de seus ouvidos, em espaços que não podiam acessar. Para os indigenistas e missionários do MAREWA, os interesses dos índios, quando manifestados, acabavam por refletir os interesses da FUNAI. Destarte, a oportunidade de viver dentro da comunidade indígena, assumindo o encargo de uma atividade educativa, era a oportunidade capital para fazer suscitar entre aquele povo o germen da dúvida sobre os acordos e políticas indigenistas oficiais. Dessa forma, de modo a resumir a importância desse trabalho de proximidade com os índios, os membros do movimento declaram:

De 1980 até 1985, exatamente 5 anos, procuramos respaldar a resistência Waimiri-Atroari a partir de fora da sua área propriamente dita, buscando mudar a mentalidade anti-indígena radicada nas comunidades e populações regionais. Efetivamente conseguimos muita simpatia e aceitação sobretudo nas comunidades e organizações populares da região. Mas em momento algum perdemos o nosso objetivo e disposição de assumir qualquer serviço na área Waimiri-Atroari como gancho para entrar ali. [...] A nossa expectativa inicial era desenvolver uma escola voltada para as necessidades reais do povo Kíña e que contribuísse para a solução dos seus problemas¹⁶⁶.

A disposição desses registros que traduzem a aspiração de inserir-se na comunidade, de estar junto aos índios e de viver sob o conjunto de seus costumes para que fizessem alguma coisa por eles, não pode ser traduzida de outra forma senão pela vontade que aqueles missionários tinham de exercer um trabalho de conscientização política, entendendo isto como uma abertura de opções de percepção do mundo por meio da ação política. Uma percepção que partia dos missionários e do processo em que os índios estavam imersos, o que, a meu ver, se constitui como uma intervenção tão impactante quanto a intervenção do Estado, o que também era entendido, *grosso modo*, pelos próprios missionários que associavam esse processo “a sentimentos de perplexidade, quase de angústia e preocupação pelo fato de se sentir agente de transferências culturais talvez irreversíveis, tanto mais perigosas quanto provavelmente menos necessárias”.¹⁶⁷

¹⁶⁶ SCHWADE, Doroti. SCHWADE, Egydio. **BR.AM.WT.7_d/07. A Escola Indígena e a A.E.C.**. Aldeia Yawara, jul., 1986, p. 03.

¹⁶⁷ OPAN. **A Conquista da Escrita**: encontros de educação indígena. São Paulo: Iluminuras, 1989, p. 10-11.

Essa intervenção, certamente, trazia à tona algum dilema, e este se manifestava no seguinte: como exercer a prática da encarnação e da autodeterminação sem causar um impacto ao povo com que se mantém contato? Até que medida, os missionários sabiam exatamente que estavam entrando em uma senda que tornaria aqueles índios seres completamente fora dos parâmetros defendidos por eles? Acredito que nem mesmo os missionários conseguiam alcançar respostas conclusivas que satisfizessem os preceitos daquele novo ideal de missão. Porém, ao tomar como inexorável o processo de aculturação impresso pela aproximação da sociedade nacional, sua proposta de ação pastoral acaba por convergir para uma prática cujo impacto seria sentido de forma menos prejudicial contra aquilo que acreditavam serem os bens mais preciosos para os Waimiri-Atroari: sua terra e sua cultura.

Porém, apesar das divagações teóricas que ocorriam nas esferas do CIMI a respeito de uma evangelização respeitosa ao contexto próprio dos índios e de sua cultura, não chegavam a constituir uma fórmula segura e bem arredondada sobre o assunto, principalmente no que concernia ao caráter da chamada inculturação, cuja

tentativa de definição [...], como todas as outras com que nos deparamos, traz uma ampla margem para a manipulação teórica, pois constrói o seu argumento sobre conceitos e noções cujas interpretações e usos são distintos. O que, em nosso entender, permite que setores eclesiais de orientações doutrinárias tão diversas façam uso do mesmo instrumental, sem que tenham de sacrificar os seus modelos de Igreja e pastoral¹⁶⁸.

Não posso afirmar até que ponto isso incomodava os missionários da Prelazia de Itacoatiara, mas se tal conflito se instala, ele passa a ter a possibilidade de ser resolvido da forma mais simples e experimental: viver com os índios e ver o que acontece, parecia uma boa saída para tratar o dilema, o que trazia um pouco à tona o desarraigamento teórico e arquetípico metodológico peculiar aos opanistas, integrado com o processo de vivência concreta por meio da experiência cotidiana, de modo a aceitar, intimamente, que o contato traria inevitáveis transformações para aquela sociedade. Assim, assumia-se o fato de que “o missionário precisa aceitar o argumento antropológico de que as culturas não constituem sistemas estáticos, fechados em si mesmos, e que ele deve almejar por uma teologia que habilite e aceite o conflito cultural”¹⁶⁹.

¹⁶⁸ RUFINO, Marcos Pereira. **O Código da Cultura: o CIMI no debate da inculturação**. In.: MONTEIRO, Paula (org.). *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006, p.271.

¹⁶⁹ NKÉMIHIGO, Théoneste. *Inculturation and the specificity of Christian faith*. Roma, Centre Cultures and Religions, Pontifical Gregorian University, 1984. Apud. RUFINO, Marcos Pereira. **O Código da Cultura: o CIMI no debate da inculturação**. In.: MONTEIRO, Paula (org.). **Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Globo, 2006, p. 272, nota n. 34.

É com essa preocupação que, ao longo dos trabalhos de alfabetização que aqueles missionários seriam convidados a desempenhar, deu-se importante atenção em buscar uma metodologia de construção da linguagem escrita do Kiña-Yara que tivesse a marca daquele povo. Assim, mesmo que o impacto da leitura representasse um componente estranho no universo dos Waimiri-Atroari, os professores acabam por encontrar um alento que justificava essa invasão na cultura daquele povo, e colocava aquela experiência de alfabetização como o mais próximo de um construto genuinamente kiña. Nesse sentido, optavam por definir sua participação no processo apenas como um recurso de intermediação e que aquele procedimento educativo representasse a garantia de olhar para outras perspectivas de sua história.

Desde o início da experiência, buscamos valorizar ao máximo a participação indígena, como autores e executores desse processo, que, assim achamos, só pode, na atual conjuntura, ser desenvolvido num contexto comunitário. Essa é a razão porque temos sido muito discretos em evidenciar a nossa própria participação, assim, como a participação de outras entidades, como a própria FUNAI¹⁷⁰.

Embora seja uma tarefa de extrema complexidade e de uma retumbante contradição – intervir para mudar sem causar transformações profundas –, pode-se tomar essa preocupação dos missionários, resguardada perspectiva de conservação e manutenção da cultura autóctone, como uma atitude benfazeja e protetora, na qual seu papel parecia, antes de tudo, o de preparar os índios para lidar com a capacidade de viver sob os auspiciosos ditames da atuação política consciente e independente, utilizando sua criatividade para lidar com o processo de interação com a sociedade nacional bem como registrar, de forma própria, a sua memória¹⁷¹.

Isto confirma o fato de que os missionários não encaravam os índios como grupos humanos estanques, imutáveis e fora do processo histórico. Sua preocupação não chegava ao extremo de lutar pela total imutabilidade cultural. Na verdade, sabiam exatamente que ofereciam um produto de uma cultura exterior, porém, procuravam entender esse processo como uma vontade manifesta dos índios, como uma aproximação que acontece por meio da

¹⁷⁰ OPAN. **A Conquista da Escrita**: encontros de educação indígena. São Paulo: Iluminuras, 1989, p. 147.

¹⁷¹ Eram metas importantes, gestadas na OPAN o trabalho educacional dos índios baseado em duas direções: a) A questão do domínio das técnicas de leitura e escrita, produção de literatura própria, etc., como forma de defesa e valorização da cultura, bem como ferramenta para lidar com o próprio processo inerente ao contato; b) A educação para a organização das comunidades, e dos movimentos indígenas regionais e nacionais, na busca de respostas próprias para os problemas que dificultam a autodeterminação e o direito de continuar sendo povos distintos. In.: OPAN. **Anais do Simpósio**: Ação Indigenista Como Ação Política. Cuiabá: s/e. 1987, p. 90.

escolha, e não por imposição da FUNAI. Isso fica exposto na constante lembrança de que sua própria presença era uma manifestação concreta dos próprios índios.

Na Aldeia Yawara, a única com prédio escolar, constatamos a insatisfação reinante com relação a um velho pedido da comunidade: ter um professor. Esta solicitação nunca foi correspondida pela FUNAI. A comunidade estava tão inquieta com esse problema que ameaçava até mesmo queimar o prédio da escola, caso não fosse atendida. Oferecemo-nos pra prestar esse serviço. Os atroari nos aceitaram e acolheram calorosamente e iniciamos as aulas no dia 4 de setembro de 1985¹⁷².

Dessa forma, pareciam perceber e aceitar bem o fato de que “as culturas indígenas também mudam, e isto por si só não é ruim, não é algo necessariamente negativo. Não é ruim que mudem, o ruim é quando a mudança é imposta, sem deixar margem para a escolha”¹⁷³.

Mesmo que não contassem com um método específico de tratamento junto aqueles índios, nem ao menos entendessem integralmente a sua língua, e compreendendo os riscos que esse contato poderia causar sobre a cultura, a vivência com os Waimiri-Atroari, encarnando sua forma de vida, não era um desafio que assombrava os membros do MAREWA. Pelo contrário, como discuti, era um objetivo há muito perseguido, sendo inclusive uma meta de experiência pessoal para aqueles que atuaram nesse campo¹⁷⁴.

Esse desejo missionário de atuação junto aos Waimiri-Atroari se concretiza enfim, no ano de 1985, quando, conforme a solicitação da FUNAI¹⁷⁵ dois membros da Prelazia de Itacoatiara, o indigenista Egydio Schwade e sua esposa Doroti Alice Schwade, são acionados para se instalar na aldeia Yawara, dentro da área indígena Waimiri-Atroari, iniciando um trabalho que durou pouco mais de um ano, deixando uma marca pioneira na experiência educacional daquele povo.

Como procurei demonstrar, a inserção desses missionários como professores atendia à necessidade da FUNAI de ter resolvida sua demanda por alfabetizadores dos índios. O que faz o órgão recorrer ao CIMI, não só pela bagagem e competência em torno de trabalhos junto

¹⁷² SCHWADE, Egydio e SCHWADE, Doroti. **Circular nº 03 BR.AM.WT.1b/37**. Presidente Figueiredo, 20 jan., 1987, p.03.

¹⁷³ FREIRE, J.R. Bessa. Cinco ideias equivocadas sobre o índio. **Revista do Centro de Estudos do Comportamento Humano (CENESCH)**, n. 1, p. 17-33, set., 2000, p.27.

¹⁷⁴ PRELAZIA DE ITACOTIARA. **Relatório da reunião do Movimento de Apoio a Resistência Waimiri-Atroari – 16 a 17 de maio de 1987**. Itacoatiara, mai., 1987, p. 02.

¹⁷⁵ Ao que parece, não houve acordo formal a respeito da contratação dos missionários. Tudo fora feito, em virtude da pressa dos índios ao início das atividades, de forma verbal. Inclusive a definição das condições de trabalho, moradia, fornecimento de material escolar, de alimento e transporte, que ao longo do tempo foram ficando cada vez mais precários. Ver em: SCHWADE, Egydio e SCHWADE, Doroti. **Circular nº 03 BR.AM.WT.1b/37**. Presidente Figueiredo, 20 jan., 1987, p.03.

a populações indígenas, mas principalmente por haver manifestado a disponibilidade de pessoas a atuar nesse campo, dentre os quais, o casal Schwade que foram integrados nesse cargo, o que me instigou certa desconfiança.

Os motivos para esse estranhamento são bastante evidentes: o primeiro deles, remonta ao fato de que esses dois missionários eram integrantes do MAREWA, sendo seus principais articuladores e fundadores, portanto, declaradamente opostos às políticas indigenistas do Estado; o segundo fator de estranhamento se concentra na figura do próprio Egydio, que, no meio indigenista, é extremamente reconhecido pela sua militância radical contra a FUNAI, o que lhe resultou em expulsão e proibição de sua permanência em qualquer área ou reserva indígena no país durante os anos de 1970 até meados dos anos de 1980; finalmente, levando-se em consideração os trabalhos desenvolvidos dentro do MAREWA e sua evidência na opinião pública, a participação de ambos em importantes fóruns de discussão sobre as políticas indigenistas da FUNAI, não deixavam de oferecer pistas de que o trabalho que iriam exercer dentro da área indígena dificilmente se afastaria da linha de indigenismo missionário católico em oposição ao indigenismo oficial.

Ao buscar uma explicação para tal permissão, e não encontrando qualquer vínculo com qualquer autarquia da FUNAI que favorecesse esse acesso – o que não quer dizer que não tenha havido –, procurei entender essa complacência da instituição como uma tentativa de amenizar as denúncias promovidas pelo movimento, de modo a lhes oferecer o que mais lhes era caro, neste caso, o acesso à vida dos índios e a possibilidade de construção de uma ação indigenista católica em associação às políticas oficiais da FUNAI, proposta que fora, inclusive, rechaçada anteriormente pela própria entidade conforme discuti anteriormente.

Acordava-se dessa forma, suponho, uma espécie de proposição de vantagem aos indigenistas, tendo como troca uma possível minimização dos efeitos de sua campanha no sentido de que naquele momento o órgão indigenista de Estado estaria disposto a conceder ou a negociar, de forma dissimulada ou não, algumas mudanças na política indigenista.

Outra possibilidade para a abertura da área aos missionários, embora não creia que de fato os responsáveis pela contratação tenham cogitado tal demanda, diz respeito ao fato de que a permissão dos indigenistas, para exercer a função de professores, tenha sido parte de uma conspiração com o intuito de minar a credibilidade do movimento. De fato, essa tentativa de desmoralização ocorre mais tarde por meio das denúncias de uma “má conduta” dos professores junto aos índios, mas que, porém, ocorre tempo depois da entrada dos missionários, o que torna essa explicação um tanto frágil de se sustentar, sem contar o fato de

que a documentação não estabelece, concretamente, qualquer relação que justificasse a contratação, pouco mais de um ano antes, justamente para esse fim.

Por fim, procurando argumentar com pouco mais de sensatez, acredito que com tal acerto, a FUNAI buscava se livrar de uma importante responsabilidade que caía sobre ela. A própria natureza dos trabalhos de assessoria aos povos indígenas prestados pelo CIMI¹⁷⁶, calhava com os interesses de minimizar as pressões que o órgão vinha sofrendo. A disposição de pessoas aptas a trabalhar com os Waimiri-Atroari não parecia ser tão grande, mas oferecia, no caso de Egydio e Doroti, uma vantagem impar, pois aqueles missionários conheciam a dinâmica dos problemas acarretados àqueles índios, o que contribuía para o avanço desse processo de integração, bem como coadunaria para impor a responsabilidade do processo educativo às expensas da missão católica.

Apesar disso, a permissão concedida aos missionários, bem como a tarefa a ser desenvolvida por eles, não estava de todo imune a condições, mesmo com a razoável relação de troca aí expressa. O trabalho a ser desenvolvido, primeiramente na aldeia Yawara, deveria, segundo os discursos dos documentos, obedecer a um parâmetro de mínimo envolvimento com questões políticas, o que contrariava o verdadeiro objetivo dos missionários que passavam a atuar nessa questão com bastante zelo em “não ferir susceptibilidades”¹⁷⁷.

Vê-se que, por parte dos professores, essa postura procurou ser levada em consideração, também de forma parcial, quando da observação de que os missionários passaram a articular formas veladas de exercer a educação reflexiva que tanto buscavam realizar. A atuação dos missionários deveria ser, portanto, extremamente pragmática de modo a obter resultados especificamente voltados ao letramento dos índios e à construção de uma linguagem escrita de seu idioma materno. Essa exigência deixa subtendido que naquele momento, deveriam deixar de ser missionários e indigenistas e assumirem o papel exclusivo de professores.

É patente que o acolhimento dessas condições impostas pelo órgão oficial indigenista nada mais foi que uma estratégia para ter o contato com os índios e viver com eles. Implicitamente, os missionários tentava cumprir com uma das prerrogativas dos trabalhos

¹⁷⁶ Maria do Carmo Teixeira evidencia a disposição do CIMI, em sua luta pela defesa dos índios, que educação, saúde e autossustentação são fatores essenciais nos serviços prestados aos povos indígenas, sendo meta da entidade a concretização do acesso aos índios a essas prerrogativas. TEIXEIRA, Maria do Carmo Sena. **Igreja Católica e ação indigenista na Amazônia contemporânea: o CIMI (1972-2000)**. 2008. 135 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2008, p. 78.

¹⁷⁷ SCHWADE, Egydio e SCHWADE, Doroti. **Circular nº 03 BR.AM.WT.1b/37**. Presidente Figueiredo, 20 de janeiro de 1987, p.01.

missionários apreendidos nas linhas do CIMI: a encarnação. Viver como os índios, respeitando seus costumes e tradições e por meio dessa interação se investir de sua cultura e ser aceito por eles¹⁷⁸. Pensavam os missionários que ao agir assim estariam valorizando a cultura dos índios e conseqüentemente trariam à tona a sua memória de modo a evidenciar a calamidade que o Estado lhes tem imprimido ao longo de sua história. Por outro lado, tentavam evitar confrontos enquanto estivessem na área, pois sabiam que “qualquer professor que deseje levar um trabalho educacional sério junto a esse povo, no presente ou no futuro, se defrontará com essa história recente do povo Waimiri-Atroari. E a FUNAI tem medo dessa história, que aflorou em nossas aulas de forma transparente”¹⁷⁹.

2.7. Aprendendo a ler a própria história: o método educacional dos Schwade e a emergência dos relatos sobre o contato e seus desdobramentos.

Declaradamente, o método de ensino dos Schwade buscava remeter à educação freiriana. No conjunto de seus discursos e de seus registros de práticas educacionais junto aos Waimiri-Atroari, percebe-se que na visão dos missionários, a alfabetização dos índios não deveria refletir apenas o objetivo da codificação, entendimento e identificação de sentido dos símbolos escritos.

Ao que parece, essa postura obedece a uma atitude educacional inerente aos setores progressistas da Igreja Católica no início dos anos de 1970, com o intuito de despertar na população a crítica sobre o Regime Militar. Dessa forma, Eder Sader identifica essa prática naquele contexto e a descreve como um dos instrumentos de aglutinação popular usados pela Igreja. Pois,

por tal método, o aprendizado da leitura e da escrita é inseparável do uso que se faça desse instrumental na vida prática e postulando um despertar crítico do educando, ele se dá vinculado à tomada de consciência das condições da vida e à elaboração coletiva de projetos de auto-organização. O método pressupõe um “saber popular” que requer categorias para ser elaborado opondo-se assim a uma concepção da educação como simples inculcação de um saber em seres puramente ignorantes¹⁸⁰.

¹⁷⁸ CIMI. **Boletim do CIMI n. 24.** nov./dez., 1975. p. 29.

¹⁷⁹ SCHWADE, Egydio. **Nota de Esclarecimento:** nota enviada ao jornal A Crítica sobre a matéria de denúncia do CIMI veiculada pelo jornal O Estado de São Paulo (15 de agosto de 1987) e reproduzida no A Crítica (08 de outubro de 1987). Presidente Figueiredo, 08 out., 1987, p.02. (Arquivo Casa da Cultura Urubuí-CACUÍ)

¹⁸⁰ SADER, Eder. **Quando Novos Personagens Entraram em Cena:** experiências, falas e lutas dos trabalhadores da Grande São Paulo (1970-1980). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988, p. 148.

Dessa forma, a educação daqueles índios assumia um caráter capaz de ser vivenciado, construído, integrado ao saber local, à dinâmica da comunidade, à realidade vivida, para que esse processo permitisse a leitura do mundo e sua crítica, transformando-se em um instrumento de luta política e de libertação dos Waimiri-Atroari.

A concretização desse procedimento educacional exigiu dos missionários certa desenvoltura diante de empecilhos importantes. Não apenas diante das restrições que estavam implícitas na sua aceitação ali naquele espaço por parte da FUNAI, mas também na própria dinâmica dos trabalhos, por exemplo, em relação à língua dos Waimiri-Atroari ainda pouco conhecida, bem como no tocante à conduta cotidiana e aos costumes daquela aldeia. Em sua ótica era de suma importância um contato diário para tornar possível a adoção de uma postura que respeitasse as normas do lugar. Precisava-se entender aquele universo permeado por experiências estranhas aos missionários, e a partir disto adequar as práticas educacionais de modo a evitar conflitos diante dos costumes daquela aldeia. Era premente conhecer as peculiaridades da região para identificar as necessidades locais e pôr em exercício o que os professores entendiam ser uma consciência política e crítica entre aqueles indivíduos e que lhes fosse, de alguma maneira, útil para resolver suas questões. Nesse sentido, registram que:

desde o início, [havia] expectativa em desenvolver uma escola voltada para as necessidades reais do povo Kiña, e que contribuísse para a solução de seus problemas. Por isso, queríamos algum tempo para aprender um pouco de sua língua e dos seus costumes, conscientes dos perigos que envolvem o desencadear de um processo de alfabetização para um povo ágrafo¹⁸¹

Embora esse aprendizado se constituísse na vivência diária em consonância com os conhecimentos que possuíam no campo da alfabetização dos índios e em exemplos de experiências educacionais de outros grupos indígenas, não parece que os missionários, agora professores da FUNAI, rejeitassem ajuda especializada. Em alguns relatos, consta a busca de subsídios em instituições acadêmicas e suporte de especialistas em linguística para estabelecer uma relação que, para eles, se fazia importante na garantia de certa legitimidade ao seu trabalho junto aos kiña.

Como se tratou da 1ª experiência de alfabetização na língua desse povo [...], naturalmente sentimos muita insegurança na identificação e transcrição dos fonemas e organização da ortografia [...]. Fizemos-nos por isso assessorar por linguistas brasileiros ligados ao Museu Nacional, duas Universidades e pelo linguista Nelmo

¹⁸¹ OPAN. **A Conquista da Escrita**: encontros de educação indígena. São Paulo: Iluminuras, 1989, p.145.

Scher, da própria FUNAI de Brasília, que podem testemunhar a qualquer momento a seriedade do nosso trabalho¹⁸².

As condições de trabalho oferecidas pela FUNAI, não eram muito salubres segundo os professores. Foi necessário fazer algumas adaptações em relação a materiais e à própria escola. Os cadernos de atividade eram folhas divididas ao meio para atender à demanda de alunos¹⁸³. Mesmo com as adversidades, tinham o suficiente para dar início ao letramento dos índios, e dada a circunstâncias nas quais se concretizaram as aulas, com a efetiva utilização do quadro negro, os materiais não pareciam fazer tanta falta a princípio.

O trabalho inicial dos professores se configurou na coleção das palavras do idioma kinã-yara de modo a criar um vocabulário sobre o qual se daria o conhecimento da língua. Para isso, os índios eram instruídos a fazer desenhos que representavam lugares, objetos e formas ligadas ao seu cotidiano. Logo, as palavras que correspondiam às coisas representadas pelos desenhos começaram a ser compreendidas e catalogadas pelos professores, e dessa maneira ia-se constituindo o léxico. Em seguida, solicitava-se que os alunos produzissem novos desenhos para desenvolver a forma escrita do que era tracejado nas folhas dos cadernos e no quadro negro. A partir dos sons das palavras, e/ou da forma gráfica apresentada pelos desenhos, os professores ofereciam um conjunto de símbolos que seriam escolhidos pelos índios para representar cada fonema da palavra em questão. Um exemplo dessa prática do uso da forma do desenho como princípio formador da letra é registrado a seguir:

Ficamos observando os desenhos ou temas que mais se repetiam. Extraímos deles as primeiras letras. Assim, por exemplo, o desenho da casa ou maloca ‘mudi’ foi-se repetindo constantemente. Pedimos que desenhassem duas ‘mudi’, uma ao lado da outra. Reforçamos as bordas e apareceu bem visível a letra ‘m’ de ‘mudi’. Com isso, sentiram logo a importância do desenho para o que eles denominaram de ‘amolecer a mão’ para fazer as letras. Com essas comparações das letras com os objetos ou animais, em nenhum momento puseram dúvidas sobre a sua capacidade de desenhar símbolos, letras e palavras¹⁸⁴.

Mesmo obedecendo a um critério de participação efetiva dos índios na construção do vocabulário, os Schwade expressavam certo zelo em não se distanciar muito dos preceitos e

¹⁸² SCHWADE, Egydio. **Nota de Esclarecimento:** nota enviada ao jornal A Crítica sobre a matéria de denúncia do CIMI veiculada pelo jornal O estado de São Paulo (15 de agosto de 1987) e reproduzida no A Crítica (08 de outubro de 1987). Presidente Figueiredo, 08 out., 1987, p.03. (Arquivo Casa da Cultura Urubuí)

¹⁸³ Em relação ao fornecimento de material didático como lápis, cadernos, pastas e a merenda escolar, este era, segundo os professores, bastante deficitário. Demoravam a chegar e não compreendiam integralmente aquilo que havia sido solicitado. In.: SCHWADE, Egydio e SCHWADE, Doroti. **Circular nº 03 BR.AM.WT.1b/37.** Presidente Figueiredo, 20 jan., 1987, p.03.

¹⁸⁴ OPAN. **A Conquista da Escrita:** encontros de educação indígena. São Paulo: Iluminuras, 1989, p. 145

regras estabelecidos na linguística acadêmica e mesmo na ortografia e gramática da língua portuguesa. Essa preocupação se manifesta inclusive em um documento enviado pelos professores à Zoraide Goular, programadora educacional da FUNAI, em dezembro de 1987, citado pelo jornal *A Notícia*, de 24 de outubro de 1988. Neste relato, dão conta dos princípios norteadores de seu método, ao qual buscavam agregar:

o máximo de credibilidade com o sistema ortográfico na língua nacional, ou seja, empregar, sempre que possível, símbolos de conteúdo idêntico ao português, tendo-se em vista um programa de educação bilíngue; a correspondência um a um entre as unidades fonológicas (fonemas) e os grafemas (letras); o máximo de proximidade possível com os sistemas ortográficos já consagrados em línguas da mesma família; e a participação efetiva dos falantes nativos na elaboração do sistema gráfico¹⁸⁵.

Por meio da formação de um vocabulário em língua Waimiri-Atroari o método acabava por auxiliar no ensinamento da língua portuguesa, estabelecendo mecanismos que facilitavam e serviam de base para o ensinamento da escrita e leitura das duas línguas, o que preconiza os postulados do que se entende como educação bilíngue¹⁸⁶.

As perspectivas de percepção do processo de alfabetização como um instrumento de expressão e de questionamento também são estimuladas nessa didática, uma vez que os pontos de partida para a produção, construção e desenvolvimento da escrita, emergiam dos próprios alunos em temáticas que eles acreditavam ser importantes e que eram integradas à prática da leitura e da reflexão.

Essa posição revestida de um caráter libertário – embora dirigida pelo projeto dos missionários – e que propõe a escola como um espaço livre ao diálogo, faz emergir ao longo do aprendizado um significativo interesse entre os índios a respeito de sua história. Não tardou para que eles começassem a produzir desenhos que representavam cenas das histórias contadas ou vivenciadas pelos mais velhos a respeito da abordagem adotada pela sociedade

¹⁸⁵ ABRE-SE debate sobre educação indígena. *A Notícia*. 24 de abril de 1988.

¹⁸⁶ Uma das finalidades da educação bilíngue como componente que se ajusta à própria política estabelecida pelo Estatuto do Índio – Art. 49 e 50, Lei nº 6001/73 – está atrelada, ao menos até o final dos anos de 1980, ao preceito da integração das sociedades indígenas na comunhão nacional. Dessa forma, a educação dos índios em sua língua materna seria apenas uma ponte para o aprendizado da língua portuguesa e a progressiva e total superação da língua autóctone, configurando o que se entende por bilinguismo de transição. In.: HENRIQUES, Ricardo et al.(Orgs.) **Cadernos SECAD 3 – Educação Escolar Indígena: diversidade sociocultural indígena ressignificando a escola**. Brasília: SECAD/MEC, 2007, p. 14. No caso do método Schwade, a perspectiva da língua materna como ponte, como facilitadora, é identificada facilmente, porém, não se percebe o objetivo de abnegação dessa língua em favor da língua portuguesa. Pelo contrário, o MAREWA, e a Pastoral Indigenista de Itacoatiara, fazem questão de utilizar, em seus relatórios e em quase toda documentação produzida, a grafia contraída nessa primeira experiência educacional em detrimento das formas estabelecidas em trabalhos linguísticos posteriores e tomadas como oficiais. A exemplo do termo pelo qual se autodesignam os Waimiri-Atroari: para os missionários, Kiña; para a linguística oficial, Kinja.

nacional quando da abertura da rodovia BR-174. Percebeu-se que, mesmo com a tentativa da FAWA de esmaecer a memória em torno desse processo, alguns resquícios das “histórias dos velhos”, apareciam permeados de contradições e de dúvidas que naquele momento buscavam uma resposta.

Sobre isso, os professores discorriam que sua “presença na área Waimiri-Atroari, através da metodologia aplicada na escola e na convivência diária, estava levantando essa memória perigosa, além de levar para aquele povo esperança e uma nova luz a respeito de todos esses acontecimentos terríveis”¹⁸⁷. Vê-se logo que esse discurso expressa uma plena consciência de que, por meio de seu trabalho, começa a surgir entre os índios uma reflexão que contrariava as políticas educacionais oficiais previstas na própria essência do Estatuto do Índio. Isso porque além de incentivar a manutenção da língua autóctone, acaba por reivindicar um resgate da memória daquele povo em detrimento de uma prática comprometida com a sua integração pela sociedade nacional. Mesmo assim, os missionários contestam que tenham incentivado diretamente a emergência dessa reflexão, e que tais questionamentos partiam exclusivamente dos índios em situações que, ainda que se esforçassem, não conseguiam controlar. O exemplo a seguir demonstra essa tentativa de cuidado em relação a esse assunto:

Muito interessantes tem sido as aulas de geografia e as aulas de história. Tivemos o máximo de cuidado em não aprofundar muito as aulas de história porque, nos poucos momentos em que adentramos esse campo, nos defrontamos com o drama terrível sofrido pelos Kiña nos últimos quinze anos, que os deixou seriamente traumatizados¹⁸⁸.

Dessa forma, as imagens produzidas pelos índios consistiam basicamente de cenas de embate entre os kamiña (estrangeiro) e os kiña (gente), em planos onde geralmente os primeiros aparecem desferindo tiros de fuzil, detonando bombas e até sobrevoando as aldeias¹⁸⁹, fazendo alusão a bombardeios aéreos e lançamento de produtos químicos venenosos¹⁹⁰. Outras vezes até reagindo, mas sucumbindo ao poderio das armas de fogo utilizadas pelo invasor conforme denota a figura 01.

¹⁸⁷ SCHWADE, Egydio. **Estimados companheiros**: carta sobre a expulsão da área indígena Waimiri-Atroari (ao informativo O Trocano). Presidente Figueiredo, 02 de janeiro, 1987, p.08. (Arquivo Casa da Cultura Urubuf)

¹⁸⁸ OPAN. **A Conquista da Escrita**: encontros de educação indígena. São Paulo: Iluminuras, 1989, p. 144

¹⁸⁹ Ibid., p.146.

¹⁹⁰ Uma série de relatos sobre ataque químico perpetrado pelo Exército, ocorrido entre novembro e dezembro de 1974 durante uma festa ritual que reúne várias aldeias Waimiri-Atroari (maryba), pode ser conferido com detalhes em: SABATINI, Silvano. **Massacre**. São Paulo: Loyola, 1998, p. 125-32.

Segundo os missionários, esses desenhos foram feitos por sobreviventes ou descendentes diretos de índios mortos nos embates com os soldados do 6º BEC ou quando dos surtos de doenças que dizimaram boa parte da população. Essa memória que se alastrava de forma confusa entre as novas gerações, como algo não acabado e com muitas questões por esclarecer, acabava por cobrar uma explicação, levando os professores a entender a expressão “*Apiyemeyekî*” (por quê?) registrada em boa parte dos desenhos, como uma necessidade de assimilação e de construção de um sentido para aqueles episódios traumáticos e violentos. Dessa feita, aqueles desenhos não seriam apenas uma fonte de informação, ou o desejo de transmitir um relato de sua trajetória, mas a necessidade de dar sentido ao vivido, de entender o curso de sua própria história, de estabelecer uma coerência a suas memórias¹⁹¹.

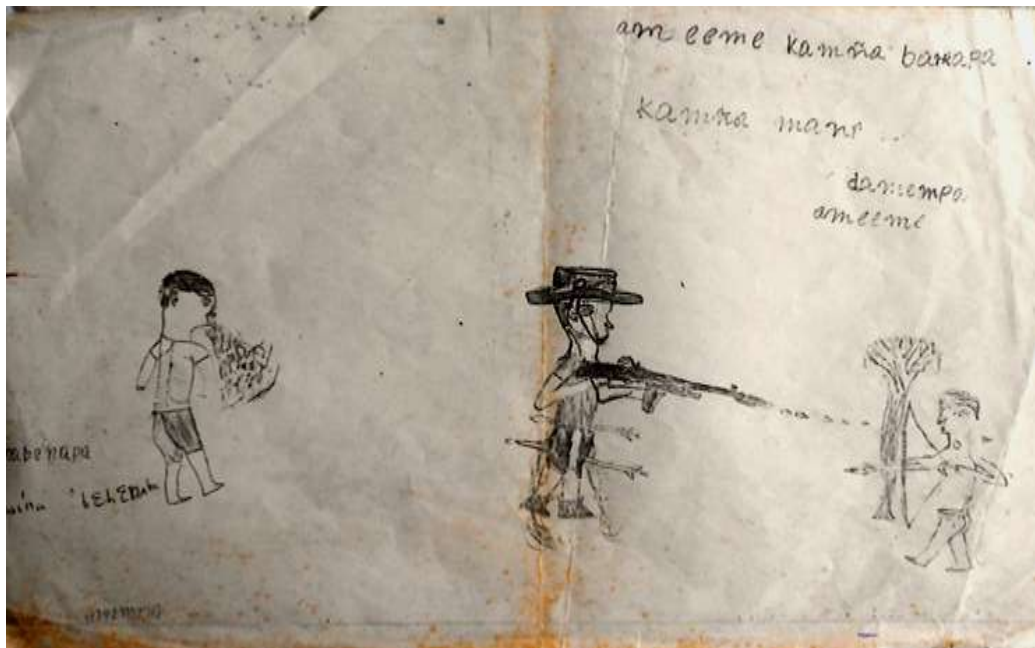


Figura 01 – Desenho Waimiri-Atroari retratando, à direita, embate entre um soldado do exército e um índio Waimiri-Atroari. À esquerda uma possível representação de um índio com manifestação de sintoma de doença ou envenenamento.

Acervo: Casa da Cultura Urubuí - CACUÍ

¹⁹¹ SCHWADE, Egidio. **Comentário a Respeito do Parecer do Assessor do Superintendente da FUNAI – Índio Benedito Machado**. Presidente Figueiredo, 01 de abril de 1987, p. 02.

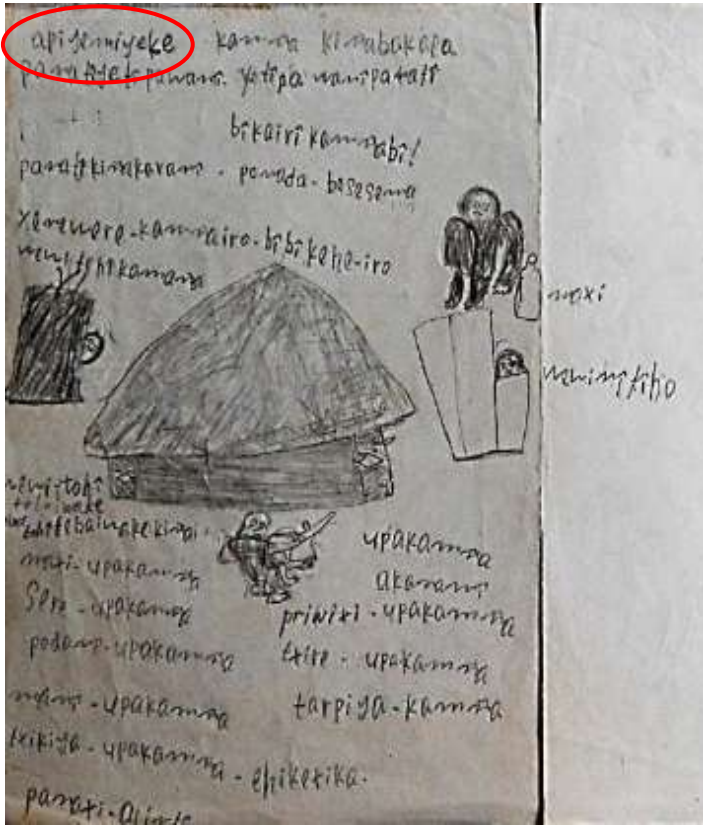


Figura 02 – Desenho feito por um Waimiri-Atroari entre 1985 e 1986 retratando uma aldeia sob o contexto do contato. De acordo com a tradução de Schwade as anotações citam nome de índios mortos no processo encimadas pelo questionamento *Apiyemeyeki* (em destaque).

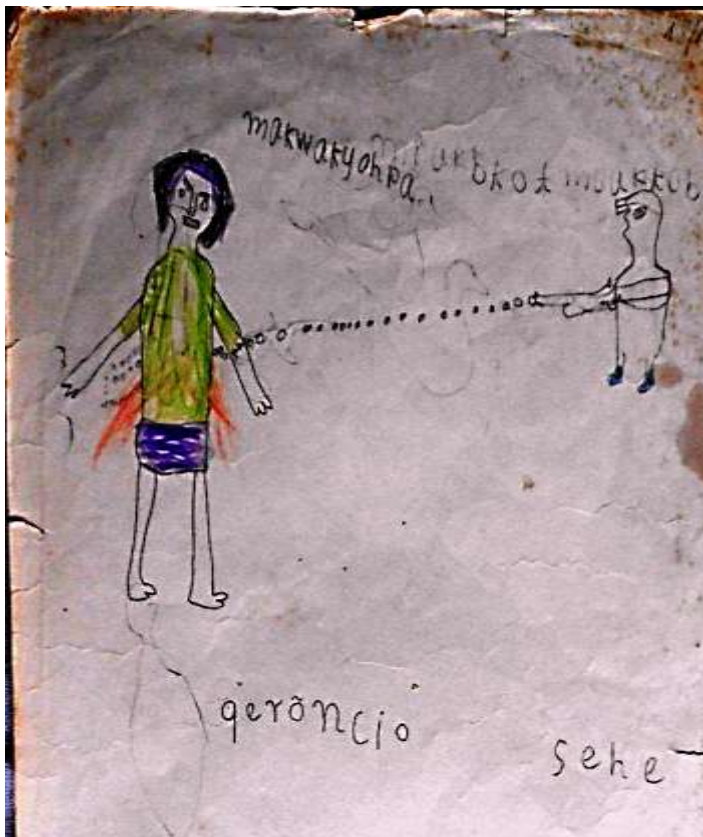


Figura 03 – Desenho feito por um Waimiri-Atroari entre 1985 e 1986. Segundo Schwade, retrata o fuzilamento de um índio. Acervo: Casa da Cultura Urubuí – CACUÍ

A respeito dessas representações, os missionários alegavam que os desenhos¹⁹² eram feitos longe de seus olhos. Como deveres de casa, que no dia seguinte eram levados ao debate na escola. A profusão dessa prática, na ótica dos educadores, se deu, grande parte, em função da segurança que os índios passaram a sentir em questionar a respeito de um assunto posto como encerrado. De verem vencido o tabu mantido pela FUNAI a esse respeito, e pela possibilidade de encontrarem outra explicação que não aquela oficialmente oferecida, que confundia nomes, lugares, as intenções do Estado e até mesmo o posicionamento político de seus antigos líderes que, muitas vezes, apareciam como ignorantes e responsáveis por trazer a morte ao seu próprio povo.

Dessa forma, implicitamente, os missionários acreditavam cumprir seu objetivo de suscitar a crítica em torno da história dos Waimiri-Atroari e a oferecer-lhes a possibilidade de encontrar caminhos de resolução de questões pendentes, bem como de propor perspectivas de luta contra os processos de espoliação de suas terras orientando-os na prática de sua autodeterminação e capacidade de negociação com a sociedade nacional. Sobre esse auxílio e incentivo a participação dos índios no processo político, os professores missionários tinham o entendimento de que,

a medida em que os Kiña rapidamente se alfabetizaram e ao mesmo tempo relembravam sua história, percebiam o nosso mundo, dos Kamña (civilizados) não era unânime na exigência de que deveriam se “vender”. Percebiam que a vontade que tinham em conservar, permutar e lutar por seus direitos ainda era possível e a alfabetização era uma arma. Percebiam em síntese que havia algo novo onde se poderia construir relações com o mundo externo sem que eles fossem sempre perdedores e que os resultados desta relação os enriqueceria. Neste momento em que a arma principal do inimigo é a “sedução” para o mundo do progresso, de cujas migalhas participam em troca da sua autodeterminação, a escola se tornava um espaço importante de avaliação do momento histórico que vivemos¹⁹³.

Mais uma vez se pode verificar nesse discurso, informações interessantes sobre a visão dos missionários a respeito dos índios. Ao expor o termo “*sedução*” parecem deixar transparecer a ideia de imaturidade política, em que os índios – privados de outras visões de

¹⁹² Os apresentados neste trabalho, assim como as explicações do que representam, embora façam parte do acervo descrito na legenda, foram consultados no blog da Casa da Cultura nos seguintes endereços eletrônicos:

Figura 01 – Disponível em: <<http://urubui.blogspot.com.br/2012/12/a-triste-atualidade-do-genocidio.html>> acesso em 23 de julho de 2013.

Figura 02 – Disponível em: <<http://urubui.blogspot.com.br/2012/11/comissao-da-verdade-apura-mortes-de.html>> acesso em 23 de julho de 2013.

Figura 03 – Disponível em: < <http://urubui.blogspot.com.br/2012/11/comissao-da-verdade-cria-grupo-para.html>> acesso em 23 de julho de 2013.

¹⁹³ SCHWADE, Egydio. **Estimados companheiros**: carta sobre a expulsão da área indígena Waimiri-Atroari (ao informativo O Trocano). Presidente Figueiredo, 02 jan., 1987, p.08. (Arquivo Casa da Cultura Urubuí-CACUÍ)

mundo e da impossibilidade de conhecer outras formas de negociação que não a resistência por vias belicosas – acabam que ludibriados a desistir de sua luta, assumindo inocentemente uma posição de “*perdedores*” quando tomam para si valores exógenos. Dessa forma, o processo educacional dispensado àquela população pelo método aplicado até então, era a válvula de escape para os Waimiri-Atroari abandonarem seu torpor político, direcionando-se a um amadurecimento que lhes legaria a libertação da opressão do Estado desvencilhando-os do perigo de se “*vender*” pela imposição das armas inimigas ou pelo assédio em propostas de recompensas materiais no mundo capitalista. Podiam, se conhecessem as vias, encontrar outras formas de resistência e associar sua luta a outros grupos – aqueles manifestados nos movimentos sociais em geral – que também buscavam resistir, exigindo respostas para suas questões e mecanismos de manutenção de seu modo de vida.

Dessa feita, a perspectiva de uma ação dirigida pelo órgão indigenista oficial, quando os índios agem e negociam a partir dos interesses do Estado, começa a ter outros contornos a partir do momento em que eles questionam o seu passado e discutem a respeito dos interesses da sociedade nacional em suas terras. É por via do letramento e de uma leitura crítica do mundo que os rodeava, que os índios estariam aptos a escolher seus caminhos e a se porem atentos às armadilhas postas por alguns dos *kamiña*. Sem a assistência necessária, sem o instrumental que os guiaria à sua autodeterminação, os missionários acreditavam que o povo Waimiri-Atroari era presa fácil dos interesses capitalistas do Estado, cujos desdobramentos sempre se direcionavam para o isolamento daqueles índios, onde a educação, ou ausência dela, tinham por meta a confusão da memória e conseqüentemente o desapego com o seu patrimônio secular: a terra e a cultura.

Apesar de, dentro da aldeia, guardarem certo zelo diante de questões polêmicas como esta, buscando atuar de forma que não comprometesse sua relação com a FUNAI, não faltam referências onde os missionários demonstram certo interesse no trânsito desses assuntos entre os índios. Procurando atuar com um mínimo de intervenção, mediando as informações que eram trocadas ali, acreditavam trazer à tona a possibilidade de – a partir dessa ratificação dos casos de violência sofridos por aquele povo, ouvindo suas histórias como testemunhos – evidenciar os responsáveis pela tragédia vivida pelos *kiña* e dessa forma coletar informações importantes para serem disseminadas por meio do MAREWA e da Pastoral Indigenista de Itacoatiara.

Em relatório, Egydio toma como salutar o resgate dessa história a partir da perspectiva dos índios, e afirma ter apontado a eles que as conseqüências possíveis dessa empreitada poderiam ser a prisão dos responsáveis pelos massacres, bem como a absolvição

da memória dos seus líderes tribais e de seus familiares, os quais foram incriminados, em diversas ocasiões, como os verdadeiros responsáveis pelos embates ali ocorridos. Essa seria também uma oportunidade para elaborar formas de levar a público o ressentimento dos próprios kiña, de forma a propor um esclarecimento da sociedade nacional a respeito da realidade sofrida pelos Waimiri-Atroari que era distorcida ou escamoteada pelo Estado, e conseqüentemente pela FUNAI¹⁹⁴.

Inevitavelmente, observando de forma superficial, tal resgate acabou por incomodar alguns setores ligados ao trato com aqueles índios, e o trabalho dos missionários passou a ser visto como uma ameaça às políticas indigenistas oficiais. O comprometimento dos índios nessa busca pelo “por quê?” das violências a eles dirigidas acabou por servir, como argumento de acusação contra os professores, resultando na sua expulsão em dezembro de 1986.

Apesar de se esperar essa ação do Estado, a retirada dos missionários da aldeia Yawara não se justificava apenas como uma penalidade sobre sua conduta indiferente aos protocolos estabelecidos. Mais que isso, essa medida eclipsava uma postura articulada pelo Conselho de Segurança Nacional, atuando na estrutura da FUNAI, que tornaria corriqueiro até os primeiros meses do ano de 1988, mandados de expulsão e proibição de acesso a pesquisadores e missionários católicos em várias aldeias indígenas espalhadas pela Amazônia¹⁹⁵.

Essa atitude se concentrava na eliminação de possíveis focos de pressão sobre as questões indígenas, principalmente no tocante a demarcação e natureza de seu direito sobre as terras. A preocupação era que as discussões estabelecidas em função da Constituinte pudessem oferecer ganhos aos índios que prejudicassem o andamento das políticas de utilização e exploração de terras indígenas em prol do interesse e segurança nacional¹⁹⁶.

Importante indício dessa manobra no caso dos Schwade, é que quando questionando a respeito da expulsão, os missionários dizem ter recebido respostas informais, muito evasivas

¹⁹⁴ SCHWADE, Egydio. **Comentário a Respeito do Parecer do Assessor do Superintendente da FUNAI – Índio Benedito Machado**. Presidente Figueiredo, 01 abr., 1987, p. 02. (Acervo Casa da Cultura Urubú-CACUÍ)

¹⁹⁵ O Jornal da Manhã de 17 de agosto de 1989 publica uma relação de expulsos do território Waimiri-Atroari, salientando que antes disso já haviam sido expulsos outros dois casais de indigenistas que ali exerciam trabalho de pesquisa e linguística. Segue a lista: o antropólogo Stephen Baines e assistente Veronilde Pereira em 1989; missionários do CIMI/MAREWA Egydio e Doroti Schwade em 1986; o linguista e antropólogo Márcio Silva e a médica Marise em 1988. In.: WAIMIRI-ATROARI: seus amigos sofrem mais uma represália. **Jornal da Manhã**, 17 ago., 1989.

¹⁹⁶ OLIVEIRA, João Pacheco de. **A Segurança das Fronteiras e o Novo Indigenismo: formas e linhagem do Projeto Calha Norte**. In.: HÉBETTE, Jean (Org.) *O Cerco Está se Fechando*. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 340-2.

e pouco conclusivas. Porém, alguns meses depois emergiram uma série de acusações, amplamente difundidas para justificar a execração daqueles professores, e que indicavam ter – além da manutenção do controle sobre as informações que poderiam ser levantadas a respeito da atuação violenta do Estado entre os Waimiri-Atroari – a intenção de comprometer o trabalho missionário católico e expor possíveis ligações desses religiosos a situações que punham em risco a unidade territorial brasileira.

Pouco mais de um ano e meio do início das atividades educacionais dos Schwade, o Superintendente Regional da FUNAI, Sebastião Amâncio – reconhecido como inimigo dos índios e sempre lembrado nos relatórios do MAREWA pelo desastroso depoimento sobre as atitudes drásticas que o Estado deveria adotar em relação aos Waimiri-Atroari após o massacre de Gilberto Pinto em 1974¹⁹⁷ – solicita, em dezembro de 1986, a retirada dos professores, sob justificativas que até a sua saída da área indígena não ficaram devidamente esclarecidas¹⁹⁸. Apesar disso, se percebe que são produzidos alguns relatórios que apareceram para dar sentido à determinação do Superintendente.

Esses relatórios foram escritos por funcionários do órgão que afirmam ter feito avaliação da conduta dos professores dando fé de sua atitude incompatível dentro da aldeia¹⁹⁹. Dentre eles, identifiquei algumas citações ao relatório do Assessor do Superintendente Regional da FUNAI, Benedito Machado, funcionário indígena daquela instituição declaradamente a favor da exploração mineral em terras indígenas²⁰⁰, e também o relato de Raimundo Nonato Corrêa que coordenava o Núcleo de Apoio Waimiri-Atroari – NAWA.

Nos trechos dos discursos citados a partir desses documentos, percebe-se sempre que tal medida do órgão indigenista se dava em função da insatisfação dos índios com os procedimentos dos missionários. Dizia-se que os professores pressionavam-nos a lembrar de seu traumático passado e de colocar-lhes contra a FUNAI, a empresa mineradora e contra o

¹⁹⁷ SERTANISTA vai usar até dinamite para se impor aos Waimiris. **O Globo** Rio de Janeiro, 06 jan., 1975.

¹⁹⁸ Há alguns registros sobre essa busca por explicações oficiais a respeito da retirada de Egydio e Doroti da aldeia Yawara, e de mais outros dois missionários que atuavam na área do Javari. Um deles se reporta a uma reunião entre advogados do CIMI, Júlio Gaiger e Jorge Ney Corrêa, com o Ministro do Interior Ronaldo Costa Couto e o Presidente da FUNAI Romero Jucá, onde este se compromete a dar um parecer sobre assunto até o final do mês de janeiro de 1987. Em: SCHWADE, Egydio e SCHWADE, Doroti. **Circular nº 03 BR.AM.WT.1b/37**. Presidente Figueiredo, 20 de jan., 1987, p.03. (Acervo Casa da Cultura Urubuí-CACUI)

¹⁹⁹ Não tive acesso aos relatórios em si, porém, trechos deles são transcritos em alguns documentos assinados pelos missionários em questão e dão um panorama do que tratam e que de certa forma demonstram as intenções da FUNAI nas denúncias que viriam a seguir. A essas acusações os missionários sempre buscavam emitir uma resposta pública, razão pela qual tomei conhecimento desses relatórios, que são citados em seus discursos de réplica.

²⁰⁰ Juntamente com Sebastião Amâncio, o jornal Porantim se refere ao índio tucano Benedito Machado, como um defensor dos interesses da empresa Paranapanema na região. In.: FUNAI TENTA esconder incidente. **Porantim**. Brasília, jul./ago. 1987.

próprio Estado. Há ainda, a afirmação de um clima de hostilidade entre os kiña e os missionários, uma vez que estes agiam com extrema autoridade sobre aqueles com atitudes impositivas e desrespeitosas. Essas arbitrariedades faziam emergir tensões que poderiam redundar na morte dos professores pelos Waimiri-Atroari, e que a medida mais acertada seria mesmo a sua retirada da área²⁰¹.

Ao ter ideia do diagnóstico dos relatórios, se percebe a intenção em eliminar qualquer responsabilidade da FUNAI na participação direta da expulsão. Ao invés disso, o discurso delegava esse cargo aos índios que, insatisfeitos, cobravam medidas para a retirada daqueles missionários. Assim, o órgão indigenista oficial se colocaria como prestativo e eficaz atendente das reivindicações dos Waimiri-Atroari em atenção ao preceito da autodeterminação daquele povo, situando-se em estado de neutralidade nessa questão e exercendo o papel de acatamento das necessidades dos índios, que naquela ocasião apelava, por meio de suas lideranças, pela substituição dos professores²⁰².

O órgão indigenista oficial parece buscar ainda o estabelecimento de uma imagem comprometida com a integridade dos missionários, que foram salvos de uma possível retaliação dos índios cujo resultado poderia descambar em mais um massacre de retumbante repercussão.

Apesar de, naquele primeiro momento, os objetivos da expulsão não terem ficado claros para os missionários – uma vez que nenhum documento formal havia sido dirigido a eles com motivos que comprovassem alguma prática fora dos padrões estabelecidos, bem como a não confirmação da participação dos índios que teriam formalizado o pedido de retirada – foi a partir do ano seguinte, talvez pelas pressões em busca de uma razoável explicação a respeito da sua retirada²⁰³, que começaram a vir a público importante número de

²⁰¹ SCHWADE, Egydio. **Comentário a respeito do parecer do Assessor do Superintendente da FUNAI – Índio Benedito Machado**. Presidente Figueiredo, 01 abr., 1987. (Acervo Casa da Cultura Urubuí-CACUÍ). Também em: SCHWADE, Doroti Alice Muller. SCHWADE, Egydio. **Comentário a respeito do relatório do Sr. Raimundo Nonato Corrêa – 26 de março de 1987**. Presidente Figueiredo, mar., 1987. (Acervo Casa da Cultura Urubuí-CACUÍ).

²⁰² Em radiotelegrama enviado em 27 de dezembro de 1986 por Amâncio aos Schwade, pode-se perceber esse discurso da FUNAI em fazer valer a vontade dos índios. Amâncio discorre no documento: “INFO VOSSORIA AS AUTORIZAÇÕES CONCEDIDAS NÃO IMPLICAM EM OBRIGATORIEDADE DE ACEITAÇÃO POR PARTE DA COMUNIDADE INDÍGENA VG DE MODO QUE VG A QUALQUER TEMPO ESTA PODERAH SOLICITAR SUA INTERRUPTÃO VG SOLICITO INFORMAR INTERESSADO QUE ATRAVES CT Nº 422 DE 27/11/86 ESTAMOS OFICILAZANDO AO MESMO SUA RETIRADA DA AREA CONFORME DESEJO DA COMUNIDADE PT SDS SEBASTIAO AMANCIO DA COSTA SUPEX/5ª SUER-MAO”. In.: Radiotelegrama controle nº 3726 de NAWA para PV TERRAPLENAGEM em 27/12/86 (acervo Casa da Cultura Urubuí- CACUÍ).

²⁰³ Uma dessas solicitações de explicações pode ser averiguada em radiotelegrama enviado pelos professores à Superintendência Regional da FUNAI na qual os missionários solicitam a presença da coordenação de educação para uma reunião juntamente com os líderes indígenas visando apurar a respeito dos motivos de sua expulsão.

denúncias, visando suscitar dúvida em relação ao trabalho dos professores e justificar não apenas aos missionários, mas principalmente à opinião pública, alguns “bons motivos” de sua retirada da aldeia.

2.8. Nem tudo que reluz é ouro... pode ser estanho: a campanha difamatória de “O Estado de São Paulo” contra o CIMI e repercussões no MAREWA.

Essas explicações vieram à tona no bojo de uma série de artigos publicados entre os dias 09 e 15 de agosto de 1987 pelo jornal O Estado de São Paulo denunciando as ações do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), como uma instituição que atuava contra os interesses da nação²⁰⁴. Para amparar suas declarações, o diário valia-se de documentos²⁰⁵ que apontavam a atuação de membros dessa entidade em uma conspiração internacional junto a outras instituições ligadas a questões indígenas e aos direitos humanos a serviço do capital estrangeiro.

O conteúdo das peças, no entendimento do jornal, versava sobre um plano para dividir o território brasileiro em favor de um projeto que facilitaria a atuação de empresas mineradoras de fora do país, em manobras de restrição e controle da atividade de prospecção e lavra de metal brasileiro comerciável e, consecutivamente, na definição de preços dos minérios no mercado internacional por meio de políticas oligopolistas.

Os documentos colocavam como articuladora desse plano uma instituição supranacional católica conhecida como “Conselho Mundial das Igrejas Cristãs”²⁰⁶ que recebia subsídios dessas empresas para fomentar campanhas ligadas à preservação ambiental,

Ao que parece o pedido não foi atendido, tão pouco a pauta esclarecida. In.: Radiotelegrama controle nº 63 PVTP para NAWA/5ª SUER em 02/12/86 (acervo Casa da Cultura Urubuí-CACUÍ).

²⁰⁴ As matérias foram publicadas respectivamente nas seguintes datas do ano de 1987 com os seguintes subtítulos: 09/08 – Os índios e a nova Constituição I: **A Conspiração Contra o Brasil; Defesa dos índios e dos interesses materiais**; 11/08 – Os índios e a nova Constituição II: **Nem só de índios vive o CIMI**; 12/08 – Os índios e a nova Constituição III: **O CIMI e seus irmãos do estanho**; 13/08 – Os índios e a nova Constituição IV: **Índios, o caminho para os minérios**; 14/08 - Os índios e a nova Constituição V: **CIMI propõe a divisão do Brasil** e 15/08 – Os índios e a nova Constituição Final: **O Evangelho do CIMI: índios, ouro...**

²⁰⁵ Os documentos citados no artigo “Os índios e a nova constituição” ao longo das seis edições de O Estado de São Paulo de 09, 11, 12, 13, 14 e 15 de agosto de 1987 são os seguintes: 1) Diretriz nº 4 – Brasil, ano 0, emitido pelo Conselho Mundial de Igrejas Cristãs; 2) Diretriz nº 4 – Brasil, ano 06, assinado pelo Sr. Antônio Brand; 3) Exp. 06/87 – nº. 18. Carta de Antônio Brand a G. Loebens; 4) Digesto da reunião com o Sr. Mauro Nogueira.

²⁰⁶ Em uma busca na internet, pode-se ver uma série de blogs dedicados a discussões conspiratórias que divulgam comentários recentes sobre o perigo da atuação estrangeira na Amazônia. Para tanto usam o documento dessa instituição, do mesmo conteúdo apresentado pelo O Estado de São Paulo, como base referencial para sua denúncia, publicando-o na íntegra inclusive. Ver em: CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS CRISTÃS. **Diretriz nº 4 – Brasil, ano “0”**. Disponível em: < http://www.militar.com.br/modules.php?name=Blog&op=fetch_blog&blog_id=6933#.UuSlh9JTvDc>, em 17 de setembro de 2013; ou ainda em: < <http://www.midiase mascara.org/arquivos/6891-a-amazonia-e-nossa.html>> em 17 de setembro de 2013.

expansão e demarcação de áreas indígenas em regiões de fronteira na América Latina e a partir disto procurar impelir o reconhecimento desses povos como nações independentes.

Ao Brasil, as medidas a serem adotadas deveriam concentrar esforços para limitar a ação do Estado sobre suas áreas de reservas e impedir o usufruto dos recursos minerais ali presentes para que futuramente essas terras e suas riquezas pudessem ser reivindicadas por nações europeias representadas por grandes conglomerados de empresas do setor mineral²⁰⁷.

Para legitimar seus argumentos, o jornal O Estado de São Paulo publica trechos dos documentos consecutivamente comentados, sempre destacando o papel do CIMI como importante mediador da conspiração, de modo a exercer uma nítida campanha para pressionar as autoridades brasileiras a abrir investigação sobre a interação dessa entidade com o Conselho Mundial das Igrejas Cristãs e seu possível envolvimento com empresas mineradoras da Malásia. O jornal cobrava também, a apuração de uma suposta colaboração com um grupo conhecido como Tin Brothers, ou os irmãos do estanho do CIMI que, a partir de sua sede em Londres, controlavam a exploração e comercialização de estanho em vários países²⁰⁸ e tinham grande interesse no controle do mercado de metais no Brasil, bem com na exploração dessa matéria prima.

A ideia dessa mobilização do jornal paulista era que a campanha representasse um apelo para que o Estado intervisse com medidas de coerção das ações do CIMI dentro das reservas indígenas em todo o Brasil, neutralizando sua influência junto àqueles povos. Buscava ainda incriminar os setores progressistas da Igreja Católica no Brasil, numa tentativa de podar ou dificultar a sua participação junto às Comissões e Subcomissões de Projetos da Assembleia Nacional Constituinte, que naquele período, por meio das entidades indigenistas, indígenas e a sociedade civil organizada, discutiam mecanismos que iriam configurar os direitos dos povos indígenas do Brasil na Carta Magna de 1988²⁰⁹.

²⁰⁷ Uma das passagens do documento usada pelo jornal para corroborar com essa denúncia, está descrita no item (i) do texto “Diretriz nº 4 – Brasil, ano ‘0’”, a respeito dos princípios que os membros engajados deveriam observar. Consta o seguinte: “(i) É preciso confeccionar mapas, para delimitar as nações dos indígenas, sempre maximizando as áreas, sempre pedindo três ou quatro vezes mais, sempre reivindicando a devolução da terra do índio, pois tudo pertencia a ele. Dentro dos territórios dos índios deverão permanecer todos os recursos que provoquem o desmatamento, (...), a presença de máquinas pertencentes ao homem branco. Dentre esses recursos, os mais importantes são as riquezas minerais, que devem ser consideradas como reservas estratégicas das nações a serem exploradas oportunamente.” In.: OS ÍNDIOS E A NOVA CONSTITUIÇÃO I: defesa dos índios e dos interesses materiais. **O Estado de São Paulo**. São Paulo, 09 ago., 1987.

²⁰⁸ FREGAPANI, Gélío. **Amazônia: a grande cobiça internacional**. Brasília: Thesaurus, 2000, p. 166.

²⁰⁹ EVANGELISTA, Carlos Augusto Valle. Direitos Indígenas: o debate na Constituinte de 1988. In.: FERNANDES, Maria Luiza. GUIMARÃES, Manoel Luiz Lima Salgado (orgs.). **História e Diversidade: política, educação gênero e etnia em Roraima**. Boa Vista: Editora UFRR, 2010, p. 143-4.

Assim, o argumento central das acusações girava em torno do fato de que o CIMI seria responsável por exercer um lobby junto à Constituinte para a aprovação de uma emenda baseada em um conceito geopolítico, pouco elucidado pelo jornal inclusive, conhecido como “Soberania Restrita”. Essa emenda atendia às diretrizes preconizadas pelo Conselho Mundial das Igrejas Cristãs, de restrição da ação do Estado Brasileiro sobre suas áreas reconhecidamente habitadas por grupos indígenas, criando dentro do seu território, pequenas nações independentes²¹⁰.

Nesse sentido, estes territórios seriam uma verdadeira ameaça não apenas no impedimento de acesso do Brasil a seus recursos naturais, mas principalmente por facilitar a entrada de outros países interessados no controle e conservação dessas riquezas para um posterior projeto de exploração mineral, e ainda por estabelecer a ocupação de pontos fronteiriços estratégicos²¹¹.

Pelo prisma dessa preocupação, é exemplar o juízo – em um tom de exagerada desqualificação dos índios e de seus costumes – do General Gélío Fregapani, a respeito da possibilidade de desmembramento e fragmentação do Brasil. Ele usa como argumento os problemas enfrentados pelo povo ianomâmi e a inutilidade de se constituir uma reserva para essa população já tão degradada e envolta em vícios, cuja fragilidade poderia ser facilmente explorada por interesses alienígenas. Descreve o autor:

Dentre todas as reservas, uma preocupa mais do que as outras: a reserva ianomâmi, por ter continuidade dentro de um país vizinho. Os ianomâmis são os índios culturalmente mais atrasados do país, decaídos fisicamente pela alimentação deficiente e pelo uso do *epadu* (erva tóxica). Habitam as terras mais mineralizadas do globo, mas pobres de caça e pesca. Mantê-los isolados é condená-los a uma vida primitiva e decadente, aterrorizados por seus pajés (na sua grande maioria homossexuais) e criar um “Curdistão” entre o Brasil e Venezuela. Imaginemos o apoio que este “Curdistão” teria dos Estados Unidos ou do Japão a troco de concessões de exploração de minérios raros e preciosos²¹².

²¹⁰ Essa medida, segundo o jornal, levava em consideração a diretriz expressa no documento Diretriz nº 4 – Brasil, ano “0”, no item h) que diz o seguinte: “É nosso dever exercer forte pressão junto às autoridades locais desse país, para que não só respeitem o nosso objetivo, mas o compreenda, apoiando-nos em todas as nossas diretrizes. É nosso dever conseguir o mais rápido possível emendas constitucionais no Brasil, Venezuela e Colômbia, para que os objetivos destas diretrizes sejam garantidas por preceitos constitucionais”. In.: OS ÍNDIOS E A NOVA CONSTITUIÇÃO I: A conspiração contra o Brasil. **O Estado de São Paulo**. São Paulo, 09 ago., 1987.

²¹¹ SOBERANIA RESTRITA seria o caos, afirma Moreira. **O Estado de São Paulo**, 14 ago., 1987.

²¹² FREGAPANI, Gélío. **Amazônia: a grande cobiça internacional**. Brasília: Thesaurus, 2000, p. 88

Levando em consideração esse pensamento, os índios seriam, conforme atestou o jornal O Estado de São Paulo, um “caminho para os minérios”²¹³. Uma porta de entrada justificada pelo humanitarismo estrangeiro para intervir em suas terras. Daí a defesa da persistente ideia de integração e assimilação dos povos indígenas à sociedade nacional e o controle pelas forças armadas de seus territórios. Isto era uma preocupação constante de setores conservadores e que deveria ser tomado como uma responsabilidade urgente em vista do risco de o controle sobre essas áreas se concretizar a partir da batuta de entidades descomprometidas com a nação²¹⁴. É esse contexto de viés defensivo, percepção típica da Doutrina de Segurança Nacional, que dá justificativa para a implantação de projetos de largo espectro – como o Projeto Calha Norte, por exemplo – o que é ressaltado nas declarações a seguir:

...a área indígena tem aumentado em extensão ano a ano, e a presença do Estado brasileiro nessas regiões sido contestada no mesmo ritmo, obrigando o governo a executar projetos especiais a fim de afirmar o poder estatal sobre a área. Esse fato é que caracteriza a restrição de soberania.²¹⁵

...é essa luta para restringir o exercício da soberania brasileira sobre terras índias da Amazônia que explica o vigor que o CIMI e parte da CNBB [...] colocam na campanha contra o Calha Norte, elaborado pelo Conselho de Segurança Nacional.²¹⁶

O CIMI, por sua vez, seria nesse contexto um inimigo a ser combatido. Um “órgão religioso que não leva em consideração os interesses da Pátria”²¹⁷, e que, portanto deveria ser vigiado e impedido de participar das discussões que se referissem à legislação indígena no âmbito da Constituinte. Não apenas pelo seu envolvimento na conspiração internacional, o que era mais condenável por sinal, mas também pelo prejuízo que suas propostas causariam aos próprios índios brasileiros que inclusive, impediram o andamento de medidas que o Estado entedia ser de suma importância para essas populações, uma vez que, segundo o então presidente da FUNAI Romero Jucá, “a pressão do CIMI na Subcomissão das Minorias foi tão poderosa que chegou a alijar a FUNAI no período da coleta de assinaturas para encaminhar

²¹³ ÍNDIOS, o caminho para os minérios. **O Estado de São Paulo**. São Paulo, 13 ago., 1987.

²¹⁴ MATOS, Kleber Gesteira e. **Ordem e Progresso na Amazônia: o discurso** militar indigenista. 2010. 210 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Centro de Estudos e Pós-Graduação sobre as Américas, Universidade de Brasília, Brasília, 2010, p. 61-4.

²¹⁵ CONSCIÊNCIA tranquila. **O Estado de São Paulo**. São Paulo, 16, ago., 1987.

²¹⁶ OS ÍNDIOS E A NOVA CONSTITUIÇÃO I: A conspiração contra o Brasil. **O Estado de São Paulo**. São Paulo, 09 ago., 1987.

²¹⁷ FREGAPANI, Gélío. **Amazônia: a grande cobiça** internacional. Brasília: Thesaurus, 2000, p. 166.

sugestões à Constituinte”²¹⁸. Montava-se assim um grande aparato de descrédito e suspeita das ações dessa entidade e, por extensão, a desconfiança a respeito de outras entidades interessadas na defesa dos direitos dos índios do Brasil, levando suas propostas ao banco dos réus²¹⁹.

A reação das autoridades a essas denúncias se manifestou, além de uma série de discursos proferidos publicamente, por meio da instalação de uma Comissão Parlamentar de Inquérito Mista, instaurada em 03 de setembro de 1987, que se dedicou a periciar os documentos obtidos pelo jornal o Estado de São Paulo, bem como levantar informações a respeito da natureza e atuação das instituições citadas e ainda na audição dos representantes do CIMI e dos responsáveis pela publicação dos artigos no jornal²²⁰.

Foi no rastro dessa campanha nacional, que mobilizou significativo contingente de críticos do CIMI, que os missionários ligados ao MAREWA também foram assimilados como conspiradores, fazendo emergir as explicações a respeito da expulsão de Egydio e Doroti naquele dezembro de 1986.

Para tanto, se buscou enredar a trajetória dos missionários dentro da reserva indígena Waimiri-Atroari ao contexto das acusações contra o CIMI, para que estes, por serem ligados à instituição, pudessem ser enquadrados como elementos que buscavam operacionalizar naquela região as diretrizes estabelecidas pelo Conselho Mundial das Igrejas Cristãs.

Um dos pontos explorados foi o fato, angariado por meio de correspondência interceptada, de que o MAREWA recebia, aos cuidados de Egydio, verbas de entidades internacionais – em específico a MISEREOR que repassou uma quantia de vinte e dois mil marcos alemães conforme expus alhures – para efetuar seus trabalhos de conscientização e de pressão em favor dos Waimiri-Atroari por meio do MAREWA.

Essa informação foi revestida de duas perspectivas de ataque: a primeira se voltava para levantar suspeitas a respeito da idoneidade de Egydio, posto que a correspondência remetida ao bispo da Prelazia de Itacoatiara, D. Jorge Marskell, pelo responsável da MISEREOR na América Latina, Alfred Ruppert, discorria, segundo as veiculações, a respeito de uma não prestação de contas dos recursos disponibilizados e da negação de novos incentivos para o movimento.

²¹⁸ PARA FUNAI, CIMI pode prejudicar os indígenas. **O Estado de São Paulo**. São Paulo, 07, out., 1987.

²¹⁹ SANTILLI, Márcio. **Os direitos indígenas na Constituição Brasileira**. In.: CEDI, Povos Indígenas no Brasil 1987/88/89/90. (Série Aconteceu Especial 18). São Paulo: CEDI, 1991, p. 13.

²²⁰ CPI VAI APURAR DENÚNCIAS contra o CIMI. **O Estado de São Paulo**. São Paulo, 04 set., 1987.

Embora não opinem claramente a respeito do que teria acontecido com esse valor, os periódicos deixam a questão em aberto para que o leitor tire suas próprias conclusões. Porém há uma sutil expectativa de que o público entenda que Egydio havia agido de má fé e utilizou indevidamente as verbas enviadas ao MAREWA que deveriam, no entender dos denunciantes, ser empregadas na prestação de medidas assistenciais aos índios. Não por acaso um dos jornais dá destaque a um trecho de relatório onde o órgão indigenista oficial, FUNAI, afirma “não ter conhecimento de que as comunidades indígenas tenham recebido qualquer benefício referente à aplicação mencionada por Alfred Ruppert”²²¹.

Um segundo argumento tem por objetivo associar a conduta dos missionários na aldeia Yawara a uma das diretrizes preconizadas pelo texto da “Diretriz Brasil nº. 4, ano ‘0” que era a de suscitar um rancor entre os índios e que estes percebessem “o homem branco como um inimigo permanente”²²². É sobre esse aspecto que a FUNAI argumentará – desmerecendo não só a idoneidade dos missionários, mas também o seu método de ensino – a respeito dos motivos da expulsão dos professores do MAREWA.

Essa acusação chega a público pouco menos de dez meses após a retirada dos Schwade em meio às denúncias de O Estado de São Paulo, que afirma ter obtido acesso a documentos reservados sobre a expulsão dos missionários. No relatório, elaborado a partir da análise dos materiais didáticos usados pelos professores, e em depoimentos de alguns Waimiri-Atroari, consta que havia um constante assédio aos índios para colocar-lhes contra a FUNAI, a Paranapanema e a sociedade circundante. Segue um fragmento da denúncia que apesar de confuso, procura atestar uma prova a respeito do trabalho dos missionários:

Ele [Egydio] mandava os índios lembrar e escrever acontecimentos do passado, os quais ele escrevia no quadro para todos os alunos copiarem. Mas eles falam que não queriam de jeito nenhum matar Taboca. Esse é um trecho do relatório reservado que demonstra o condicionamento dos indígenas realizado pelos missionários para que eles recusassem a presença dos brancos na área recorrendo inclusive à violência. A certa altura dos ensinamentos, o padre Schwade indagava a seus alunos: “No passado vocês viviam matando a FUNAI. Por que vocês deixaram de fazer isso?”

[...]

A deturpação dos papéis do governo e da FUNAI fica evidente na observação colhida junto aos indígenas por funcionários da 5ª Superintendência. [...] Os Waimiri-Atroari disseram que Egydio falou para eles: ‘O governo mandou brancos para matar vocês. Eles falaram também que Egydio disse para eles que a FUNAI ajudou o branco a matar vocês’²²³.

²²¹ PADRE pregava violência a índio. **A Crítica**. Manaus, 07, out., 1987.

²²² OS ÍNDIOS E A NOVA CONSTITUIÇÃO I: Defesa dos índios e dos interesses materiais. **O Estado de São Paulo**. São Paulo, 09, ago., 1987.

²²³ PADRE INCITAVA ÍNDIOS contra os civilizados. **O Estado de São Paulo**. São Paulo, 06, out., 1987.

Ao demonstrar a convivência do órgão indigenista oficial com a campanha contra o CIMI, o então presidente da FUNAI assume que o objetivo da retirada dos missionários daquela aldeia se deu em razão dessa deliberada deturpação dos princípios das políticas indigenistas oficiais, e que desde 1986 já tinha conhecimento da conspiração do CIMI de modo que a medida de demitir aqueles professores, entendidos como peças dessa conspiração, constituiu uma forma de interrupção do trabalho dos conspiradores já naquele ano.

A FUNAI já havia constatado, ao final de 86, as irregularidades na atuação do Conselho Indigenista Missionário nas comunidades indígenas da região amazônica. Tanto assim que, na época, determinou a saída de um funcionário do órgão Egídio Swade da área dos uamiris-atroaris. Ontem o presidente da FUNAI, Romero Jucá, revelou os motivos da transferência. 'Ele estava ensinando a língua portuguesa através de métodos que pregavam a violência contra o homem branco e a FUNAI'²²⁴.

Assim, o processo educacional desenvolvido pelos missionários, na visão da FUNAI era um instrumento de contundente deterioração dos princípios que norteavam o próprio Estado, e que precisava ser substituído com certa urgência, ao que foi providenciado em contratação a outro casal, os missionários Joseph e Tamara Hill da Missão Evangélica da Amazônia (MEVA), que deram continuidade dos trabalhos na escola, até a implantação do subprograma de educação do Programa Waimiri-Atroari.

Ao longo da campanha do referido diário paulista, foram muitos os pronunciamentos de membros do CIMI e da própria CNBB na busca por explicações a respeito daquelas acusações. Travou-se uma verdadeira batalha nos meios de comunicação, uma espécie de reação católica, na tentativa de não apenas destituir as suspeitas em torno de suas entidades e de seus membros, mas também para buscar evidenciar os verdadeiros motivos dos ataques da imprensa e das expulsões de missionários que passaram a ocorrer com mais frequência.

Essa manifestação dos bispos em meio à opinião pública evidencia a coesão entre os setores da CNBB e o CIMI, uma vez que aquela campanha repercute no todo que é a Igreja. Os missionários e leigos que doam suas vidas à causa indígena atuam em seu nome, fazendo com que a questão levantada pelo jornal fosse sentida como que desferida contra a própria instituição, e não contra um membro dela em específico. Isso promove a reprodução de um sentimento de unidade que serviu para reafirmar sua posição diante da defesa dos índios e de sua discordância com as políticas de Estado. Mesmo as alas mais conservadoras da Igreja, ao

²²⁴ FUNAI conhecia conspiração de 'missionários'. **O Estado de São Paulo**. São Paulo, 15, ago., 1987.

que parece, não manifestaram qualquer posicionamento de expurgo dos envolvidos nas denúncias. É nesse sentido que D. Erwin Krautler, então presidente do CIMI, se sente seguro para afirmar: “Posso [...] assegurar-lhe que a orquestração entre empresas mineradoras, uma parte da classe política e da grande imprensa não nos esmagou. Pelo contrário, fez crescer a consciência e a unidade missionária”²²⁵. Na mesma direção se colocam os bispos da CNBB que em carta pública alegam: “Solidários com estes membros da Igreja atingidos e particularmente com os povos indígenas, afirmamos com o apóstolo Paulo: ‘Se um membro sofre todos os membros compartilham o seu sofrimento (1 Cor. 12, 26)’”²²⁶.

Buscando cumprir com a premissa do direito de resposta, embora o jornal tenha sido enfático em afirmar, de “consciência tranquila”, seu irrestrito apoio à incolumidade da nação de modo a demarcar seu lugar junto aos setores que tomaram para si a missão de proteger o país do perigo estrangeiro²²⁷, O Estado de São Paulo publicou algumas notas e entrevistas de representantes da CNBB e do CIMI contestando as matérias, refutando os argumentos apontados pelo periódico e assegurando veementemente a falsidade de tais documentos e a incorruptibilidade do CIMI diante de questões de soberania nacional. Diante disso, a entidade se colocava à disposição das esferas competentes para proceder com as investigações, e ameaçou mover processo judicial contra o jornal em função do que ficou conhecido com “Campanha difamatória contra o CIMI”²²⁸.

Em um de seus argumentos o CIMI admite que as pressões sobre a Constituinte aconteciam de fato, mas como parte do processo democrático, sendo que é nesse momento, no “cenário do Congresso Nacional Constituinte que se defrontam as forças anti-indígenas e todos os que estão comprometidos na defesa dos direitos dos índios”²²⁹.

Nessa correspondência entre os diversos movimentos sociais com as entidades indígenas e indigenistas é que emerge uma proposta de emenda constitucional para fazer estabelecer uma legislação que atendesse as expectativas pensadas dentro dos próprios movimentos populares para os índios. É nesse contexto que o CIMI apresenta uma sugestão que, contrariando o que indicava o jornal O Estado de São Paulo, não se direcionava como ameaça à soberania nacional. A insatisfação com essa proposta, fez com que grupos ligados

²²⁵ CNBB. **Povos Indígenas e a Igreja Missionária Neste Crucial Momento Histórico**. Comunicação oficial do Presidente do CIMI, D. Erwin Krautler, à 26ª Assembleia Geral dos Bispos em 13 a 22 de abril de 1988. Itaici/SP. São Paulo, 1988, p.09. (Acervo casa da Cultura Urubuí-CACUÍ).

²²⁶ BISPOS da CNBB-Regional Norte I. **Carta ao Povo de Deus**. Manaus, 27 set., 1987.

²²⁷ CONSCIÊNCIA tranquila. **O Estado de São Paulo**. São Paulo, 16, ago., 1987.

²²⁸ CNBB DECIDE processar ‘Estado’ pelas denúncias. **O Estado de São Paulo**. 15, ago., 1987.

²²⁹ CNBB. Op. cit., p.07.

aos interesses de mineradoras transformassem o documento sugerido pelo Conselho Indigenista Missionário como pauta para as acusações levantadas na imprensa, sendo que é por essa via que se constata o envolvimento direto do jornal com esses interesses de empresas mineradoras.

A “evidência” da conspiração estaria nos termos de [...] emenda popular, coordenada pelo CIMI formulada com base no conceito de “nações indígenas”. Então, o polo assimilacionista falsificou documentos que atestaria sua hipótese, procurando tornar verossímil a distorção do sentido da emenda do CIMI. Esses “documentos” [...] publicados animaram a reação parlamentar sendo instaurada no Congresso uma CPIM (Comissão Parlamentar de Inquérito Mista) para apurar a “conspiração”²³⁰.

Com a instalação da CPIM, vieram à tona alguns pontos importantes, que fizeram com que o relator, o senador Ronan Tito (PMDB-MG) entendesse que “O Jornal O Estado de São Paulo foi ludibriado em sua boa fé e, fiel ao seu estilo combativo, abriu seus espaços à divulgação de material de interesse jornalístico, mas de origem duvidosa e, certamente, elaborado com intuítos escusos e práticas fraudulentas”²³¹. Esse parecer foi fundamentado em alguns argumentos que desacreditavam a base das acusações como: a constatação da não existência de um Conselho Mundial das Igrejas Cristãs; o desconhecimento de membros do CIMI a respeito do documento “Diretrizes Brasil n.º4 – ano 0” bem como do termo de “soberania restrita”; a inautenticidade das cartas de A. Brand e a comprovação de que a reunião transcrita no “Digesto da reunião com o Sr. Mauro Nogueira” nunca acontecera.

Os intuítos escusos a que se refere o relator, dizem respeito à reação de setores econômicos contra as propostas do CIMI que – ao defender o direito dos índios sobre suas terras, e ressaltar o usufruto das riquezas nelas presentes em favor do bem comum da nação, por meio de consulta aos índios e sob os cuidados exclusivos da União²³² – deixava de fora a participação de empresas privadas nacionais ou estrangeiras, impedindo qualquer possibilidade de manobra política para o acesso desses setores aos potenciais naturais

²³⁰ SANTILLI, Márcio. **Os direitos indígenas na Constituição Brasileira**. In.: CEDI, Povos Indígenas no Brasil 1987/88/89/90. (Série Aconteceu Especial 18). São Paulo: CEDI, 1991, p. 12-3.

²³¹ TITO, Ronan. **Relatório da Comissão Parlamentar Mista de Inquérito destinada a apurar denúncias que vem sendo formuladas pelo Jornal O Estado de São Paulo, referentes a uma conspiração internacional envolvendo restrições à soberania nacional sobre a região amazônica**. Brasília 07, out., 1987. (Acervo Casa da Cultura Urubuí-Cacuí) cópia.

²³² CIMI. Proposta de emenda popular ao Projeto de Constituição. In.: CEDI. **Povos Indígenas no Brasil 1987/88/89/90**. (Série Aconteceu Especial 18). São Paulo: CEDI, 1991, p. 19.

inerentes a essas terras, bem como vetava “quaisquer intentos de ‘integração’ ou ‘incorporação’ forçadas dos povos indígenas”²³³.

Destarte, os artigos publicados contra o CIMI nada mais eram que a tentativa de eliminar a influência dessa entidade junto aos organismos indígenas, indigenistas e principalmente às Comissões e Subcomissões Constituintes.

Trata-se de uma campanha de proporções inéditas, com denúncias graves que tentam criminalizar um conjunto de instituições nacionais e internacionais, em primeiro plano a Igreja Católica, que há anos desenvolvem atividades de apoio aos direitos permanentes dos índios no Brasil. Tratou-se de uma reação organizada do polo assimilacionista (Secretaria Geral do CSN + FUNAI + DNPM + empresas de mineração + órgãos de imprensa e setores parlamentares) contra os avanços dos direitos indígenas no processo Constituinte²³⁴.

Logo se percebeu que as informações difundidas pelo O Estado de São Paulo constituíam uma farsa que mesmo após o parecer do relator da CPIM continuou sendo fomentada, ampliando os debates entre os parlamentares e representantes da Igreja ao ponto de instaurar o que o próprio Jornal classificou como uma crise entre Igreja e Estado²³⁵. Ao longo do tempo, seu posicionamento favorável aos parlamentares que atacavam o CIMI e a ala progressistas da Igreja, levantou suspeita sobre seu envolvimento com setores de mineração surgindo sérias acusações sobre o jornal e suas práticas.

Além de basear suas denúncias em documentos falsos, [...] foi acusado de ter feito uma grande montagem fictícia e distorcida, [...]. Mas a afirmação principal é de que o “Estadão” fez o jogo das empresas privadas de mineração interessadas na franquia constitucional para explorar as riquezas minerais existentes no sub-solo das terras indígenas que, na Amazônia equivalem, segundo estimativas do diretor geral do DNPM, a pelo menos 40 bilhões de dólares²³⁶.

Mesmo com as elucidacões do relator da CPI, alguns deputados usaram manobras para postergar seu encerramento, porém, as investigacões acabaram por ser abandonadas e o posicionamento oficial da Comissão não teve soluçã. Apesar disso,

²³³ CNBB. **Povos Indígenas e a Igreja Missionária Neste Crucial Momento Histórico**. Comunicaçã oficial do Presidente do CIMI, D. Erwin Krautler, à 26ª Assembleia Geral dos Bispos em 13 a 22 de abril de 1988. Itaici/SP. São Paulo, 1988, p.02. (Acervo casa da Cultura Urubuí-CACUÍ).

²³⁴ PIB/CEDI. **Campanha difamatória procura implodir direitos indígenas na Constituiçã**. In.: CEDI, Povos Indígenas no Brasil 1987/88/89/90. (Série Aconteceu Especial 18). São Paulo: CEDI, 1991, p. 48.

²³⁵ Uma nova sãrie de artigos foi publicada na primeira quinzena de novembro de 1987 e pontuava a respeito dos desdobramentos da CPIM e das reações de parlamentares e religiosos. Essa nova sãrie de reportagens foi intitulada de “**A crise Igreja-Estado**”. In.: A CRISE Igreja-Estado. **O Estado de São Paulo**. 10, nov., 1987.

²³⁶ PIB/CEDI. Op. cit., p. 48.

por motivos ainda obscuros, advogados da Igreja e do jornal acordaram não levar adiante as apurações. Nesse clima de meia verdade, o CIMI e a coordenação estabeleceram uma estratégia de reversão da situação criada, propondo uma formulação para o capítulo “Dos Índios” que fazia importantes concessões, como a possibilidade de mineradoras privadas, sob determinadas condições, explorarem o subsolo das terras indígenas²³⁷.

Ainda assim, graves denúncias continuaram a incorrer a respeito da presença de missionários em áreas indígenas que resultaram em inúmeras expulsões. A justificativa seria sempre a mesma: a má conduta dos religiosos dentro das áreas indígenas em desacordo com as normas da FUNAI e contra os interesses nacionais. A partir de então qualquer iniciativa – tanto de missionários quanto de pesquisadores ou funcionários – que levantasse suspeita ou representasse qualquer aborrecimento à ordem estabelecida – era enquadrada como má conduta e a expulsão era sumária. O depoimento do Presidente do órgão do Estado a seguir, oferece pistas a respeito de como os missionários seriam encarados dali em diante e quais argumentos já estavam em análise para prover essas retiradas:

‘A partir desse trabalho [de acompanhamento das denúncias nos jornais para estabelecer medidas de controle do trabalho missionário] nós iremos retirar os missionários cuja atuação não esteja de acordo com os padrões estabelecidos’, disse Jucá revelando que ‘existe um histórico de denúncias sobre o trabalho das missões religiosas, que são mais de 60 em todo o país, envolvendo mão-de-obra escrava, tráfico de entorpecentes e até prostituição’.²³⁸

Em avaliação do momento, D. Erwin Krautler entende que a atuação do Estado nessas retiradas é extremamente agressiva, sem justificativas e arbitrárias, uma vez que se demonstrou serem infundadas as acusações levantadas contra o CIMI, e que mesmo assim até o momento, tais práticas não haveriam de cessar. Dessa forma desabafa: “a situação atual não encontra paralelo sequer nos governo anteriores. Temos que recuar à época de Pombal para localizar restrições tão intensas à atuação missionária da Igreja”²³⁹.

Um documento expedido pelo CIMI, que fica endossado pelas notícias nos jornais, apresenta uma lista de 16 missionários que, entre dezembro de 1986 e janeiro de 1988, foram expulsos e/ou impedidos de atuar em áreas indígenas na Amazônia²⁴⁰. Este dado pode ser

²³⁷ SANTILLI, Márcio. **Os direitos indígenas na Constituição Brasileira**. In.: CEDI, Povos Indígenas no Brasil 1987/88/89/90. (Série Aconteceu Especial 18). São Paulo: CEDI, 1991, p. 13.

²³⁸ FUNAI CONHECIA CONSPIRAÇÃO de ‘missionários’. **O Estado de São Paulo**. São Paulo, 15 ago., 1987.

²³⁹ CNBB. **Povos Indígenas e a Igreja Missionária Neste Crucial Momento Histórico**. Comunicação oficial do Presidente do CIMI, D. Erwin Krautler, à 26ª Assembleia Geral dos Bispos em 13 a 22 de abril de 1988. Itaiçi/SP. São Paulo, 22, abr., 1988, p.05-6. (Acervo casa da Cultura Urubuí-CACUÍ)

²⁴⁰ CIMI. **Missionários Católicos Estão Sendo Expulsos e Impedidos em Sua Missão junto aos Povos indígenas**. Brasília, 03 abr., 1988, p. 01-5. (Acervo Casa da Cultura)

exemplar na demonstração de que de fato o Estado primava por uma limpeza das áreas indígenas, eliminando de certa forma a influência de missionários entre os índios e consequentemente sua influência na Constituinte. Nesse sentido, um documento do CIMI apresenta a seguinte argumentação:

Todas as expulsões e proibições carecem de qualquer respaldo legal. [...] Inobstante isto, o governo insiste em não revogar as expulsões ou proibições, ignorando sucessivos apelos e exigências feitos pelos próprios missionários, seus bispos e o Presidente da CNBB. [...] [...] justificam as medidas governamentais com o pretexto de manter a ordem e a tranquilidade nas comunidades onde atuavam os missionários [...] Além disso, os missionários têm sido vítimas das mais diversas acusações, nenhuma das quais, porém, jamais comprovada.

Tudo leva a crer que o afastamento dos missionários tem por objetivo, exatamente, permitir a invasão das terras dos índios sem o testemunho dos que estão comprometidos na defesa da vida dos povos indígenas²⁴¹.

Em relação aos missionários do MAREWA, essa suspeita se reveste de bastante sentido, uma vez que facilmente são identificáveis os artifícios de manipulação dos fatos, transformando as experiências dos professores na aldeia Yawara em condutas duvidosas para eliminar sua presença do local.

A respeito da utilização de recursos de instituições estrangeiras, por exemplo, o argumento principal foi o fato de que não havia registros de prestações de contas, o que tornava Egydio um potencial conspirador. A defesa contra essa tese é que os recursos, não foram disponibilizados para melhorias dentro da área Waimiri-Atroari conforme se queixa o representante da FUNAI. Essa é uma atribuição do órgão, sendo que um investimento dessa natureza poderia não trazer resultados significativos. A intenção, na verdade, era uma mudança de mentalidade, única via, na visão dos membros do movimento, de consolidar melhorias àqueles índios. Dessa forma, os recursos seriam destinados a essa campanha de impacto a qual, para fazer-se eficaz, necessitava de apoio material e logístico. Assim, o dinheiro seria usado para manutenção das sedes do movimento, em transportes, para custear materiais de campanha, etc.²⁴².

²⁴¹ CIMI. **Missionários Católicos Estão Sendo Expulsos e Impedidos em Sua Missão junto aos Povos indígenas**. Brasília, 03 abr., 1988, p. 01. (Acervo Casa da Cultura)

²⁴² Em moção de apoio aos missionários, a Câmara de Vereadores de Itacoatiara, por meio do vereador Francisco Ramos Melo, se solidariza em esclarecer a respeito da seriedade do trabalho missionários de Egydio e Doroti assumindo que: “sabemos na verdade que o dinheiro que vem de fora, doados por amigos católicos alemães, simpatizantes da causa indígena, é destinado justamente para ajudar a campanha nacional e internacional em favor dos povos Waimiri-Atroari”, e que a campanha do jornal O Estado de São Paulo, era uma repudiada “injúria” aos missionários e a seu trabalho junto a Prelazia de Itacoatiara. In. **CÂMARA MUNICIPAL DE ITACOATIARA: PROPOSIÇÃO N.º 266/87. MOÇÃO N.º 04/87. DE APOIO E SOLIDARIEDADE AOS AGENTES DA PASTORAL DA PRELAZIA DE ITACOATIARA, EGYDIO E DOROTI SCHWAD,**

Sobre um possível calote com intuito de promover um atentado contra a nação, não parece existir nos materiais produzidos pelo movimento qualquer intenção escondida. Pelo contrário, era clara a posição do movimento de estabelecer uma luta contra as injustiças das políticas indigenistas oficiais bem como acionar os índios para lutarem por si, e ainda mobilizar a sociedade circundante nessa mesma direção. Para a FUNAI, quando da aceitação desses missionários, isso não era nenhuma novidade.

Sobre esse argumento para liquidar o MAREWA como movimento contra a soberania nacional, o próprio Egydio registra, em carta ao Ministro da Justiça Paulo Brossard, que se dispõe a por em inquirição a documentação que versa sobre os recursos recebidos, bem como solicita que seja logo aberta a investigação necessária a respeito das denúncias feitas contra ele e o movimento.

Como um dos alvos dessa campanha, dirijo-me a V. Ex^a. para lhe pedir que realize a prometida investigação. Se não é admissível que um Ministro de Estado repercute precipitadamente uma campanha difamatória, baseada em meia dúzia de documentos forjados e de fatos deturpados, se tornaria leviano se não buscasse ao menos depois a verdade dos acontecimentos em questão.

[...]

Pesa sobre mim, mais precisamente sobre a equipe indigenista a qual pertenço, o MAREWA [...] o crime de termos recebido uma doação de DM 22.000 de uma entidade alemã. Efetivamente, entre 1982 e 1985 (3 anos) recebemos um total de DM 22.000 de MISEREOR [...] Embora não tenhamos contraído nenhuma dívida externa, ou qualquer outro tipo de compromisso com bancos ou interesses estrangeiros, com esses 22.000 marcos alemães, a prestação de contas desse dinheiro está à disposição de quem dela necessitar. Sabemos muito bem que os maiores interessados nesse crime são aqueles que me expulsaram [...] das áreas indígenas.²⁴³

A mesma disposição para averiguação da acusação de panfletagem, desordem e cooptação dos índios contra a FUNAI e a Mineração Taboca, é demonstrada em relação à disponibilização do material didático produzido durante seu período de atuação junto aos índios. Desmente o uso de cartilhas e ao estímulo à produção de textos com palavras de ódio, e de incentivo ao rancor conforme citado nas denúncias. Assim, oferecem à averiguação de investigação todo o material produzido por eles e pelos kiña que estão em seu poder, inclusive os desenhos que remontam cenas do contato entre a sociedade nacional e os Waimiri-Atroari, uma vez que estes foram produções livres suscitadas na dinâmica do próprio método e não por incentivo direto dos missionários. Dessa forma, em sua defesa afirmam, que, o “material escolar produzido pelos Waimiri-Atroari, sob nossa orientação [...] está a disposição de

DIANTE DA CAMPANHA DIFAMATÓRIA INICIADA NO MÊS DE AGOSTO PELO JORNAL “O ESTADO DE SÃO PAULO”. Itacoatiara, 03 nov., 1987. (Acervo Casa da Cultura-CACUÍ) cópia.

²⁴³ SCHWADE, Egydio. **Carta ao Ministro da Justiça Paulo Brossard.** Presidente Figueiredo, 14 set., 1987, p. 01-2. (Acervo Casa da Cultura Urubuí-CACUÍ). Cópia.

quantos quiserem analisar e perscrutar em busca de qualquer tipo de ‘imposição’, ‘obediência’, ‘concordância’ ou ‘interferência’ que tivéssemos exigido ou exercido sobre eles²⁴⁴.

Diante disso, na conduta de se disporem a quaisquer esclarecimentos, os missionários aproveitam para dar seu parecer a respeito dos motivos de sua expulsão, e alertam sobre procedimentos na aldeia que escudam os interesses de mineradoras e de alguns setores do governo em assimilar os Waimiri-Atroari para espoliar suas terras. Dessa forma, a sua retirada teria os seguintes objetivos:

- 1) A introdução das missões crentes, quase sempre de origem norte-americana, para amolecer a resistência interna dos povos indígenas.
- 2) A manipulação das lideranças indígenas, atribuindo-lhes toda a ação que prejudique a vida cultural e o patrimônio de seus povos e, toada a ação que vise afastar das áreas pessoas que incentivem a garantia de suas terras e apoiem sua cultura e autodeterminação [...]²⁴⁵.

As conclusões da CPIM também serviram para dar certo alento aos ex-professores dos kiña, uma vez que uma das peças que explicitamente citam o nome de Egydio é considerada falsa. Nesse documento, de título “Exp. 06/87 – nº. 18. Carta de Antônio Brand a G. Loebens”, o missionário aparece como um membro de extrema confiança do CIMI para as questões referentes a pressões e desestabilização da ordem em terras indígenas, e que sua retirada da área dos Waimiri-Atroari foi uma perda lamentável e de difícil reparação pelas dificuldades enfrentadas para encontrar colaboradores mais combativos. Dessa forma, discorre o documento:

O problema com os contratados continua,, com tudo [ilegível] insatisfatório. Não se consegue um homem como Egydio o que é uma pena. O modelo deixado deve ser melhorado [...]. Só nós podemos ser agressivos, esse pessoal de campus não [se referindo à chegada de uma antropóloga venezuelana], acaba complicando. Egydio foi muito rápido, teria que ter tido mais paciência. Agora quando mais precisamos de alguém bom, por causa do Pitinga, não temos esse alguém²⁴⁶.

A impressão que se tem é que tal trecho do documento fora redigido exclusivamente com expectativa de oferecer mais uma prova direta para o descredenciamento daqueles

²⁴⁴ SCHWADE, Egydio. **Comentário a Respeito do Parecer do Assessor do Superintendente da FUNAI – Índio Benedito Machado**. Presidente Figueiredo, 01 abr., 1987, p. 03.

²⁴⁵ SCHWADE, Doroti. SCHWADE, Egydio. **Circular nº 03 BR.AM.WT.1b/37**. Presidente Figueiredo, 20 jan., 1987, p.04.

²⁴⁶ BRAND, Antônio. **Exp. 06/87-nº 18** – Carta de A. Brand a G. Loebens. Brasília 03 jun., 1987, p. 02-3. (Acervo Casa da Cultura Urubuí - CACUÍ)

missionários, demonstrando que sua demissão havia acontecido em defesa dos interesses do país e não por perseguição. Tal argumento legitimador da expulsão foi pontuado pelo deputado Ricardo Fiúza em entrevista ao O Estado de São Paulo, que ao citar esse fragmento do documento destaca inclusive que Egydio havia sido expulso do Brasil por suas práticas de incentivo ao ódio pela FUNAI²⁴⁷. Apesar disso, Egydio não havia sido expulso do país e nem tal argumento conseguiu ser sustentado graças à falsidade do documento.

A solidariedade da Igreja, unida contra as denúncias, também foi importante fator de contra-argumentação às expulsões que começaram a ser empreendidas. Bispos ligados à CNBB, e a pastorais sociais em todo o Brasil demonstram sua solidariedade aos agentes do CIMI e aos indivíduos que foram diretamente atacados nessa campanha, assim como Egydio e Doroti. Notas divulgadas nos meios de comunicação davam testemunho da índole dos missionários e de seu compromisso com a causa indígena e com o desejo de construção de um país mais justo naquele momento de transformações, demonstrando coesão e confiança em seus representantes na tentativa de eliminar o desgaste da imagem do CIMI e de missionários atuantes.

Aos missionários manifestamos nossa admiração e apoio e fazemos um apelo que, em nome de Jesus Cristo Libertador, não desanimem, não se deixem intimidar e apesar de ordens arbitrárias não abandonem seu trabalho.

À sociedade envolvente, em especial aos pobres da nossa terra, pedimos que não se deixem influenciar por campanhas contra os povos indígenas e contra a igreja e que mantenham o espírito de Jesus Cristo que nos faz todos irmãos.²⁴⁸

Sentimo-nos diante de uma nova maneira de censurar o nosso trabalho. Quando nos idos de 1973 e 1974 o companheiro Egydio denunciava, como Secretário Executivo do CIMI, a situação indígena nacional as mesmas forças tentaram abafar as denúncias com a tesoura. Aquelas – do tempo das “receitas culinárias” e dos “versos de Camões” – que engrandeceram o mesmo jornal “O Estado de São Paulo”. Entretanto, não optamos nem pela ditadura da tesoura nem pela ditadura da mentira²⁴⁹.

O bispo da Prelazia de Itacoatiara também dá seu testemunho, enquanto sacerdote responsável por aquela Pastoral Indigenista e consecutivamente conhecedor dos trabalhos e interesses dos missionários daquela circunscrição.

²⁴⁷ O “LOBBY” do CIMI na Constituinte: eles querem influir na Sistematização. **O Estado de São Paulo**. São Paulo, 11, out., 1987.

²⁴⁸ BISPOS da CNBB-Regional Norte I. **Carta ao Povo de Deus**. Manaus, 27 de setembro de 1987. (**ver como citar corretamente**)

²⁴⁹ PRELAZIA DE ITACOATIARA. **Calúnias ao CIMI e CNBB 17-08-1987**. Presidente Figueiredo, 17 ago., 1987, p. 01 (acervo Casa da Cultura Urubuí-CACUÍ)

Quem conhece Egydio Schwade sabe que ao longo dos 25 anos que ele tem se dedicado à causa indígena neste país sempre foi fiel às orientações pastorais do CIMI (órgão ligado à CNBB) em suas atividades indigenistas. Só quem conhece Egydio Schwade e sua esposa pode testemunhar o estilo de vida desta família: a vida de abnegação e sacrifício. A única ambição dos dois é servir o povo indígena, lutando para que seus direitos sejam respeitados²⁵⁰.

Em seu ideal de luta pela conscientização dos índios, pela libertação da opressão que a FUNAI exercia sobre eles, e pela concretização de um desejo pessoal – em fazer com que o processo educativo trouxesse algum resultado benéfico para aquele povo em termos de autodeterminação – os Schwade foram duramente criticados por seu método em virtude do aspecto crítico que ele levantava. Essa situação de descrédito reverberou fortemente na imprensa local, uma vez que a FUNAI estava interessada em promover uma proposta educacional que coadunasse com a ideia da integração daqueles índios, a qual também recebia duras críticas. Em função disso, missionários, indigenistas e linguistas se digladiavam na imprensa em busca de concretizar uma forma adequada de educação a ser empregada àquela população.

O início dessa discussão remonta a substituição imediata dos professores do MAREWA/CIMI, por professores missionários da Missão Evangélica da Amazônia – MEVA, entidade norte-americana bastante conhecida por outros trabalhos educacionais e assistenciais com povos indígenas na Amazônia e que se instalaria na aldeia Yawara em continuidade aos trabalhos educacionais.

Tal medida causou certa indignação a Egydio e Doroti, que não encaravam o trabalho daqueles missionários como comprometido com a causa dos índios. Pelo contrário, entendiam-no como uma forma de submissão dos Waimiri-Atroari aos ditames assimilacionistas da FUNAI que atropelaria sua cultura, assim como os avanços constituídos ao longo de seu trabalho com os kiña. Dessa forma, os missionários do MAREWA manifestam seu descontentamento contra a missão da MEVA que, em sua visão,

atrapalhou totalmente a cultura Wai Wai e, que, sem dúvida alguma, já trouxe grande tropeço aos Waimiri-Atroari e inclusive aos próprios funcionários da FUNAI na área, coisa que consta em queixas praticamente anuais dos relatórios de funcionários, desde 1969. Além do mais, pesam sobre essa missão fundamentalista, graves acusações, nunca desmentidas, de tráfico de minérios e outras acusações desse gênero²⁵¹.

²⁵⁰ MARSHELL, Jorge. Carta ao Presidente da FUNAI Romero Jucá em solidariedade a Egydio e Doroti Schwade. In.: **Informativo Cipó**. Caderno Informativo do Povo da Prelazia de Itacoatiara. Itacoatiara, Ago./Set., 1987, p.12-3. (Acervo Casa da Cultura Urubuí-CACUÍ)

²⁵¹ SCHWADE, Doroti. SCHWADE, Egydio. **Circular nº 03 BR.AM.WT.1b/37**. Presidente Figueiredo, 20 jan., 1987, p.04. (Acervo Casa da Cultura Urubuí-CACUÍ)

Tal indignação ocorria também, por entenderem que a iniciativa de contratar os Hill para exercer essa função, já havia sido definida há algum tempo, uma vez que o Presidente da FUNAI, Romero Jucá, posteriormente assume em entrevista, que existia uma preferência por missões de cunho evangélico por serem disciplinados e pouco dados à manipulação dos índios, o que facilitaria o trabalho do órgão evitando conflitos, que segundo ele, resultavam em denúncias diárias contra missionários católicos.²⁵²

Havia uma preocupação em torno da forma de atuação desses professores evangélicos. Sabia-se que o método adotado por eles obedecia a uma perspectiva de tradição anglo-saxã fundamentalista que tinha por objetivo a conversão efetiva dos índios aos preceitos do cristianismo ocidental.

Provavelmente esse incômodo causado entre os missionários expulsos esteja relacionado a ideia inserida no contexto dessas missões evangélicas de “tradução cultural”, que é, segundo o antropólogo Ronaldo Almeida, mais do que uma tradução da bíblia em língua nativa ou sistema educacional letrado, mas também um processo de doutrinação que implica a vivência prolongada com os grupos indígenas e a tentativa de inserção de valores, comportamentos práticos, etc., em uma atividade religiosa de negociação de sentidos religiosos e morais que tem como objetivo a universalização da religião evangélica²⁵³. É a partir desse entendimento, levando em consideração o aspecto da cultura como algo fundamental, que, a exemplo da incultração católica, a teologia protestante cunha o ideal de transculturação.

Grosso modo, uma diferença que marca as missões transculturais evangélicas, das incultradas católicas é que, segundo o autor, enquanto a primeira prima pela necessidade de despertar valores e sentimentos caros ao cristianismo – ideias como salvação, amor ao próximo, fraternidade, justiça, etc., por meio de uma verdadeira doutrinação dos índios para que conheçam tais juízos importantes à vida em uma sociedade civilizada – a segunda estabelece que esses valores já estão presentes na própria cultura como pressupostos de um cristianismo universal, daí a necessidade de preservá-las de encontrar nelas mesmas os elos que associam-se ao cristianismo católico²⁵⁴.

²⁵² PARA FUNAI, CIMI pode prejudicar os indígenas. **O Estado de São Paulo**. São Paulo, 07, out., 1987.

²⁵³ ALMEIDA, Ronaldo. **Tradução e Mediação**: Missões Transculturais entre grupos indígenas. In.: MONTEIRO, Paula (org.). Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006, p. 278.

²⁵⁴ Ibid., p. 283.

Dessa feita, por ser menos invasiva, visando uma aproximação dos valores das sociedades autóctones aos da sociedade ocidental cristã, e não sua substituição, a ação inculturada católica “é considerada menos intervencionista e mais auxiliadora da luta política dos índios do que a transcultural evangélica, [fazendo com que] as avaliações do movimento indigenista, [...] tendam a considerar aquela forma de missão melhor do que esta”²⁵⁵.

Nesse sentido a ideia do perigo de doutrinação dos índios muda de lugar. Deixa a margem da conscientização política da autodeterminação e luta social, para assumir uma postura de conversão total aos valores cristãos. Também muda de lugar a perspectiva de acusado e acusador, uma vez que os missionários do MAREWA começam a angariar argumentos para incriminar a missão evangélica e denunciá-la como integrante do processo de assimilação, uma vez que “enquanto se reprime a ação pastoral da Igreja, se introduzem seitas fanáticas, que oferecem uma religião desligada da vida, em consonância com o sistema opressor e organiza-se um verdadeiro exército paralelo, a serviço dos invasores, com proteção oficial”²⁵⁶.

Apesar da insatisfação com a substituição, e de terem tentado um acordo com os novos professores para que seu método se adequasse aos avanços que haviam perpetrado entre os Waimiri-Atroari, os missionários católicos do MAREWA não obtiveram grande sucesso em evitar que os Hill aplicassem sua forma de trabalho por meio de sua cartilha, alterando aquele sistema ortográfico produzido pelos kiña da aldeia Yawara²⁵⁷. Assim, desenvolveram a atividade até outubro de 1988, consolidando um novo alfabeto e uma nova forma de escrita do kiña-yara, que só foi readaptada e substituída quando da firmação do subprograma de educação do Programa Waimiri-Atroari.

Ao final desse período, os próprios Hill também foram preteridos pela FUNAI sob justificativas, que a partir da iminência de sua saída, se colocavam semelhantes aos dos missionários católicos do CIMI. Apesar desse compromisso atrelado ao ímpeto civilizatório do Estado, não foram poucas as críticas levantadas contra essas missões protestantes. Mesmo imprimindo uma perspectiva de ajuda humanitária, por meio de programas de educação, saúde e linguística, a sua movimentação nos territórios indígenas era posta em xeque em

²⁵⁵ ALMEIDA, Ronaldo. **Tradução e Mediação:** Missões Transculturais entre grupos indígenas. In.: MONTEIRO, Paula (org.). Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006, p. 288.

²⁵⁶ CNBB-REGIONAL NORTE I. **Carta ao Povo de Deus.** Manaus, 27 set., 1987. (acervo Casa da Cultura Urubú-CACUÍ)

²⁵⁷ BRUNO, Ana Carla. Questões Linguísticas, Educação Indígena e Interculturalidade: a experiência Waimiri-Atroari. **Somanlu**, n. 1, p. 125-138, jan./jun. 2010, p. 131-2.

virtude do seu difícil controle e monitoramento. Chegou-se inclusive a cogitar casos de prospecção e transporte ilegal de amostras de minérios para institutos de pesquisa nos Estados Unidos que levantaram denúncias e investigações, cujos resultados também levaram a expulsão de missionários dessas instituições protestantes.

Em suma, o que se pode perceber é que a intenção do órgão indigenista oficial era de colocar em um mesmo patamar toda e qualquer missão religiosa de modo a excluir esse tipo de serviço da área indígena Waimiri-Atroari. Assim, o depoimento a seguir é revelador:

A ação desses diferentes grupos de missionários é bastante distinta entre si. Os norte-americanos não interferem na política brasileira e não fazem doutrinação política dos índios. Parecem estar mais preocupados com os voos constantes dos seus aviões, sem o menor controle das autoridades aeronáuticas brasileiras, conduzindo cargas misteriosas para fora do território nacional.

Mas os missionários ligados ao [...] CIMI preocupam-se principalmente em desenvolver uma ação política de bastidores e doutrinam o índio politicamente, procurando inculcar neles a tendência de seguir sempre as diretrizes políticas do CIMI.

[...] Se por um lado os missionários, principalmente os do MEVA [...], prestam relevantes serviços no tocante a assistência médica e estudos linguísticos, por outro lado não se pode deixar de caracterizar a catequese como uma verdadeira agressão aos índios, que são forçados a esquecer conceitos religiosos atávicos e milenares, e que são substituídos por concepções de ordem evangélica que representam uma verdadeira subversão de suas convicções. [...]. Com essa atividade, a verdadeira religião dos índios desaparece e com ela uma boa parte de sua cultura básica (costumes, indumentárias, ritos, pinturas, artes, etc.), ligada diretamente às suas crenças²⁵⁸.

A partir daí, é visível uma preocupação da FUNAI com a questão cultural dos índios, já interessada na manutenção do modo de vida tradicional daquele povo. Essa mudança de discurso parece preparar o terreno para a implantação do Programa Waimiri-Atroari (PWA) que, a partir da eliminação do trabalho missionário, dirigiu uma política de controle de acesso àqueles índios, sendo que o pessoal destinado a exercer trabalhos dentro da reserva, incluindo os educacionais, era selecionado rigorosamente dentro dos critérios estabelecidos pelo programa e pelos subprogramas, sob pena de serem desligados dos serviços.

É nesse contexto que surge um personagem interessante, chamado João das Letras. Funcionário da Secretaria de Educação e Cultura do Amazonas (SEDUC) ele se coloca como interessado na questão daqueles índios se dispondo a implantar um método educacional decisivo dentro do programa Waimiri-Atroari, e assume a coordenação do subprojeto de educação já em 1988. Ao ser questionado sobre as formas de trabalho, ele se dedicou a atacar, os missionários do MAREWA. Uma nova frente de acusações contra o método Schwade

²⁵⁸ CIMI PROPÕE a divisão do Brasil. **A Crítica**. Manaus, 16 ago., 1987.

começava, e junto com ela a oportunidade de debate a respeito da forma mais adequada de educação dos índios.

Em abril de 1988, João das Letras, ainda em meio ao turbilhão da campanha de O Estado de São Paulo e amparado pelas informações desse jornal dá a seguinte declaração:

[...] o trabalho desenvolvido por Egydio Schwade “primou pelo enfrentamento entre índios e brancos” e apontou “três grandes falhas” desse método: “a não apresentação aos índios de uma ortografia clara, deixando a eles a tarefa de aprimorá-la, prolongando o tempo para a assimilação dos conhecimentos; a criação de motivação dentro da comunidade indígena de atacar funcionários da FUNAI e espírito de revanchismo por parte dos índios em relação aos brancos; e conhecimento da realidade local”.²⁵⁹

Segundo o Jornal do Comércio de 22 de abril de 1988, João das Letras vinha desde julho de 1987 coordenando a implantação do subprograma de educação do PWA e definindo novas medidas para o ensino dos Waimiri-Atroari. Em primeira fase, por meio do convênio com a FUNAI/ELETRONORTE, estavam sendo preparadas as escolas que atenderiam a 12 aldeias e, em concomitância, a qualificação dos professores que se dedicariam a cerca de 430 alunos. Além disso, estavam sendo produzidas, a partir das experiências adquiridas durante o processo de habilitação dos professores, as cartilhas em português e em Waimiri-Atroari necessárias e devidamente adaptadas ao que chamou de “ensinar de verdade”²⁶⁰.

Com um discurso bastante inflamado e arrogante, percebe-se a nítida intenção de denegrir os métodos educacionais empregados anteriormente, especificamente o método Schwade, com o intuito de legitimar sua prática como a mais adequada e até mesmo cientificamente superior. Como provocação, ele desafia os missionários a participar de um debate sobre educação com o intuito de confrontar argumentos que iriam apontar a precariedade do método empregado e, em contrapartida, ressaltar a eficiência do procedimento a ser usado pelo PWA.

Ao que parece, embora a aceitação pública de Egydio e de membros do CIMI que deram sugestões de lugar e de profissionais da área a ser convidados para participar do debate, não houve grande repercussão do resultado dessa proposta²⁶¹, não ficando esclarecido ao grande público o teor do método de João das Letras.

²⁵⁹ ABRE-SE debate sobre educação indígena. **A Notícia**. 24 de abril de 1988.

²⁶⁰ FUNAI ADÉQUA curso a Waimiri-Atroari. **Jornal do Comércio**. Manaus, 22, abr., 1988.

²⁶¹ Não encontrei documentação que desse conta do acontecimento do debate. Nesse sentido, utilizo a proposta de articulação desse evento para ilustrar de um lado, a segurança de João das Letras, seja para blefar ou para encarar o desafio, quanto, de outro, do aceite e sugestões dos missionários do CIMI e MAREWA como espaço para refutarem as denúncias do coordenador.

Todo esse cenário acerca desse novo método tem como objetivo a promoção, não apenas do sistema educacional a ser empregado, mas principalmente, do próprio programa, que buscava legitimação no meio indigenista e que se apresentava como uma solução definitiva para os problemas ocasionados pela sociedade nacional durante a implantação dos Grandes Projetos. Nesse sentido, a lógica de enaltecer tais medidas mitigatórias ao desqualificar as tentativas anteriores, se coadunava à necessidade de transmitir a ideia de que o subprograma de educação do PWA iria resgatar o tempo perdido pelos Waimiri-Atroari, que tiveram prejuízo com o emprego inadequado de métodos de ensino que escondiam um forte apelo ideológico e interesses que não diziam respeito aos índios.

Mesmo assim, apesar dos comentários negativos, o trabalho dos Schwade na aldeia Yawara era visto por profissionais da linguística, mesmo os da FUNAI, como um procedimento importante em relação ao respeito à cultura e da construção da representação da sua língua escrita e dessa para o aprendizado da língua portuguesa. É notável o diagnóstico positivo que Nelmo Roque Scher, da Assessoria de Estudos e Pesquisas (AESP) a serviço da FUNAI sobre aquele trabalho:

A experiência que está sendo levada avante no PV Terraplanagem (Aldeia Yawará) deverá ser estendida aos outros grupos Atroaris (Xeri, Baixo e Alto Alalaú) e Waimiris se possível sob orientação dos professores da escola Yauará, porque são pessoas comprometidas vitalmente com a causa desse povo. Cumpre-me enfatizar que não percebi qualquer forma de proselitismo religioso ou interferência cultural por parte dos professores. Estão, sim, empenhados em recuperar e valorizar os costumes, crenças e festas típicas desse povo através de sua ação pedagógica. O processo pedagógico demanda um tempo prolongado, assim sendo, é necessário que os atuais professores do PV Terraplanagem sejam apoiados e que se necessitar de um convenio com o CIMI para garantir sua presença, que o mesmo seja assinado. Assim a FUNAI estará prestando um serviço à causa dos Waimiri-Atroari²⁶².

Também o posicionamento de outros profissionais em relação ao trabalho dos membros do MAREWA é exemplar a respeito do caráter positivo do método. O caso do pesquisador Márcio Silva, que inclusive utilizou o alfabeto criado na experiência dos Schwade em seus estudos junto aos Waimiri-Atroari na aldeia Cacau²⁶³, também vítima da interrupção de seu trabalho pelo órgão indigenista oficial, deixa uma impressão sobre o método dos missionários e critica a forma arbitrária da FUNAI no lide com profissionais interessados nesses índios.

²⁶² SCHER, Nelmo Roque. **Relatório ITE 042/85-AESP**. Brasília, 28 jan., 1986.

²⁶³ BRUNO, Ana Carla. *Questões Linguísticas, Educação Indígena e Interculturalidade: a experiência Waimiri-Atroari*. **Somanlu**, n. 1, p. 125-138, jan./jun. 2010, p. 132.

O pesquisador Márcio Silva, do departamento de Linguística do Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade de Campinas que realizou algumas pesquisas na área Waimiri-Atroari, entre março e junho, e agosto a setembro do ano passado, considerou as denúncias contra o professor Egydio Schwade “injustas”. Márcio Silva foi solicitado a sair da área Waimiri-Atroari, juntamente com outros pesquisadores, pelo superintendente regional da FUNAI, “por comportamento não condizente em áreas indígenas, contrárias à filosofia e diretrizes da FUNAI”, em novembro do ano passado²⁶⁴.

Vê-se configurar um afunilamento de acesso aos Waimiri-Atroari pela FUNAI, que neste momento preconizava uma nova etapa da política indigenista oficial interessada em dar, à sua moda, suporte àqueles índios em virtude dos estragos que lhes vinham sendo impostos. Estragos estes que foram observados pelo Estado em virtude dos conflitos causados com setores do indigenismo não oficial, mas que só tiveram efetividade, só se tornaram políticas de proteção, após a conclusão das obras e dos planos destinados à área daquele povo.

2.9. Com o enchimento do lago de Balbina, o MAREWA se esvazia?

De certa forma, com o fechamento da última adufa de Balbina, em outubro de 1987, e o enchimento do reservatório no Rio Uatumã, bem como a implantação do PWA em 1988, e ainda a consolidação da Constituição Brasileira nesse mesmo ano, se percebe uma espécie esvaziamento das lutas do MAREWA, como se este perdesse seu sentido social. Por alguns anos, essa pressão e denúncia sobre as consequências catastróficas que estavam ocorrendo em consequência de Balbina continuaram. Mas o fato já estava consumado e em pouco tempo, o assunto Balbina era, embora toda a polêmica, assunto sem volta.

O Programa Waimiri-Atroari, aprofundava ainda mais a impossibilidade de acesso e trabalho missionário de conscientização junto aos índios. Na opinião pública, os ganhos a serem alcançados pelo programa eram bastante promissores, e uma nova configuração da organização social e econômica daquela população começava a se desenhar e apresentar resultados importantes para a sobrevivência dos índios. Os subprogramas – que garantem saúde, assistência técnica e jurídica, educação, e etc. –, os royalties da mineradora, e a demarcação definitiva de suas terras transmitem a ideia de que, mesmo com o afamado “cerceamento da liberdade” impresso pelo rigor imposto pelo PWA, aqueles índios resistiam e se adequavam – ou eram adequados no caso da visão mais determinante como parece ser a de Stephen Baines²⁶⁵ – muito bem a esses novos tempos.

²⁶⁴ ACUSAÇÕES CONTRA educação indígena. *Diário do Amazonas*, Manaus, 24 abr., 1988.

²⁶⁵ BAINES, Stephen G.. “É a FUNAI que Sabe”: a frente de atração Waimiri-Atroari. Belém: MPEG / CNPq / SCT / PR, 1990.

Dessa forma, fechavam-se as questões sobre os Waimiri-Atroari. Questões nas quais o MAREWA teve importância significativa, tanto como uma etapa do aprendizado levado aos Waimiri-Atroari, quanto de aprendizado dos próprios missionários, mas principalmente pela luta que desempenharam em defesa daqueles índios, que geraram repercussão e obrigaram o Estado a tomar atitudes fora de seu curso traçado.

A produção dos índios, seus desenhos, seus questionamentos e confirmações sobre fatos da sua história, são tomados como de importante instrumental para uma nova fase dos trabalhos que é a continuidade das denúncias mesmo quando os assuntos referentes a seus problemas parecem resolvidos, ou quando o espaço para elas parecem cada vez mais rarefeitos. Essa experiência *in loco* deu margem para reforçar as denúncias levantadas pelo movimento ao longo daquele final de década e, mais recentemente, para a abertura de investigações importantes em torno do desaparecimento de mais de 2000 kiña durante a ditadura e a implantação dos projetos do PIN. Esse trabalho vem sendo feito por meio do Comitê Estadual da Verdade, coordenado por Egydio Schwade, cujas constatações foram encaminhadas à Comissão Nacional da Verdade por meio do documento, “1º Relatório do Comitê Estadual da Verdade: O Genocídio do Povo Waimiri-Atroari”²⁶⁶.

Aquela experiência, no contexto da atuação dos missionários na área indígena e na Prelazia de Itacoatiara, estabelece uma importante conexão com vários aspectos da política nacional e colocam em evidência os conflitos entre os defensores da causa indígena e as percepções do Estado sobre os índios. Nesse sentido, ao existir no espaço político e em função disso, estabelecer o conflito com o Estado, as ações do MAREWA e de seus militantes, em âmbito nacional e internacional tornaram evidentes os abusos contra os índios. A reação do Estado perseguindo tanto o CIMI, como instituição nacional, como o MAREWA enquanto entidade local, evidenciam que as ações desses sujeitos culminavam em uma prática, onde o que estava em jogo era a conquista da opinião pública. Isso se aplica tanto em relação ao Estado, para legitimar suas duras e arbitrarias ações contra os índios, quanto para os indigenistas missionários católicos da Prelazia de Itacoatiara para defendê-los e suscitar uma conscientização a respeito desses abusos.

Os planos de efetivação das atividades mineradoras e a implantação da Usina Hidrelétrica de Balbina tiveram seus empecilhos para além da resistência dos índios. Encontraram uma significativa barreira naquele movimento que não se configurava apenas

²⁶⁶ SCHWADE, Egydio. **Relatório do Comitê Estadual da Verdade: O Genocídio do Povo Waimiri-Atroari** Manaus, 2012.

como um elemento próprio da Igreja, pronto a assumir a sua postura pelos pobres, mas como uma força popular erigida em um momento de junção de questões populares.

Até agora discorri sobre a presença do MAREWA dentro das dimensões de enfrentamento direto com o Estado, porém, esse movimento não se constitui como entidade pronta, nascida da vontade do CIMI ou de seus mentores. Ele também tem seus desdobramentos populares de onde recebeu o aval para se constituir e se estender no meio social. É essa manifestação do MAREWA como movimento popular, ocorrendo nas bases, como uma dimensão local, que discorrerei no capítulo a seguir.

CAPÍTULO III

PORQUE DA CARA DESSE ÍNDIO? TRAJETÓRIA DO MOVIMENTO DE APOIO À RESISTÊNCIA WAIMIRI-ATROARI A PARTIR DE UMA IMAGEM VISUAL

Em 1983, o artista plástico paraense Claudionor Viana David Filho, foi chamado ao município de Itacoatiara onde permaneceu por cerca de duas semanas no convívio de membros da Pastoral Indigenista da Prelazia de Itacoatiara. O convite fora estendido por amigos militantes da causa indígena da Igreja Católica naquela região e conhecedores dos dotes do jovem artista natural da cidade de Santarém no Estado do Pará que, além de ser um desenhista dedicado, possuía certo interesse nas questões relativas à cultura indígena. A ele foi solicitado criar uma imagem que traduzisse um episódio que tomava importante destaque nos debates referentes aos processos de modernização do Brasil e dos direitos humanos: a espoliação das terras pertencentes aos índios Waimiri-Atroari pelas investidas do Estado.

Para cumprir a tarefa, Diô – alcunha pela qual se distingue nas assinaturas de suas obras – foi levado a conhecer o desenrolar daquele processo e o histórico de conflito que se estendia sobre aquela população desde o final do século XIX e que se intensificava a partir dos anos de 1960 com as Políticas de Integração Nacional, mais especificamente com a abertura da rodovia BR 174. Nesse exercício, tomou contato com um significativo acervo que compreendia documentação oficial do Ministério do Interior, da FUNAI, da Pastoral Indigenista de Itacoatiara, e de outros movimentos religiosos, relatórios de funcionários do governo e de missionários que atuaram na área, fotografias, uma bibliografia de apoio, além de recortes de jornais de maior circulação no país e artigos escritos por estudiosos das áreas de antropologia, geologia, meio ambiente, dentre outros, bem como trabalhos produzidos pelos próprios membros desse grupo que receberam atenção em importantes publicações nacionais e internacionais²⁶⁷. Foi no contato com esse material, organizado pela pastoral indigenista, mais as longas conversas com alguns desses integrantes da pastoral que já estiveram nessas frentes de combate, que o artista articulou elementos para a elaboração de seus dois desenhos que se tornaram ponto de referência nos trabalhos desenvolvidos naquela prelazia²⁶⁸.

O crescente interesse dos membros da Prelazia de Itacoatiara pela temática indígena trazia consigo a necessidade de organização das formas de atuação junto a essa questão, e

²⁶⁷ Essa documentação coletada, produzida e organizada faz parte hoje do acervo da Casa da Cultura Urubui-CACUÍ, já citada na introdução deste trabalho.

²⁶⁸ As informações obtidas a respeito de Diô e da forma como ele trabalhou junto à Pastoral Indigenista de Itacoatiara foram coletadas a partir de relatos orais de pessoas que conviveram com o artista na situação exposta neste trabalho.

uma das maneiras encontradas para patentear suas ações, propor sentido de coesão ao grupo e dar unidade àquelas práticas de intervenção social junto aos Waimiri-Atroari, se concentrou na criação de um movimento específico de apoio àquele povo tendo como justificativa não apenas a proximidade da prelazia com a área indígena e a experiência que alguns daqueles homens e mulheres tinham no trato com aquela questão, mas principalmente, com relação à voracidade com que a empresa estatal e a iniciativa privada se lançavam sobre aqueles povos²⁶⁹. Nesse intento, dentro da Pastoral de Itacoatiara, decidiram criar uma campanha de mobilização popular, para que fosse incutida uma moção amplamente compartilhada em defesa dos índios Waimiri-Atroari de modo que a sociedade nacional desse apoio à sua luta de sobrevivência física e étnica, além de se criar nessa mesma sociedade um novo ambiente de contato que correspondesse aos desejos de paz e tranquilidade desse povo²⁷⁰. É com essa finalidade de denúncia e conscientização que surge, o Movimento de Apoio à Resistência Waimiri-Atroari (MAREWA), organização que recebia o aval do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) cuja pauta se concentrava no novo ideal de missionação proposto pela Igreja conforme discuti alhures.

É nesse universo de constituição do movimento que Diô deixa registrada a sua contribuição, sendo que de suas mãos veio germinar os emblemas para o qual deveriam convergir não apenas o símbolo identitário daquele grupo, mas a luta dos povos indígenas naquela região, de modo que, ao serem vistas, as imagens pudessem ser associadas aos Waimiri-Atroari e à campanha daquela prelazia em apoio à sua causa de resistência.

Com esse propósito de ampla divulgação, disseminação de ideias do grupo e mobilização social por meio da informação, as duas imagens criadas serão reproduzidas ao longo da atuação desse movimento em vários veículos como capas de revistas, liturgias, murais, pôsteres, panfletos e manuais de missão. Interessante destacar que a cada reprodução alguns elementos eram acrescentados, basicamente textos, que identificavam a procedência da imagem, os elementos dispostos nela e os endereços para contato com o movimento.

Com a consolidação dos projetos do governo – concessão para prospecção e extração mineral nas terras daqueles índios pelo grupo Paranapanema e instalação da Usina Hidrelétrica de Balbina – iniciou-se no último quartel dos anos oitenta, um processo de fechamento dessas questões, onde o governo por meio da FUNAI e da ELETRONORTE se colocam como representantes tutelares exclusivos desse povo por vias do Programa Waimiri-

²⁶⁹ PASTORAL INDIGENISTA DE ITACOATIARA. **Novo Passo do Projeto Waimiri e Atroari – 07/09/82**. Itacoatiara, set., 1982, p. 06-08. (Arquivo Casa da Cultura Urubuí-CACUÍ).

²⁷⁰ MAREWA. **Resistência Waimiri/Atroari**. Itacoatiara: Loyola, 1983, p. 31.

Atroari (PWA) encerrando o acesso a outras instituições que não aquelas ligadas diretamente a essas entidades. Há, portanto um período de apaziguamento das demandas daquele povo e com isso o arrefecimento daquele movimento missionário, esvaziando o sentido daquela frente de batalha fazendo recuar suas práticas a publicações de denúncias esporádicas e manutenção de um arquivo localizado hoje na Casa da Cultura Urubuí, uma das sedes do MAREWA no município de Presidente Figueiredo.

Esse esfriamento, porém não representou a morte da memória do movimento e nem a supressão das imagens, uma delas em especial. Isso fica patente no aparecimento de cópias dela feitas por outros artistas que a reproduziam do original com finalidades que variaram e iam de acordo com a demanda sugerida em determinado espaço e tempo. Sobre esse aspecto irei discorrer especificamente o caso da cópia de uma das imagens de Diô que foi estampada na igreja matriz de Presidente Figueiredo, cerca de pouco mais de uma década depois do encerramento do movimento de resistência, e que acabou por ser reproduzida também em material de consumo da paróquia daquele município ficando suscetível de imprimir não só um resgate das lutas dos Waimiri-Atroari e do movimento da igreja, como também de encontrar outros significados e evidenciar outras disputas.

Com isso, pode-se entender que as imagens produzidas por Diô não conduzem diretamente a um sentido original em si. Pelo contrário, são tomadas a fazer parte de um cenário que, propositalmente, se apropria dos traços gravados na tela, nos contornos do desenho, para emitir sobre elas um conjunto de significados prontos a serem disseminados e compartilhados. Não há, portanto vida nas imagens. Elas não falam por si. O que há são atribuições, representações de sentidos que tomam forma de acordo com os interesses de quem as veicula ou toma contato com ela em um contexto que favoreça a propagação e geração desses significados. Dessa forma seu sentido é construído no campo do social com a intervenção dos agentes que emitem um conteúdo sobre a forma como um todo. Podem ser aceitas ou não dentro da sociedade que se quer fazer circular. Podem se fazer como elementos constitutivos de uma memória ou podem simplesmente estar destituídas de qualquer relação com o passado, o presente ou a identidade de qualquer grupo que seja. Vale destacar o posicionamento de Ulpiano Menezes que, nos dando essa direção, afirma ser

a interação social que produz sentidos, mobilizando diferencialmente (no tempo, no espaço, nos lugares e circunstâncias sociais, nos agentes que intervêm) determinados atributos para dar existência social (sensorial) a sentidos e valores e fazê-los atuar [...]. É necessário tomar a imagem como enunciado, que só se apreende na fala, em

situação. Daí também a importância de retrazar a biografia, a carreira, a trajetória das imagens²⁷¹.

Nesse sentido, este trabalho é resultado de um esforço em traçar a trajetória de uma imagem específica produzida por Diô, que foi reproduzida em vários meios e circulou em vários momentos e espaços distintos. Aqui destaco dois momentos interessantes nos quais ela toma um importante papel na configuração daquele movimento social, de onde foi possível extrair aspectos interessantes referentes à dinâmica de uma memória sobre o indigenismo católico naqueles tempos e sua concatenação ao cenário social e político fazendo jus ao propósito salutar do estudo da imagem a partir de uma perspectiva histórica que é o entendimento da sociedade que a produz.

O primeiro contexto a ser analisado é o cenário do movimento indígena na cidade de Itacoatiara nos anos de 1980 e posterior extensão ao município de Presidente Figueiredo no ano de 1987. Esse cenário que tornou possível a criação e circulação da imagem e atrelou a ela um caráter de identidade. Depois, analiso os primeiros anos da virada do século mais especificamente os anos de 2003 a 2010, quando remanescentes do movimento procuram reabilitar a imagem na paróquia de Presidente Figueiredo com o intuito de reavivar as memórias sobre o caráter combativo da igreja diante das questões sociais e incutir nessa sociedade um sentimento de aceitação à causa indígena e resgate daquele momento histórico que configurou a trajetória da igreja no município. Esse exercício mostrou que nem sempre se consegue convergir para uma imagem os sentidos que se deseja e que esse fator está intimamente ligado com a forma que os indivíduos lidam em suas disputas políticas cotidianas e com as demandas que emanam dessa relação que é social e histórica. Mas é salutar assumir a ideia de que as imagens produzidas tinham uma finalidade social, que pode ter desaparecido com o tempo, mas que emerge dessa necessidade.

3.1. As imagens em seu contexto original

Produzir uma imagem com o intuito de que ela corresponda a uma dada realidade exige que os elementos a serem utilizados em sua construção estejam dispostos de forma que possam ser reconhecidos. Para compreender melhor as imagens, tanto a sua especificidade quanto as mensagens que veiculam, é necessário um esforço mínimo de análise. Porém, não é

²⁷¹ MENESES, Ulpiano T. Bezerra de. **Fontes Visuais, Cultura Visual, História Visual: Balaço provisório, propostas cautelares.** In.: Revista Brasileira de História, São Paulo, v. 23, n.45, p.11-36, 2003, p.28

possível analisar essas imagens se não se souber do que se está falando nem porque se quer fazê-lo²⁷².

Talvez tenha sido esta a noção que guiou Diô em sua produção das imagens em questão. Em todo caso não cabe discutir quais as intenções do artista, mas há um ponto interessante que, ao observar o contexto da criação da imagem, leva a uma inquietação: Diô parece fazer questão em relacionar os Waimiri-Atroari, como um todo, a uma figura central em sua obra. Nas duas imagens pode-se ver o semblante de um índio, em torno do qual estão dispostos os demais elementos. Esse detalhe não passa em despercebido mesmo ao observador mais avesso a um entendimento profundo das imagens e pode ser manifestado em perguntas do tipo: Quem é o indivíduo que aparece nelas? As soluções para esse problema podem oferecer várias direções que vão desde: é um índio qualquer, só para representar uma nação indígena qualquer; ou ainda: é um rosto de uma pessoa qualquer para deixar a obra mais bonita; ou quem sabe: sei lá, pode ser qualquer coisa, o que sei é que é feio, bonito, agradável, assustador, desconexo, etc..

Essas possíveis resoluções do que é aquele elemento na imagem – diga-se de passagem, não apenas a figura do índio, mas todo o restante – não desmerecem o fato de que antes delas vem a pergunta, a inquietação caso haja interesse do observador em estabelecer um sentido ao que vê. Porém, deve-se ressaltar que esses questionamentos só podem surgir a partir do momento em que aquele que observa esteja imbuído dos sentidos e das funções necessárias para dar funcionalidade ao próprio ato de observar e questionar aquela imagem. Isto evidencia aquilo que Bourdieu expressa como impossibilidade, ou não naturalidade, da precisão da apreensão sobre os sentidos e significados de uma dada forma como algo universalmente constituído e atribuído de um sentido imanente. Dessa forma, exemplifica que

a história do gosto, individual ou coletivo, é suficiente para desmentir a ilusão segundo a qual objetos tão complexos como as obras de arte, produzidos conforme leis de construção que foram elaboradas no curso de uma história relativamente autônoma, sejam capazes de suscitar preferências naturais apenas pela força de suas propriedades formais²⁷³.

Considerada essa observação, e ciente de que os traços apresentados nas obras analisadas possuem certos elementos reconhecíveis e compartilhados pelos indivíduos que lidam com elas e que vão além de suas propriedades formais, pois estas sozinhas em nada contribuem na imputação de um sentido, me preocupei em tornar essas questões a respeito dos

²⁷² JOLY, Martine. **Introdução à Análise da Imagem**. Campinas: Papyrus, 1996, p.28.

²⁷³ BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 272.

elementos das imagens, especificamente para entender sobre o porquê daquela figura indígena.

Como dito anteriormente, o artista parece fazer questão em centralizar os acontecimentos retratados na imagem em torno desse elemento que, em acordo com nossas convenções atuais de representação nos é, quase que claramente, a figura de um homem cujos traços nos dão proximidade visual aos caracteres biológicos de um índio. Mas quem é esse indivíduo? Trata-se mesmo de um índio? Como se sabe que realmente os demais elementos da imagem fazem referência a ele e este mesmo indivíduo conduz ao entendimento de estar representando uma nação indígena?

As respostas podem ser vislumbradas na análise do contexto em que a obra foi criada. Conforme discorrido antes, Diô foi instruído para compor os desenhos, tomando contato com material sobre o processo ao qual o movimento estava ligado. Em meio a esse material, não raro, o artista mergulhou em informações a respeito desse índio, que abundam não apenas nos relatórios de sertanistas que tiveram contato com ele, mas também na literatura produzida sobre os conflitos naquela área e principalmente, pela veiculação dessa figura na imprensa.

Seu nome tribal era Itxi, chamado também de Sapata, mas mais conhecido como Maroaga²⁷⁴, um dos tuxauas daquele povo. Em torno de sua pessoa giram um turbilhão de histórias que deram origem ao mito do índio guerreiro que assolava sertanistas, missionários, populações circunvizinhas e funcionários engajados nos trabalhos de abertura da rodovia BR 174.

Sobre Itxi ou Sapata sabe-se muito pouco. Apenas que era respeitado pelos seus iguais como o chefe da tribo e que desapareceu misteriosamente, quando aparentava ter em torno de sessenta anos de idade, após um conflito que resultou na morte de um importante sertanista da FUNAI no final de 1974²⁷⁵.

²⁷⁴ O nome Maroaga fora atribuído provavelmente por funcionários da FUNAI. Reza a lenda que em um de seus contatos com um funcionário, ele fora perguntado sobre de onde teria vindo. Prontamente esboçou, na tentativa de se fazer entender por um vocábulo mais próximo ao entendimento de seu interlocutor, alguma coisa semelhante a “maroaga”, querendo se referir à palavra maloca. Foi essa dificuldade que o tornou conhecido como Maroaga. (Dado coletado a partir de conversas informais com Egydio Schwade, membro do MAREWA, que morou junto aos Waimiri-Atroari de 1985 a 1986. Versão não oficial). Outro caso do uso do nome, embora equivocado em parte, é exposto por Sabatini, que diz ser Maroaga correspondente da palavra maloca em kiñayara, e que era constantemente usada pelos funcionários da FUNAI para designar alguns índios com quem tomavam contato. Dessa forma, existiram vários maroagas, e suas histórias se confundem entre os vários relatos que envolvem estes indivíduos. In.: SABATINI, Silvano. **Massacre**. São Paulo: Loyola, 1998, nota n. 36, p.128.

²⁷⁵ CARVALHO, José Porfírio Fontenele de. **Waimiri-Atroari**: A história que ainda não foi contada. Brasília: s. ed., 1982, p. 197-202.

Sobre Maroaga, porém, pululam informações que povoam o imaginário da sociedade da época e que resultaram na consolidação de uma dupla imagem a respeito dos Waimiri-Atroari que os colocam, dependendo do momento e dos interesses dessa sociedade que ali se impõe, como indivíduos extremamente hostis e desprezíveis ou como povo valoroso e justo na defesa de sua terra. Tem-se a partir disso a configuração de uma complexa rede de ressignificações que acolhem a ideia de um indivíduo extremamente articulado, sanguíneo e violento e ao mesmo tempo o coloca como um homem dócil, suscetível ao diálogo, enfim, com os atributos esperados de um líder disposto a negociar pela sobrevivência de seu povo.

Nesse contexto, dada sua aproximação com os missionários e sertanistas, e graças o seu posicionamento dentro da tribo, Maroaga é tido como articulador da resistência indígena contra o genocídio dos Waimiri-Atroari entre os anos de 1968 a 1974²⁷⁶. Essas duas datas merecem destaque, pois, se apresentam como marcos importante naquela trajetória dos Waimiri-Atroari e fazem referência direta à figura de Maroaga. O ano de 1968 foi a data do famoso massacre perpetrado por aqueles índios contra a expedição do missionário Pe. João Calleri, onde Maroaga aparece como um dos líderes do ataque segundo relato do único sobrevivente da expedição (SABATINI, 1998). Já o ano de 1974 assinala os massacres ocorridos a dois postos da FUNAI, o primeiro em outubro e o segundo em dezembro, no qual o sertanista Gilberto Pinto – que há algum tempo já havia estabelecido um contato amistoso com aqueles índios, inclusive com Maroaga cujo vínculo era tido como de amizade pelos funcionários daquela instituição – foi morto²⁷⁷.

Vale destacar que a resolução desses casos apresenta sérias controvérsias dado a obscuridade em que as investigações foram dirigidas e as contradições entre as evidências, o que abre precedente a uma possível manipulação de provas cujo objetivo seria arrolar Maroaga e os Waimiri-Atroari como fator de alto risco dando algumas vantagens a setores progressistas do governo e do exército em adotar medidas mais drásticas de atuação naquela área em função do insucesso daquelas investidas de pacificação.

²⁷⁶ MAREWA. **Resistência Waimiri/Atroari**. Itacoatiara: Loyola, 1983, p. 03. - Também existiram outros líderes indígenas que povoaram histórias de conflito entre os Waimiri-Atroari e as forças de integração nacional que atuaram nesse período. Dentre eles pode-se destacar o índio Maiká, tido como o primeiro chefe a arquitetar os ataques para impedir a abertura da BR 174 entre 1968 a 1972; e o índio conhecido como Comprido bastante citado em episódios decisivos para atravancar o avanço dos trabalhos nas áreas da rodovia a partir de 1974. In.: SABATINI, Silvano. **Massacre**. São Paulo: Loyola, 1998, p.119. – Essas ações tiveram alguns efeitos de retardação e geraram uma grande preocupação do Estado em interditar essas áreas para fins de pacificação e deslocamento desses povos para fora dos traçados estabelecidos, e ações de proteção aos trabalhadores para tentar diminuir os riscos de incidentes e eliminar os possíveis conflitos quando da abertura da rodovia ao tráfego.

²⁷⁷ SABATINI, Silvano. **Massacre**. São Paulo: Loyola, 1998, p. 107.

No caso da expedição Calleri, existe a hipótese de ter havido uma séria intervenção do estado com o intuito de sabotar a missão do padre de modo que seu fracasso pudesse justificar uma ação mais enérgica contra aqueles povos na utilização de força militar para limpar aquela área. Segundo relatos coletados por Sabatini, Maroaga e outros guerreiros teriam sido cooptados por um grupo de não índios para executar os membros daquela expedição, sendo forçados a isso por homens fardados²⁷⁸.

Também as circunstâncias que levaram ao massacre de Gilberto Pinto e seus companheiros ainda não foram totalmente esclarecidas, e apresentam questões um tanto insólitas para alguns, que aparecem em relato colhido por Carvalho²⁷⁹, e pelas estranhas ocorrências que fogem ao entendimento lógico do processo, como a presença dos índios no posto Santo Antônio do Abonari com suas crianças e mulheres²⁸⁰, o desencontro de informações com relação aos registros oficiais de horário do massacre, a proibição da visualização do corpo de Gilberto, o adiantamento do enterro em relação ao horário previsto, a estranheza de entre os atacantes estar presente o índio Maroaga que havia feito contato com Gilberto por radiofonia poucos dias antes do massacre enquanto este se encontrava em Manaus reatando os laços de amizade que havia entre eles, relatos sobre o uso de armas de fogo no ataque, etc.²⁸¹. Vale destacar ainda, que após esse incidente, Maroaga parece ter sumido do mapa, e pouco se registrou sobre ele deixando suspeitas de estar ele também entre as vítimas daquele massacre.

Esses e outros casos são destacados entre aquela sociedade e concretizam um discurso cada vez mais interessado em manipular a imagem desses índios criando uma história pautada em uma série de imprecisões e controvérsias sobre os fatos, de modo que aquele povo pareça extremamente hostil à chegada do progresso, entravando o desenvolvimento do país. Por outro lado, vê-se o contraponto dessas histórias, que tentam denunciar o que o discurso dominante procura esconder. O massacre contra os índios também foi matéria posta em discussão, circulando na imprensa com certa intensidade colocando Maroaga como herói da resistência de uma população que tem sido dizimada pelos interesses

²⁷⁸ SABATINI, Silvano. **Massacre**. São Paulo: Loyola, 1998, p.218-224.

²⁷⁹ CARVALHO, José Porfírio Fontenele de. **Waimiri-Atroari**: A história que ainda não foi contada. Brasília: s. ed., 1982, p. 204

²⁸⁰ Fato estranho em se tratando de um ataque programado, uma vez que em todo o histórico de investidas desses índios não se observou a presença de outros indivíduos senão homens, que planejavam com antecedência uma estratégia para evitar a possibilidade de revide das vítimas.

²⁸¹ CARVALHO, Op. cit., p. 197.

dos ditos civilizados. Tudo isso evidencia o estabelecimento uma verdadeira batalha sobre como a nação brasileira deveria encarar aquele povo.

Assim, esse personagem passa a ser colocado sempre no centro de uma série de visões sobre a existência e o lugar daqueles índios na sociedade. A partir daí a formação de um imaginário onde Maroaga é visto como uma ameaça se difunde e se dispersa em diversos prismas dando margem ao surgimento de discursos, em sua grande maioria, absurdos. O autor Altino Berthier Brasil – militar que vivenciou parte desse processo de integração – em seu livro *O Pajé da Beira da Estrada*, evidencia a natureza do que se falava sobre aqueles índios e sobre Maroaga:

Comentava-se que os Waimiri-Atroari estavam se dividindo em dois grupos que se digladiavam (os que eram a favor e os que eram contra a estrada). Falava-se muito [...] em cubanos que poderiam estar assessorando Maruaga. Atribuía-se o uso de armas de fogo aos índios – o que não era verdade. Dizia-se que Maruaga era comunista, alienígena, agente da CIA e tantas coisas mais. As agências de informações e os meios de comunicação se esmeravam em divulgar matéria sensacionalista. [...] Tanto se falava nos massacres praticados pelos Waimiri-Atroari, que mesmo a pessoa pouco identificada com a saga daquele povo dentro da História, era persuadida a adotar a ideologia do ódio. [...] Os desavisados não tinham dúvidas em sentenciar os silvícolas à morte, mal sabendo que aquilo tudo era uma *mídia fabricada* [destaque do autor] para justificar possíveis ações de força. [...] Ser índio ou defender sua causa, era ignorância – pura subversão. Qualquer crítica ou simples ponderação eram recebidas como execrável falta de patriotismo! [...] Interessante aquela psicose coletiva!²⁸²

Da mesma forma se constituía uma outra imagem por aqueles entusiastas da causa indígena defendendo o direito à sobrevivência desses povos contra todo aparato ideológico criado para desacreditar sua luta.

Símbolo da resistência. Como aconteceu há 300 anos ao seu povo, ele foi acusado de traidor, criminoso, guerrilheiro. Na verdade Maroaga amou os seus que vivem naquela terra ao Norte do Amazonas desde tempos imemoriais e até o fim os amou.²⁸³

Controvérsias à parte, as visões sobre Maroaga emergem desse turbilhão de conflitos como uma imagem cada vez mais ambígua. E as discussões na imprensa e entre a população comprovam essa disputa na definição de um posicionamento desses índios naquela sociedade. Destarte, Maroaga aparece nada mais nada menos, como um personagem criado a partir de um indivíduo real, consolidado no imaginário popular a partir das notícias dos massacres e

²⁸² BRASIL, Altino Berthier. *O Pajé da Beira da Estrada*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia e Espiritualidade Franciscana, 1986, p.21.

²⁸³ MAREWA. *Resistência Waimiri/Atroari*. Itacoatiara: Loyola, 1983, p. 03.

dos relatos de quem vivenciou as experiências de trabalho naquela região ou teve contatos próximos àquele povo, de modo que emanam sentidos dessa figura construída que explicam aqueles conflitos e dão sustentação ao processo de dominação sobre os Waimiri-Atroari. Dessa forma, cabe perceber que a figura de Maroaga é um eixo do qual se extrai e se criam informações para alicerçar percepções a partir das quais se podem sancionar os protótipos que definem as imagens de criminosos, heróis ou vítimas que passam a configura-se como atributos desta população indígena e que transitam livremente entre os indivíduos daquela sociedade invasora.

Quando trato da figura de Maroaga nas imagens de Diô, tem-se que, mesmo imprimindo uma intenção naquela reprodução, o índio não é destituído dos atributos emitidos por juízos de valor. Pelo contrário, vê-se nelas a forte impressão de uma imagem do índio enquanto herói que vem perdendo a batalha contra a dominação. Um herói que é ao mesmo tempo vítima, dado suas estratégias de resistência encontrarem forte barreira ante a capacidade de destruição imposta pelo inimigo que busca aniquilá-lo tanto no aspecto físico – por meio da destruição da floresta, das malocas, da tomada da terra e da própria vida – quanto em sua dimensão moral – por meio da imposição da cultura, da propagação de uma imagem de ser atrasado, incivilizado, inferior que age pelo instinto e por ignorância na resistência ao progresso. Uma imagem que justifica sua bravura e seu modo agressivo colocando-o como protagonista de sua história que, luta, resiste, elabora novas estratégias de sobrevivência, mas que precisa de apoio que o auxilie nessa batalha.

Observando por esse prisma, a utilização de uma perspectiva configurada na valorização da imagem do herói se torna patente na formação das imagens de Dió, uma vez que o movimento de apoio à resistência da Prelazia de Itacoatiara parecia querer instituir uma visão sobre os Waimiri-Atroari a partir da noção de povo que sofre a opressão, mas por isto reage e por isto busca um canal de negociação, que é a própria mobilização da sociedade, de modo que sua voz se tornasse um grito despertador diante dos abusos do estado. A intenção, portanto era a de inserção política daquele povo. Dar voz a eles e expor suas demandas, de modo que, no final, os dois mundos acabassem por reivindicar as mesmas pautas: um combate ao capitalismo selvagem e a desigualdade social.

Uma vez que se pensava em difundir essa imagem de cunho mobilizador à comunidade em geral, inclusive no entorno de Itacoatiara, nas vilas e municípios circunvizinhos e atrelados àquela Prelazia, corria-se o risco de que essa campanha não surtisse qualquer efeito dada a proposição do choque entre o Maroaga herói e o Maroaga assassino difundido por meio da massificação daquela ideia de terrorismo associada às histórias dos

massacres perpetrados por aquele povo. Tudo indica que o trabalho de divulgação e denúncia proposto pelo MAREWA parecia ter objetivos bem claros e estratégias bem amarradas à ideia de cristandade para que o resultado desse choque fosse positivo e o heroísmo daquele índio fosse alocado em um contexto de aceitação da causa dos Waimiri-Atroari. Ademais, o movimento parece ter em mente a constituição de uma figura cativante, com atributos que se confundem aos do povo aquém da realidade indígena, que os tornassem irmanados em um mesmo sentido de luta. Uma figura humana – que chora, que morre – aos moldes da sociedade que iria consumi-la, a partir da qual pudesse associar interesses comuns para, desse modo, angariar maior sustança àquelas questões. Uma imagem cujo exemplo deveria ser tomado como modelo de vida contra a exploração e os abusos, na defesa dos mais fracos e da própria vida.

Um importante argumento que justifica esse fator de criação da figura do herói está exposto em José Murilo de Carvalho quando, em seu trabalho sobre a configuração da República Brasileira, trata da importância da composição de um referencial do qual emanam os valores essenciais de um espírito aglutinador que organiza a sociedade em direção a uma causa. Diz ele que:

Heróis são símbolos poderosos, encarnações de ideias e aspirações, pontos de referência, fulcros de identificação coletiva. São, por isso, instrumentos eficazes para atingir a cabeça e os corações dos cidadãos a serviço da legitimação de regimes políticos [porque não de movimentos populares]. [...] Em alguns, os heróis surgiram quase que espontaneamente das lutas que precederam a nova ordem das coisas. Em outros, de menor profundidade, popular, foi necessário maior esforço na escolha e na promoção da figura do herói. É exatamente nesses últimos casos que o herói é importante. A falta de envolvimento real do povo na implantação do regime leva à tentativa de compensação, por meio da mobilização simbólica. Mas a criação de símbolos não é arbitrária, não se faz no vazio social [...]. Tem de responder a alguma necessidade ou aspiração coletiva, refletir algum tipo de personalidade ou de comportamento que corresponda a um modelo coletivamente valorizado²⁸⁴.

Se a afirmativa do autor é correta, então como essa intenção de compor um herói indígena imbuído de uma perspectiva política participativa pôde ser pensada e coordenada em um cenário onde a ideia sobre o lugar do índio naquela sociedade parecia condizente com a ideologia dominante que os colocava como atrasados, cujo destino deveria ser a integração ao espectro da cultura nacional? Como investir valores compartilháveis entre esses dois grupos cujas expectativas parecem lançar-se em direções opostas?

²⁸⁴ CARVALHO, José Murilo de. **A Formação das Almas: O imaginário da República no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 55.

Um caminho interessante pode ser o que citei anteriormente, a amarração das demandas dos Waimiri-Atroari ao ideal cristão. É comum nos folhetos das missas e nas liturgias a referência àqueles índios como irmãos do povo, unidos em propósito de vencer a desigualdade posta nesse mundo pelos homens. Segue um exemplo dessa prática verificada em vários momentos, destaco apenas dois, de uma liturgia distribuída no ano de 1986 pela Prelazia de Itacoatiara e organizada por membros do MAREWA em ocasião das comemorações da semana do índio:

Cântico de Aclamação: o índio é nosso irmão
 [...]

Vejo a força do forte tubarão

Firmando projetos de morte sem pudor

Pensa que o índio é bicho sem razão

Mas creia, o índio é forte, é nosso irmão.²⁸⁵

Oração final

Senhor nossos Deus, que a palavra de Deus e a eucaristia que acabamos de celebrar, nos comprometa cada vez mais a sermos irmãos dos índios, e que não fiquemos numa simples comemoração, e sim sensíveis à problemática indígena, principalmente a dos Waimiri-Atroari de nossa Prelazia, e que colaboremos decididamente em favor das reivindicações dos índios, propagando sua causa, principalmente para que seja respeitada a terra do índio que é um direito sagrado. Isto nós te pedimos, por Nosso Senhor Jesus Cristo, Amém!²⁸⁶

Essa estratégia tem por finalidade assegurar um vínculo que ultrapasse a simples comoção sobre os abusos contra a humanidade desses povos, mas estabeleça uma relação ligada ao sagrado por meio do qual os índios e as populações alcançadas por essa campanha possam perceber que emergem de um mesmo lugar comum, formando entre eles uma rede de identificação. Essa aproximação não se coloca como algo específico daquele movimento em si. Pelo contrário, já tem sido incentivada em âmbito nacional desde a década de 1970 quando da atuação da igreja nessas questões. Porém a pastoral itacoatiarense talvez tenha investido com mais acuidade nessa perspectiva em vista da má fama daqueles índios de modo a mitigar a imagem nitidamente negativa que os identificava.

Outro argumento interessante, e que abarca de certa forma a proposição acima, se dá através do próprio momento político nacional, em que a sociedade brasileira propõe como projeto a construção de uma sociedade civil organizada, reunindo-se em conselhos, clubes, sindicatos, agremiações, partidos políticos. Um período de novidade nessa perspectiva de luta

²⁸⁵ PRELAZIA DE ITACOATIARA. **Celebração Litúrgica da Semana do Índio: 13 a 20 de abril de 1986.** Terra dos Índios, Direito Sagrado, Itacoatiara, abr., 1986, p. 08 (Acervo Casa da Cultura Urubuí- CACUÍ).

²⁸⁶ PRELAZIA DE ITACOATIARA. **Celebração Litúrgica da Semana do Índio: 13 a 20 de abril de 1986.** Terra dos Índios, Direito Sagrado, Itacoatiara, abr., 1986, p. 07 (Acervo Casa da Cultura Urubuí- CACUÍ)

dado o cerceamento dos direitos civis pelo regime militar que cambaleava no período da organização do Movimento de Apoio à Resistência Waimiri-Atroari. A partir disto novas demandas sociais foram trazidas à tona. Angariou-se espaços para a colocação de novas pautas apesar das pressões dos poderes constituídos. Assim,

encontramos na sociedade agências que, embora participando da cultura instituída (condição para que haja comunicação social), expressam práticas de resistência e projetos de ruptura. Constituem novas formas de agenciamento social, que abrem espaço para a elaboração de experiências até então silenciadas ou interpretadas de outro modo²⁸⁷.

Esse elemento de valorização, de comportamento adequado às expectativas populares não encontra lugar na elite brasileira daquele momento, mas vai se inserir em âmbito mais amplo a partir dos movimentos sociais, nas classes populares, nos trabalhadores rurais, entre os operários, os sem terra e sem trabalho, de maneira que se efetiva uma participação política concreta que faziam com que as demandas dos povos indígenas em geral se confundissem com as suas. Não raro, vê-se nos relatórios do MAREWA, a ênfase em disseminar a questão dos Waimiri-Atroari entre os sindicatos, entre membros participantes de várias pastorais, entre partidos políticos, etc.. Essa perspectiva parece abarcar todos esses indivíduos em busca de uma liberdade acertada na atuação política.

Isto posto, torna-se salutar a lida daquela pastoral indigenista em proporcionar, ao movimento que estava sendo gestado, a imagem de um herói pouco convencional, patrono do movimento, em oposição à imagem imposta pelos meios de comunicação oficiais.

Esse fator contribui para o entendimento de que a imagem de Maroaga não atua, naquele período, como simples traçado ou desenho vazio de sentido. Ao contrário evidencia uma disputa que tende a influenciar decisivamente o campo político e social quando o assunto era aquela população indígena. Torna-se um objeto de disputa naquela sociedade. Ao erigir Maroaga como um herói, violentado em seu direito a vida, que lutou pela sobrevivência de seu povo, constrói-se uma imagem que garante a valorização daquele povo como dotado de humanidade e investido de uma luta justa de garantia de sua vida, dentro dos ideais cristãos de respeito ao próximo, de direito à vida e de direito ao direito de humanidade. Eis o sentido da imagem de Maroaga para aquele movimento.

Assim, os sentidos atribuídos e a própria existência das imagens produzidas por Diô ultrapassam o simples espaço de representação de elementos concretos, e evidencia-se em

²⁸⁷ SADER, Eder. **Quando Novos Personagens Entraram em Cena: experiências, falas e lutas dos trabalhadores da Grande São Paulo (1970-1980)**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988, p. 142-3.

uma dimensão social onde é tomada como representativo de uma perspectiva dessa mesma dimensão, que a explica e lhe dá sentido. Destarte, como

instrumento de comunicação, divindade, a imagem assemelha-se ou confunde-se com o que representa. Visualmente imitadora, pode enganar ou educar. Reflexo, pode levar ao conhecimento. A Sobrevivência, o Sagrado, a Morte, o Saber, a Verdade, a Arte, se tivermos um mínimo de memória, são os campos a que o simples termo “imagem” nos vincula²⁸⁸.

3.2. Descrição das imagens de Diô: elementos que compõem a *Imagem I* e a *Imagem II*.

Faço agora uma breve descrição das imagens produzidas por Diô na tentativa de observar nelas alguns pontos que fazem referência aos ideais do movimento, às políticas governamentais e o lugar dos Waimiri-Atroari naquela sociedade. Isso nos é possível graças aos discursos incrustados na documentação da época que nos dão acesso à compreensão da daquela atmosfera social que tornou possível a produção de imagens da natureza das imagens analisadas aqui. Não se trata ainda de analisar a função da imagem em si, mas de verificar a partir de que pressupostos elas se originaram e quais os sentidos dos elementos expressos nelas de modo a compreender o conjunto dos valores em que foram construídas e apresentar um contexto do qual se possa partir para uma análise dessa perspectiva da função.

Para isto, vale observar a afirmativa de Neiva Jr. na ideia de que,

para representar o mundo é preciso um repertório de esquemas que elaborem e interpretem a realidade. Obrigatoriamente, um modelo organiza a experiência perceptiva. O esquema fixa a instabilidade flutuante que caracteriza o mundo. Só assim as coisas são reconhecidas. As coisas representadas não explicam a imagem; esta é aquilo que a invoca.²⁸⁹

Portanto esse esforço na descrição obedece a certos modelos esquemáticos que dão ao ato de ver uma imagem a possibilidade de reconhecê-los como formadores de elementos que representam o mundo e que podem ser lidos e compreendidos de acordo com os valores atribuídos aos símbolos que são dados a ver, e a partir de sentidos constituídos no campo social e histórico por meio da relação que existe ao ato de criar uma imagem e a sua finalidade. Dessa forma, o exercício de análise dessas imagens irá obedecer a esse critério no entendimento de que “as imagens produzidas pelo homem comportam uma carga de

²⁸⁸ JOLY, Martine. **Introdução à Análise da Imagem**. Campinas: Papyrus, 1996, p.19.

²⁸⁹ NEIVA Jr., Eduardo. **A Imagem**. São Paulo: Ática, 1986, p. 12-3.

densidade histórica e de sentidos a elas específica e da qual não se vê a expressão em outros meios.”²⁹⁰.

Não foi possível atestar a ordem em que esses desenhos foram produzidos, por isso tomo como critério para descrição o grau de repercussão e difusão dessas imagens, observando que a primeira a ser descrita a seguir possui menos valor de correspondência com o ato de disseminação dos objetivos do movimento, o que é atestado pela sua menor propagação nos materiais e documentos analisados, deixando quase que clara a predileção pela imagem a ser descrita consecutivamente. Esse mesmo critério será a justificativa para a nomeação das imagens neste trabalho, uma vez que não me foi dado conhecer se elas possuíam ou não um título. Assim, denominarei de *Imagem I* a primeira a ser descrita – menos difundida – e *Imagem II* a segunda – mais difundida. Vale ressaltar que a descrição é realizada a partir da visualização das imagens originais produzidas por Diô que se encontram na Casa da Cultura Urubuí no município de Presidente Figueiredo. Outras variações dessas imagens podem ser visualizadas na documentação apresentando alguns acréscimos ou decréscimos de elementos dependendo do meio em que elas eram difundidas. Apesar disso, foram poucas as reproduções encontradas a respeito da *Imagem I* o que faz com tomasse predileção pela análise dessas variações exclusivamente as que se referem à *Imagem II* graças à proporção que angariou dentro do meio social. Mas esse é um exercício que será posto mais à frente quando analisar a circulação dessa imagem nesse meio. Por enquanto faço uma descrição dessas duas imagens enquanto figuras criadas para representar um movimento de resistência a favor dos índios Waimiri-Atroari.

3.2.1. Dissecando a *Imagem I*

A *Imagem I* (figura 04) apresenta duas ambientações. A primeira que destaco é o formato de jornal dado à tela. Vê-se que o autor elabora uma espécie de página que remete ao Jornal A Crítica de Manaus, que encima a tela e se dispõe em diagonal, aludindo a uma matéria intitulada “Terror no Rio Negro” escrita com letras em caixa alta, recortadas e coladas à tela, seguida de uma série de rabiscos não inteligíveis que lembram um texto jornalístico tal qual em uma página de jornal. Na extremidade à direita da representação do jornal, vê-se um quadrado com a imagem do índio Maroaga, inspirada em uma foto produzida por Paul Lambert em 1972, quando este acompanhou uma das expedições do sertanista Gilberto Pinto (figura 05). Sob este quadrado tem-se a inscrição: “chefe Maroaga comanda o terror”.

²⁹⁰ SILVA, James Roberto. **Doença, Fotografia e Representação:** Revistas médicas em São Paulo e Paris, 1869 – 1925. São Paulo: EDUSP, 2009, p. 59.

No segundo ambiente, que se apresenta na parte inferior do quadro, vê-se a imagem de um índio envolvendo em seus braços a figura de uma criança, ladeado por um arco com a corda quebrada. Vê-se ainda uma mancha partindo do tronco para a cabeça da figura do índio e envolvendo a figura da criança, insinuando uma poça de sangue. Ambos estão caídos de bruços sobre um clarão que parece sair como um fecho de luz a partir do jornal com o intuito de trazer à tona um episódio não expresso no texto. Sobre esse clarão e sob os dois corpos debruçados, tem-se dois traços paralelos formados, cada um, por várias seções compostas por duas linhas assimétricas partindo uma da esquerda e outra da direita que convergem para o centro da reta e compõem naquele contexto rastros de pneu, configurando o clarão como sendo também uma estrada, mais especificamente a BR 174 que é evidenciada pela própria alusão à figura de Maroaga.

Dessa forma, tem-se a delimitação clara do quadro a partir de dois momentos. Um que se volta a explicitar a imagem dos Waimiri-Atroari dentro da perspectiva midiática, encarnada na figura do guerreiro Maroaga como ponto central do terror. E o outro, em contraposição, demonstrando um cenário de destruição daquele povo, o genocídio, que é aludido pela dupla finalidade do clarão – o de iluminar aquela realidade e o de representar a rodovia – e pela disposição da figura do índio de bruços com a criança em seus braços sobre a poça de sangue.

Assim, o termo “Terror no Rio Negro” que encabeça a representação do jornal, apresenta uma proposital ambigüidade, pois faz, ao mesmo tempo, referência à atuação de resistência dos Waimiri-Atroari como ato de terrorismo, mas por outro lado, coloca o terror sob a perspectiva do caráter destrutivo dos projetos do governo contra esse povo. Esse quadro poderia oferecer um cenário de imparcialidade e equilíbrio, afinal, o terror emerge de ambos os lados. Isto faria sentido não fosse a forma como é retratado o índio caído de bruços e os elementos que o ladeiam fazendo uma espécie de denúncia a respeito do massacre promovido pela implementação daqueles trabalhos. Percebe-se um forte apelo por meio da disposição de elementos que representam aspectos que aquela sociedade toma como repugnantes e desumanos. A imagem do índio envolvendo a criança em seus braços, circundados por uma poça de sangue, ao lado de um arco com a corda quebrada denotando que a luta travada pela sobrevivência fora perdida pelo mais fraco, permitem tornar a imagem um delator das obras daquele governo e uma ameaça à vida e ao futuro daquele povo cujo destino, nesse retrato, é a morte e a extinção.

A figura do índio caído sobre a estrada direciona o leitor para o fato de que o terror a que o autor deseja denunciar é justamente o massacre contra os índios, formando assim um

quadro em que os símbolos servem como instrumento de acusação da imagem difundida pela opinião da imprensa e pelo próprio governo sobre a realidade daquele povo. Daí o confronto desses símbolos à imagem consolidada de Maroaga como líder que expressa terror contra a pacificação, a civilização e o progresso.



Figura 04 – *Imagem I*
Disponível no acervo da Casa da Cultura Urubuí,
Presidente Figueiredo/AM



Figura 05 – Fotografia de Maroaga (ao centro de camiseta) que inspirou o artista Diô na produção da *Imagem I*.
Foto: Paul Lambert, 1972.

3.2.2. Dissecando a *Imagem II*

Essa imagem angaria um importante espaço durante a atuação do Movimento de Apoio à Resistência Waimiri-Atroari e depois na paróquia de Presidente Figueiredo, sendo escolhida pelo grupo como o emblema a ser impresso com mais assiduidade nas campanhas de divulgação dos abusos contra aquele povo. Não foi possível entender ao certo qual o motivo pela predileção dessa imagem. Talvez porque entendiam que os objetivos do movimento pudessem ser melhor traduzidos na exposição da figura do herói Maroaga, que aparece com maior destaque nesta imagem, ou ainda, pelo fato de configurar-se como uma síntese menos complexa para assimilação da mensagem que o grupo desejava propagar, ou ainda a partir do gostos dos indivíduos que estavam envolvidos nesse movimento que a

escolheram por algum critério que não foi dado a captar. De uma forma ou de outra é a partir dela que será possível perceber o dado contexto histórico que aqui analiso.

A *Imagem II* (figura 06) apresenta a figura de Maroaga constituída a partir de outra fotografia de Paul Lambert naquele mesmo ano de 1972 (figura 07). Ao fazer uma comparação entre a fotografia e a imagem, percebe-se que Diô desprende um considerável esforço no sentido de que a reprodução no desenho seja o mais próxima possível daquela do registro fotográfico, talvez com o intuito de que os traços pudessem evidenciar que se tratava de uma pessoa real, atribuindo-lhe certo prestígio naquela composição e status de elemento central na imagem para o qual convergem os demais elementos. Disposta no centro do quadro, elevada um pouco à margem superior, nota-se ainda um aspecto interessante, que destoa o desenho da fotografia, que é a presença de lágrimas escorrendo pelo rosto da figura como que tentando transmitir uma noção de desolação em vista do cenário que se apresenta a seu redor. Dessa forma, nesse contexto, a imagem de Maroaga chorando compõe o fio condutor que associa uma imagem de sofrimento a um contexto de destruição expresso pelos elementos que giram a seu redor.



Figura 06 – *Imagem II*
Disponível no acervo da Casa da Cultura Urubuí,
Presidente Figueiredo/AM



Figura 07 – Fotografia de Maroaga que inspirou o artista Diô na produção da *Imagem II*.
Foto: Paul Lambert, 1972. (acervo Casa da Cultura Urubuí, Presidente Figueiredo/AM)

Partindo desse centro, pode-se observar um segundo estágio da imagem: a configuração do quadro ao redor da face chorosa do índio. Esse cenário configura-se como uma paisagem composta por uma planície coberta por uma vegetação interrompida por dois clarões onde se apresentam três figuras de malocas encimadas, cada uma, com rastros que se direcionam de suas coberturas para o alto da paisagem configurando que elas estão sendo consumidas pelo fogo. A representação dessas malocas – inspirada em fotografia atribuída ao sertanista José Porfiro de Carvalho (figura 08) registrada em sobrevôo a uma aldeia Waimiri-Atroari, quando este e uma equipe da FUNAI saíram em resgate dos corpos de funcionários desta instituição vitimados por um ataque desses índios ao posto de atração Alalaú II em outubro de 1974 – é uma clara alusão ao aspecto contraditório em que os assuntos referentes àquele povo eram colocados. Trata-se da representação de um episódio que é posto em discussão, dadas as estranhas circunstâncias em que ele se configurou. A versão oficial atribui o fato aos próprios índios que, receosos de retaliações, atearam fogo em sua maloca em sinal de retratação à morte daqueles funcionários. Queimar sua moradia foi, portanto, um ato de reparação, de compensação ao prejuízo que eles causaram. Por outro lado, porém, existem suspeitas que coloquem em cheque essa versão, afirmando que o fogo tenha sido ateadado por militares, que se aproveitando do episódio do massacre, empreendem um plano de incitação ao conflito entre os funcionários da FUNAI e os índios de modo a tornar insustentável a aproximação entre estes obrigando o governo a uma intervenção mais rígida em detrimento das políticas morosas de pacificação da FUNAI que de certa forma entravavam os avanços dos trabalhos para a conclusão da estrada²⁹¹. Curiosamente, dois meses depois, sob as mesmas circunstâncias contraditórias, ocorre o massacre que vitimou o sertanista Gilberto Pinto e seus colegas, evento já comentado anteriormente, sobre o qual também giram uma série de contradições. Frutos de uma conspiração ou não, o certo é que esses acontecimentos levaram no irromper do ano seguinte, a um isolamento da área que passou a ser responsabilidade restrita do exército brasileiro de modo que nenhum grupo ou indivíduo pudesse penetrar a região sem a devida autorização. A partir de então, as informações sobre o que ali ocorria eram extremamente escassas e controladas²⁹².

O registro desse episódio na imagem pode dar sentido ao fato de que tanto o autor quanto o movimento que encomenda a imagem, independente da versão que sustentem, vêm

²⁹¹ CARVALHO, José Porfírio Fontenele de. **Waimiri-Atroari**: A história que ainda não foi contada. Brasília: s. ed., 1982, p.115-6.

²⁹² SABATINI, Silvano. **Massacre**. São Paulo: Loyola, 1998, p. 131.

o episódio como claro resultado das políticas descompromissadas e atrapalhadas do governo cuja preocupação última se voltava para o bem-estar daquele povo.



Figura 08 – Fotografia da maloca em chamas que foi reproduzida na *Imagem II*.
Foto: José Porfiro de Carvalho.

Bem ao meio da planície tem-se outra interrupção na vegetação representada por uma faixa reta no sentido vertical partindo da margem inferior do quadro e indo em direção à face de Maroaga tornado-se mais delgada à medida que se aproxima do horizonte da paisagem e do queixo de figura indígena dando uma noção de profundidade. Essa faixa divide as malocas retratadas em duas margens distintas no quadro, sendo uma localizada à esquerda e as demais à margem direita. Não foi possível verificar se houve alguma informação que levou o artista a dispor as malocas dessa forma. O que parece ser evidente é a intenção de sugerir que a faixa perpassa o território ao meio dividindo-o, colocando a linha vertical como invasora daquela área e principal responsável pela destruição da vida daquele povo que passa a ser representado como que perdendo sua luta, o que pode explicar a presença dos dois arcos quebrados dispostos na base do quadro bem ao meio da estrada. A expressão de uma luta que, mais uma vez fora vencida pelos interesses do Estado.

Acima da cabeça do índio vê-se um dístico, em caixa alta, onde se lê BR174 que identifica a linha vertical e situa o universo ao qual a obra trata. O dístico nesse sentido é fundamental, pois ele dá uma margem de garantia sobre o entendimento do quadro completo argumentando e atraindo para a imagem algum sentido, demonstrando que a referência aparente do índio à Maroaga não é suficiente para dar o contexto da imagem como um todo. A imagem em si não denuncia que povo é aquele, não denuncia que o traço que divide as

malocas se trata especificamente da BR 174 e não expressa quem, ou o que, foi responsável por aquele cenário de destruição – caso for essa a interpretação.

Esse fator serve para demonstrar que os caracteres ali dispostos necessitam que uma série de fatores esteja em consonância entre si. Antes de tudo devem obedecer a uma ordem de valores que são, não apenas compartilhados, mas transmitidos pelo grupo. A imagem nunca fala por si e exige certa intimidade do seu leitor com esse contexto de modo a situar o entendimento do quadro a respeito de qual situação se quer expor. Dessa forma, a *Imagem II*, quando inserida nesse conjunto de fatores que dão os valores dos símbolos ali expressos, nos remete à percepção daquele cenário de conflito quando da aproximação do Estado e da implantação de seus projetos de integração. Expressa também o efeito devastador dessas políticas sobre um povo que até então se colocava como único detentor daquelas terras, cuja vida encontra-se a ela atrelada. É esse sentido que será o mote da campanha de conscientização e denúncia proposto pelo MAREWA.

Enfim, apresentei um panorama de um possível sentido de entendimento das imagens, palpáveis a partir do contexto em que elas foram criadas apresentando um inventário da criação da imagem. Observei também que esses elementos estão prenhes de significados elencados ao momento de configuração do movimento e da atuação daqueles povos frente ao processo de dominação e que acabaram por ser manipulados pelo artista para resumir aquela situação. Daí a importância dessa descrição, que nos deu o contexto do período em que foi produzida e expor a própria imagem a ser analisada.

Como irei discorrer essas características impressas nos elementos das imagens, no ato de sua criação, não são perenes e podem ou não fazer sentido a quem observa. Esses sentidos podem mudar, podem permanecer ou podem nem mesmo existir. Pode ser ainda que a leitura obtida ganhe outras dimensões de modo que configure uma percepção contrária ao sentido original do quadro.

Dessa forma, não é finalidade maior propor interpretações de sentidos dados por Diô à imagem a pedido do movimento indigenista em favor do Waimiri-Atroari. A intenção é perceber sua circulação, consumo e sua relação com o meio social pelo qual ela percorreu. Dar vida a ela não como elemento passível de interpretação, mas ver o entorno para perceber sua razão de ser. Como símbolo de um elemento constituinte do social e do histórico. Produzido e sentido a partir dessas dimensões que “embora nem sempre remeta ao visível,

toma traços emprestados do visual e, de qualquer modo, depende da produção de um sujeito: imaginária ou concreta, a imagem passa por alguém que produz ou reconhece”²⁹³.

Assumindo essa postura, acabo por tomar a imagem como objeto que vai além do que ela tem para apresentar no campo do visível, e passo a observá-la na forma de como é consumida, disseminada, com que objetivos e como ela sobrevive – se sobreviveu – ao tempo vendo como foi ressignificada, se simplesmente deixou de existir ou nunca existiu. A mesma imagem, dessa forma, “pode reciclar-se, assumir vários papéis, ressemantizar-se e produzir efeitos diversos”²⁹⁴. Tem-se assim uma percepção a partir do visual, mas que passa pela forma de como ela existe na sociedade.

Para discorrer sobre isto, me debruço especialmente sobre a *Imagem II*, que foi o emblema do MAREWA, e mais amplamente propagada em revistas, pôsteres e panfletos distribuídos como material de divulgação dos acontecimentos àquele povo em detrimento da imagem produzida em outros veículos de informação tendo ganhado maior circulação e amplitude, consumida e reproduzida deixando um resíduo simbólico de maior envergadura na sociedade em que foi manifestada.

3.3. Usos da *Imagem II*: uma manifestação popular do movimento.

Com vistas de tentar efetuar uma análise marcadamente social e histórica da imagem, procuro levar em consideração a proposta de Menezes²⁹⁵ de que a imagem é ela mesma vinculada a uma realidade histórica e social, que está sujeita a ser ressignificada ao longo do tempo e apropriada, abandonada e até reapropriada conforme os interesses da sociedade em sua experiência cotidiana. Dessa forma, a análise de uma imagem se transfere do campo do visível para o do visual, ou seja, para o conjunto de elementos e sentidos associados à imagem, uma análise do todo, daquilo que lhe cerca e confere um valor ou sentido construído socialmente e historicamente.

Nessa passagem do visível para o visual foi necessário reconhecer e, de certa maneira, integrar três modalidades de tratamento: o documento visual como registro produzido pelo observador; o documento visual como registro ou parte do observável, na sociedade observada; e, finalmente, a interação entre observador e observado²⁹⁶.

²⁹³ JOLY, Martine. **Introdução à Análise da Imagem**. Campinas: Papyrus, 1996, p.13.

²⁹⁴ MENESES, Ulpiano T. Bezerra de. **Fontes Visuais, Cultura Visual, História Visual**: Balaço provisório, propostas cautelares. In.: Revista Brasileira de História, São Paulo, v. 23, n.45, p.11-36, 2003, p.29.

²⁹⁵ Ibid., p.14.

²⁹⁶ MENESES, Ulpiano T. Bezerra de. **Fontes Visuais, Cultura Visual, História Visual**: Balaço provisório, propostas cautelares. In.: Revista Brasileira de História, São Paulo, v. 23, n.45, p.11-36, 2003, p. 17.

Discuti as duas primeiras questões ao tratar da descrição e contextualização da produção das imagens. Articulando o registro do artista ao universo que o influenciou na produção de duas imagens, e a percepção da imagem enquanto registro dos problemas daquela sociedade. Agora abordarei como se dá a relação entre os observadores e aquilo que é observado, ou seja, os sentidos que se tomaram a partir da imagem, independentes de sua característica original ou sentido original. De modo a dar ênfase aos problemas históricos que podem ser observáveis e não à tipologia do documento e sua dissecação sistemática, dessa forma, entendendo que,

estudar exclusivamente ou preponderantemente fontes visuais corre sempre o risco de alimentar uma “História Iconográfica”, de fôlego curto e de interesse antes de mais nada documental. Não são pois documentos os objetos da pesquisa, mas instrumentos dela: o objeto é sempre a sociedade. Por isso, não há como dispensar aqui, também, a formulação de problemas históricos, para serem encaminhados e resolvidos por intermédio de fontes visuais, associadas a quaisquer outras fontes pertinentes²⁹⁷.

Tomando a informação de que essa imagem foi reproduzida em diversos formatos, como pôsteres, folhetos, capas de livretos, escultura em madeira, pintura em parede, a inquietação que surge, a partir dessa perspectiva de estudo social, é como essa imagem foi consumida a partir do empenho do grupo que a produziu em disseminá-la e como ela foi aceita na sociedade em que fora exposta sabendo-se que as noções de sentido sobre a obra não se estendiam a todos os indivíduos da sociedade em que foi compartilhada.

Nesse sentido cabe observar que o material gerado na reprodução da imagem tinha a finalidade de informar, deixando expresso que a possibilidade de acesso ao signo do que ele representa estava mais aberto, pertencente a um conjunto de valores colocados à disposição dos demais. Nesse sentido, tentamos recobrar como se dava a aproximação da comunidade à essa informação disponibilizada e como era ressignificada por esta população de um modo geral. Em síntese, se o sentido proposto pelo MAREWA conseguiu ser estabelecido na comunidade em que foi divulgada sendo a imagem um acessório dessa tarefa.

No trânsito entre a imagem produzida e a reprodução desta em outros suportes, vejo que existem alguns elementos que se modificam no quadro. Há principalmente adição de textos para nominar alguns de seus aspectos como o nome do movimento, ou endereço para contato, a denominação do povo a que a imagem foi incumbida de representar, o nome da rodovia (figuras 09 e 10). Pode-se ver também a reprodução da face de Maroaga associada a

²⁹⁷ MENESES, Ulpiano T. Bezerra de. **Fontes Visuais, Cultura Visual, História Visual:** Balaço provisório, propostas cautelares. In.: Revista Brasileira de História, São Paulo, v. 23, n.45, p.11-36, 2003, p. 28.

outros cenários. Essas variações levam a deduzir que existia um esforço que tratava de articular elementos de modo que se pudesse facilitar o entendimento dos desenhos expostos na imagem original, e que a partir dessas reambientações tornava-se possível a associação de novos elementos que davam outros caminhos para o entendimento do problema. Os dísticos informavam, portanto, a outros grupos cuja noção dos significados da imagem não era plenamente compartilhada. Já a alocação da face de Maroaga em outros cenários buscava contextualizar a presença dos Waimiri-Atroari em outros planos de conflito possibilitando outro ponto de entendimento a respeito dos problemas que atingiam aquele povo, associando novos elementos que se referiam à sua trajetória histórica citados vagamente nos meios de comunicação, mas que possivelmente podiam ser reconhecidos por aqueles que acompanhavam as matérias na imprensa onde se debatia a necessidade de resolução daqueles conflitos. Um exemplo são as imagens em que Maroaga é inserido em um cenário cujo fundo retrata a Usina Hidrelétrica de Balbina – obra do governo que recebeu naquele período uma série de críticas em virtude de sua inviabilidade – cuja construção remete à alagação e perda das terras dos Waimiri-Atroari. Essa mudança do quadro permitia também a agregação de outros grupos como os trabalhadores rurais cujas terras ficavam às margens do rio Uatumã e que também seriam atingidos pelo fechamento das comportas da usina. Tal agregação caminhava na direção de associar as demandas dos índios às de outros grupos de modo a fazer menção, como dito anteriormente a um movimento de associação de forças em uma luta comum. (figuras 11 e 12).

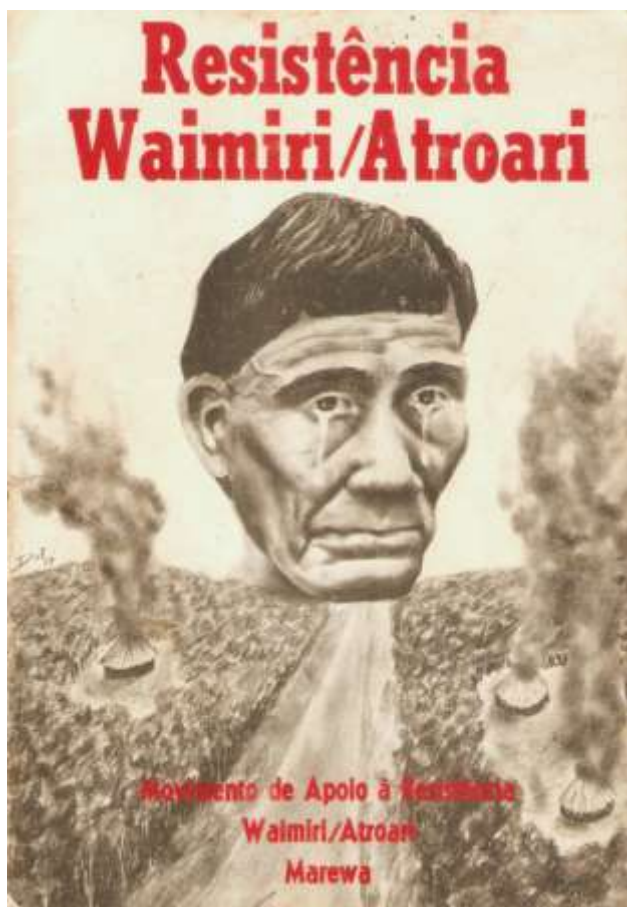


Figura 09 – Reprodução *Imagem II* (acrescida de dísticos) Capa da Revista/Caderno Resistência Waimiri-Atroari (MAREWA, 1983). Contém artigos que traçam o histórico desse povo, bem como os conflitos gerados naquele momento e as propostas do movimento para inserir estes índios no cenário político nacional de modo a verem seus direitos respeitados. (Acervo Casa da Cultura Urubuí)



Figura 10 – Reprodução *Imagem II* (acrescida de dísticos) Pôster elaborado pelo MAREWA para divulgação do movimento. No canto inferior à direita lê-se: “O caderno Resistência Waimiri-Atroari” e outras informações podem ser adquiridas no endereço: Caixa Postal 66/69.100 – Itacoatiara – AM Caixa Postal 984/69.000 – Manaus – AM.



Figura 11 – Capa de um artigo intitulado “Hidrelétrica de Balbina Contra Índios e Lavradores” (SCHWADE, 1984).

Observa-se ao centro a figura de Maroaga inspirada na obra de Diô tendo ao seu redor cenas que remetem à vida na tribo e à vida de trabalhadores camponeses ambos ameaçados pela correnteza que sai da barragem e pela presença do Estado por meio da figura do avião.



Figura 12 – Capa de Liturgia da Prelazia de Itacoatiara em referência à semana do índio de 1986.

Vê-se a figura de Maroaga à esquerda ladeada pela representação da barragem despejando uma correnteza que inunda a terra e arrasta trabalhadores camponeses. (Acervo Casa da Cultura Urubuí – Presidente Figueiredo/AM)

Informar a partir da imagem. Era esse um dos princípios do movimento. Daí o esforço de criar mecanismos, variantes na imagem, para que ela se mantivesse ligada ao conjunto de entendimento proposto pelo grupo. Um esforço um tanto impreciso, pois “a presença distingue a imagem e, ao mesmo tempo, autoriza que o mundo sensível seja representado na maior diversidade, devido à pluralidade de pontos de vista. [...] A imagem é determinada pela posição do olhar; a cada instante este cristaliza um novo padrão e uma nova ordem”²⁹⁸.

O certo, apesar da forma como essa imagem pode ser notada, é que ao pronunciar as demandas dos Waimiri-Atroari, o movimento sempre procurará usar a representação do índio

²⁹⁸ NEIVA Jr., Eduardo. *A Imagem*. São Paulo: Ática, 1986, p. 16.

da *Imagem II* como objeto não apenas de identificação do movimento, mas como objeto que sintetiza a situação daquela população indígena.

3.4. Dois momentos: a reprodução da *Imagem II* em espaços e tempos diferentes e a redefinição de seu significado

Estabeleço aqui dois momentos importantes em que a *Imagem II* teve papel interessante como baliza a partir da qual se tornou possível delimitar aspectos importantes a respeito da sociedade que a traz à tona. Como ponto de partida, começo destacando o uso dessa imagem no local onde ela foi produzida, no município de Itacoatiara e sua difusão até o município de Presidente Figueiredo, em torno do processo de expansão do movimento. Em seguida discuto o segundo momento marcado pela reabilitação da imagem ainda em Presidente Figueiredo, quase vinte anos depois de sua elaboração, apresentando as relações e os sentidos estabelecidos em torno dela naquele novo cenário.

3.4.1. Primeiro Momento: a imagem no contexto dos empreendimentos de Pitinga e Balbina nas cidades de Itacoatiara e Presidente Figueiredo.

Sede da prelazia onde foi constituído o Movimento de Apoio à Resistência Waimiri-Atroari – MAREWA, a cidade de Itacoatiara viu crescer, pelo menos entre os fiéis da Igreja, uma forte identificação às questões indígenas, trazidas em discussão a partir dos trabalhos da pastoral indigenista naquele município. A participação popular em torno dessas demandas parecia bem consolidada, e é nesse momento que se tem uma associação mais efetiva entre a comunidade leiga e a instituição eclesiástica, que encontram na prelazia um espaço importante de construção de vias de ação para por em prática os trabalhos de conscientização popular em torno dos problemas enfrentados pelos Waimiri-Atroari. A propagação das informações sobre o processo de marginalização e extermínio dos índios por meio dos grandes projetos, sua condição de explorados e miseráveis, e a perspectiva da aproximação destes com a cristandade por meio da ideia de irmandade, preparou o cenário para que a imagem em questão fosse compartilhada como um elemento vivaz dessa luta.

Dessa forma, era comum nesta cidade a formação de grupos leigos que elaboravam atividades diversas com o intuito de “pregar” sobre essa questão e mobilizar a população em geral para a luta em prol dos índios Waimiri-Atroari. Poemas, músicas, palestras eram difundidas nas missas nos espaços públicos, nos festejos da prelazia, em caminhadas de três dias e principalmente no dia do índio. O material consumido nesses eventos – cartazes, panfletos, liturgias – trazia quando possível, a imagem estampada de Maroaga (figura 12). Nas

praças da cidade eram encenadas peças teatrais retratando os conflitos ocorridos nas terras daquele povo. No cenário se podiam ver objetos que remetiam às obras governamentais executadas ou em fase de execução com ênfase não apenas no processo de extermínio dos índios – onde Maroaga aparecia devidamente caracterizado e lutando bravamente contra agentes do exército – ou na tomada de suas terras, mas também nos impactos ao meio ambiente e às demais comunidades de trabalhadores agricultores que seriam também prejudicadas por essas obras²⁹⁹.

Nesse ponto, ao expor os problemas além do universo indígena, pode-se ver claramente o entrosamento entre as várias demandas dos diversos movimentos sociais que acabavam por ser tratadas como um conjunto onde se compartilhava a ideia de que a criação de vínculos tornava o movimento mais forte, coeso e amplo. Assim, utilizavam-se essas manifestações culturais como meio de propagação dessas lutas e de cooptação de outros indivíduos para participar da forma que fosse possível.

Associar-se aos demais campos de luta social era uma prática que unia a comunidade em torno da questão indígena, pois nos espaços que se davam as discussões abria-se margem para tratar de assuntos de interesses diversos envolvendo um número maior de pessoas tornando possível a comunicação, no momento adequado, sobre as questões referentes àquele povo. É desse entrosamento de interesses que surge o MAREWA, com uma equipe específica, gestora de um projeto, e é por meio dessa mesma união que o movimento se faz ouvir e se propaga.

À medida que esses vínculos vão tornando possível a divulgação do trabalho da pastoral indigenista, pode-se dizer que junto com ela se propaga a *Imagem II*, pois símbolo daquele movimento. Pessoas que tomavam participação dessas celebrações reproduziam, à sua maneira, a imagem do movimento e presenteavam a pastoral com essas reproduções em suportes diversos. Um caso exemplar que pude constatar é a imagem de Maroaga representada a partir da *Imagem II* em entalhe de madeira (figura 13) por volta de 1987, por um fiel da igreja que se identificou com aquela causa e deu sua contribuição ao movimento por meio desse objeto.

Dessa forma, aquela imagem tinha impregnada em si, mais do que um conjunto de elementos que ofereciam uma história, era ela própria a história daquela comunidade católica. O que me leva a concluir que o apoio popular ao movimento de resistência indígena era um fato inegável, o que garantiu a posição da *Imagem II* como algo que dava identificação àquele

²⁹⁹ MAREWA. **Relatório da Reunião do Movimento de Apoio à Resistência Waimiri-Atroari – 16 a 17/05/87 – Itacoatiara/AM**. Itacoatiara, mai., 1987. (Acervo Casa da Cultura Urubuí-CACUÍ).

grupo. Daí sua sobrevivência. A identidade do movimento girava em torno dessa imagem bem como a comunidade via nela parte de sua identidade enquanto povo disposto a compartilhar a caridade, o amor ao próximo, enfim a cristandade. Nesse sentido, pode-se afirmar também que os organizadores do MAREWA, alcançaram seu objetivo ao encomendar de Diô uma imagem que traduzisse essa luta e que encontrasse sentido compartilhado entre o povo. Destarte, não importa a amplitude da identificação da imagem em outras esferas que iam além daquele espaço. O relevante é que, ao se apresentar, lá estavam eles com o símbolo que era disseminado amplamente não apenas pelos meios mais formais como as revistas, os banners, os pôsteres, os panfletos que eram distribuídos para outros estados e países, mas também pela reprodução fecunda que brotava das mãos da própria comunidade.



Figura 13 – Figura de Maroaga em entalhe de madeira inspirada na *Imagem II*. Contribuição de um fiel ao movimento. (Acervo Casa da Cultura Urubuí-CACUÍ)

Se essa perspectiva de luta oriunda da Igreja Católica – irmanada nas questões sociais, por meio de um movimento de apoio à resistência dos índios Waimiri-Atroari, com a difusão de uma imagem que retratava aquele povo não apenas como guerreiro e combativo, mas como vítima de uma política esmagadora de sua existência – conseguiu ser aceita pela comunidade itacoatiarense poder-se-ia ter em mente que o mesmo deveria acontecer nas demais regiões de influência da Prelazia de Itacoatiara de modo a permitir uma extensão dos trabalhos.

Com o intuito de tornar o movimento mais próximo das áreas de conflitos com os Waimiri-Atroari, o MAREWA, buscou implantar uma base de apoio aos trabalhos na sede do recém criado município de Presidente Figueiredo³⁰⁰ localizado ao quilômetro 107 da rodovia BR174. Para lá, após uma série de estudos, levantamentos de campo para aquisição de informações importantes sobre a população da cidade e sobre os acessos àqueles índios, o grupo da pastoral indigenista de Itacoatiara estabeleceu um posto de atuação onde passou a coordenar o movimento naquela região por volta de março de 1984 até a consolidação da paróquia em 1987, inexistente oficialmente naquele município³⁰¹. Nesse momento, quando o MAREWA se estabelece em Presidente Figueiredo, observa-se a tentativa de ampliar as fronteiras das bases do movimento ali, uma vez que a pequena cidade apresentava-se como ponto estratégico para o contato com os índios, realizado na clandestinidade, e como apoio para disseminação da proposta do grupo. O interesse era tornar aquela região consciente dos problemas que a circunvizinhavam. É a partir da tentativa de concretizar esses objetivos que se percebe um cenário interessante:

Presidente Figueiredo, por ser um município novo, não possuía uma paróquia devidamente oficializada pela Prelazia de Itacoatiara, da qual era jurisdição³⁰². Mesmo assim, desde final de 1982, um grupo de mulheres católicas, oriundas em grande parte da cidade de Parintins que para ali se deslocara em busca de oportunidade de trabalho no funcionalismo público, se juntava frequentemente com o intuito de promover na cidade eventos religiosos no qual pudessem, por meio de celebrações familiares nas casas uma das outras, exercer sua fé cristã católica. Esses encontros giravam em torno da organização de atividades diversas como novenas, correntes de oração, leituras da bíblia e outras práticas possíveis de ser exercidas por

³⁰⁰ Município criado pela Emenda Constitucional n° 12 de 10 de dezembro de 1981 e instalado em 25 de fevereiro 1982. In.: OLIVEIRA, José Aldemir de Oliveira. **Cidades na Selva**. Manaus: Valer, 2000.

³⁰¹ Desde 1981 já se pode perceber um interesse em implementar uma base mais próxima à área dos Waimiri-Atroari de modo a facilitar as incursões clandestinas dos missionários naquela região para obtenção de informações importantes de modo a efetuar as denúncias de exploração sobre aquele povo. In.: CIMI/OPAN. **Relatório do Projeto Waimiri-Atroari**. Itacoatiara, 04 dez., 1981. (Acervo Casa da Cultura Urubuí-CACUÍ). – Em documento de 1982, relata-se o contato com os núcleos populacionais rurais já estabelecidos na região e com moradores de cidades vizinhas de modo a obter informações e delinear possíveis áreas de estabelecimento de bases para execução de atividades da pastoral. Observa-se também que o estabelecimento dessas bases deveria estar associado a uma série de critérios, dentre eles: a proximidade com núcleos populacionais indígenas; a possibilidade de exercer uma influência conscientizadora da questão Waimiri-Atroari sobre a população circundante; o estabelecimento de rotas de acesso fora da área de controle da FUNAI para facilitar a penetração dos agentes do projeto; maior influência sobre as paróquias a respeito da questão indígena. In.: PASTORAL INDIGENISTA DE ITACOATIARA. **Novo Passo do Projeto Waimiri e Atroari**. 07 set., 1982, p. 07-8. (Acervo Casa da Cultura-CACUÍ).

³⁰² Dados fornecidos pela secretaria da Paróquia de Santos Mártires e Nossa Senhora Aparecida. No ano de 2012 pude perceber os preparativos para os festejos de 25 anos da paróquia por meio da divulgação de folhetos e de cartazes.

leigos já que a presença constante de um sacerdote devidamente autorizado pela prelazia para exercer essa função era extremamente difícil devido a questões de logística, de falta de uma estrutura que o acolhesse, de problemas de comunicação com a prelazia e pela própria pequenez populacional que aquela sede apresentava, estando a população dispersa em grande parte na área rural³⁰³. Essas atividades eram guiadas a partir do uso de liturgias e outros materiais de consumo usado nas missas em Parintins, que foram trazidos nas malas de viagem de algumas dessas mulheres ao se mudar para o novo município. É a partir desse material litúrgico e dessas práticas, que elas articulam um laço de identidade que vai estabelecer uma relação com o sagrado por meio de uma divindade tida por aquelas mulheres como provedora da sobrevivência de suas famílias naquela cidade: a imagem era de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro.

Com o passar do tempo esses laços em torno da figura da santa tomam sustança e passam a configurar o centro para a qual convergiam as necessidades daquele grupo e de onde partia as esperanças de resolução dos seus problemas. Em suas rezas lá estava a imagem representada inicialmente em pequenos folhetos – santinhos – trazidos de Parintins para suprir aquela lacuna de uma experiência religiosa. Dessa forma a imagem se transforma para além de uma representação de uma divindade se configurando como um símbolo do catolicismo daquela cidade naqueles dias. O centro das atenções durante a profissão de fé daquelas mulheres. O símbolo daquele grupo religioso.

Dentre tantos episódios que giram em torno dessa expressão de fé particular àquelas mulheres, destaco um que se tornou emblemático por dar bases para o início de uma movimentação em busca de consolidação da paróquia naquela cidade. Esse evento irrompe em 25 de fevereiro de 1985 quando é decretada a nulidade do caráter de municipalidade de Presidente Figueiredo, dada a alegação de inconstitucionalidade do ato de criação desse município pelo Supremo Tribunal Federal em vista deste ato não ter passado por um plebiscito conforme estabelecia a legislação federal vigente³⁰⁴. Esse evento custou uma série de preocupações aos munícipes já estabelecidos naquela pequena cidade, pois boa parte da rarefeita população da sede era dependente dos empregos gerados pelo funcionalismo público municipal. Em função disso, aquelas mulheres que organizaram o grupo de orações, reúnem-se agora em torno de uma causa. Propor um voto de compromisso com a santa por meio de orações cujas intenções eram o retorno do caráter de municipalidade de Presidente Figueiredo

³⁰³ OLIVEIRA, José Aldemir de Oliveira. **Cidades na Selva**. Manaus: Valer, 2000, p. 78.

³⁰⁴ Ibid., p. 78.

de modo a manterem seus empregos e assim permanecer na sede. Caso a graça fosse alcançada, elas tomariam a frente da constituição da paróquia naquela cidade e solicitariam ao bispo de Itacoatiara a nomeação daquela igreja de “Nossa Senhora do Perpétuo Socorro”, tornando-a padroeira da cidade graças aquela intervenção. Naquele mesmo ano, por força de manobras políticas, e da aprovação no senado da lei complementar n° 49, de 26 de junho de 1985 – que abria precedente para que todo município criado e instalado até 31 de dezembro de 1981, e que tivesse realizado eleições nesse âmbito, não necessitassem do aval plebiscitário requerido anteriormente³⁰⁵ –, foi restaurada a condição de Presidente Figueiredo enquanto município, sendo restituída efetivamente pelo decreto 8.748 de 2 de julho de 1985 que estabeleceu sua instalação³⁰⁶.

Restabelecida a ordem, as mulheres iniciam um trabalho de mobilização para construir um salão paroquial onde pudessem celebrar suas reuniões. Conseguiram a concessão de um terreno pela prefeitura onde, por meio das parcas doações dos fiéis e do auxílio do pequeno empresariado local, obtiveram material para construção do primeiro prédio da Igreja Católica em Presidente Figueiredo. No espaço improvisado figurava a imagem de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, padroeira consagrada no seio dessa mobilização pelo anseio daquelas mulheres cuja convicção repousava na força intercessora da santa que milagrosamente salvou o município da extinção. Tem-se o início, efetivamente, de uma história daquela paróquia cujo roteiro será alterado significativamente com a aproximação da Prelazia de Itacoatiara em 1987 e seu aparato institucional que privilegiava a causa indígena³⁰⁷.

³⁰⁵ Oliveira destaca que não foi possível encontrar qualquer registro que definisse uma preocupação ou moção popular a favor do restabelecimento do município, e que essa manobra de articulação para a manutenção da municipalidade fora acertada entre os políticos locais e pequenos grupos de empresários em associação com os interesses nacionais, o que explica a manipulação da lei de modo a excluir a necessidade do plebiscito. In.: OLIVEIRA, José Aldemir de Oliveira. **Cidades na Selva**. Manaus: Valer, 2000, p. 78. Porém, a participação das mulheres católicas, atuando da forma que lhes era mais cara, por meio da oração, pode ser um precedente de que havia, mesmo que não formalizada, uma preocupação velada que atingia principalmente os funcionários públicos. Curiosamente, o terreno onde foi construída a primeira sede da igreja fora doado logo após a reinstalação do município. Diz-se que fora cedido em agradecimento às mulheres católicas pelo apoio dado durante esse pleito. Fiz uma busca desse documento de doação do terreno para verificar em que termos essa negociação foi feita e sob que nome o terreno fora doado, de modo a tornar mais concreta essa perspectiva sobre a participação dos munícipes. Porém, a burocracia e desorganização dos arquivos do município não impossibilitou sua localização.

³⁰⁶ OLIVEIRA, José Aldemir de Oliveira. **Cidades na Selva**. Manaus: Valer, 2000, p. 78.

³⁰⁷ É preciso evidenciar que as informações a respeito dessa pretensão à nomeação da paróquia de Presidente Figueiredo em Nossa Senhora do Perpétuo Socorro foram evidenciadas a partir de conversas informais com moradores mais antigos da cidade incluindo duas mulheres daquele grupo, com antigos membros do MAREWA e com atuais responsáveis pela paróquia daquele município que afirmam, em versões pouco dissonantes, a descrição acima. Não foi utilizado nenhum critério metodológico para tal, mas acredito que essas opiniões não sejam dignas de desprezo, uma vez que reportam um fato que perpassa todos os relatos mesmo quando os posicionamentos de legitimidade ou não daquele momento aparecem de formas divergentes. Acredito ser uma

Dentro das perspectivas de expansão da campanha da Pastoral Indigenista de Itacoatiara, a sede do município de Presidente Figueiredo parecia ser o local adequado para a propagação do movimento. A circunscrição com a Prelazia de Itacoatiara, a proximidade com a reserva indígena, distante pouco mais de 90 quilômetros dali, uma pequena população possível de ser cooptada àquela causa, um consolidado sindicato de trabalhadores rurais³⁰⁸ com o qual se poderia articular alianças, e uma história para contar sobre aquele povo oprimido pelo governo. Havia também um sentimento de se fazer igreja, que ansiava por uma aproximação das autarquias eclesiais para dar legitimidade a uma paróquia de fato.

Porém, esse anseio precisava ser remodelado, em função dessa nova perspectiva do “ser igreja” que chegava por meio dos membros daquela prelazia. Com o apoio da alta hierarquia clerical referente àquela circunscrição, a Igreja Católica chega ao município com poder de decisão. Evidente que para por em prática as políticas de propagação de apoio à resistência em prol dos Waimiri-Atroari, necessitava-se que as bases eclesiais estivessem também solidificadas ali, afinal de contas a igreja era o espaço natural de onde emanava a discussão sobre o tema, assim como o foi em Itacoatiara. Dessa forma, o bispo daquela prelazia, no ano de 1987, busca concretizar a oficialização daquela paróquia de modo que ela expressasse os objetivos que aquele grupo iria desempenhar ali. Assim, tem-se, contrariando as expectativas das mulheres que já haviam delineado uma forma para aquela paróquia e desejavam vê-la instituída, a fundação da “Paróquia dos Santos Mártires e Nossa Senhora Aparecida” tendo duas perspectivas como justificativa para esse nome: uma que recobra o episódio do assassinato do Padre João Bosco Burnier no dia 11 de outubro de 1976 em Ribeirão Cascalheira, Mato Grosso, durante os festejos de Nossa Senhora Aparecida tornando-o forte símbolo de martírio em defesa dos povos indígenas e dos trabalhadores rurais corroborando para que sua imagem se juntasse, naquele âmbito, ao cânone dos mártires cristãos³⁰⁹. O martírio de um defensor da causa indígena aliado às circunstâncias em que ocorrera – festejos de Nossa Senhora Aparecida – passam a ser a justificativa para a atribuição do nome daquela paróquia. A outra justificativa se coloca em função da própria noção de martírio atribuída aos índios de modo a associá-los como mártires a partir de sua saga de

informação válida para o propósito desse trabalho. Ainda hoje, existe entre essas mulheres a convicção de que a sua homenagem à referida santa fora concretizada, independente da situação oficial, a paróquia nunca deixou de ser Nossa Senhora do Perpétuo Socorro.

³⁰⁸ Pode ser constatado pelo fluxo de documentação trocada entre o MAREWA e o sindicato, quando da ocorrência de algum assunto que remetesse a questões de terras e de mobilização em torno de demandas dessa natureza.

³⁰⁹ MAIA, Pedro Américo. **Padre João Bosco P. Burnier, S.J.: Mártir Pela Justiça**. s./l.: Loyola, 1981.

resistência ao avanço da destruição de sua cultura, uma ideia muito comum naqueles tempos que permitiu a entrada dos Waimiri-Atroari, por meio da imagem de Maroaga –*Imagem II* –, como elemento que sintetizava essa ideia do martírio em torno das questões referentes àquele povo³¹⁰.

Tem-se aí um cenário de conflito entre a postura da hierarquia da igreja e a vontade de um grupo que acreditava ser o gérmen da Igreja Católica naquele local, onde a autarquia da prelazia não admite a emergência de um contexto que não seja aquele em voga dentro da instituição. Antes disso, a prelazia se coloca como uma instituição educadora, tutora, direcionando a população para aquilo que acreditava ser mais urgente. Dessa forma institui uma relação de cima para baixo, onde as demandas daquela população são substituídas por uma demanda posta pela igreja como sendo mais importante.

Essa postura foi adotada, não apenas pela natureza do próprio movimento, mas a partir da observação da prelazia de que a população de Presidente Figueiredo, apesar da proximidade com as zonas de conflito, pouco se interessava com aquelas questões e pouco entendia sobre as consequências daqueles projetos do governo. As notícias sobre os atritos com os índios ajudavam a construir um ideário bastante ambíguo e insólito que misturava a valorização da bravura daquele povo – onde Maroaga é posto como um valente guerreiro –, à ideia de ignorância e atraso de modo que esses silvícolas deveriam naturalmente ser inseridos no processo de civilização apesar de sua persistência em defenderem sua atrasada forma de organização social. É dessa ambiguidade que surgem na cidade os nomes das ruas, dos prédios, vilas, estabelecimentos particulares, de forma um tanto descompromissada com a constituição de uma memória sobre a questão indígena, mas interessadas em usar os termos que se referem àquele povo de forma folclórica³¹¹.

A ideologia do progresso era, portanto, engrenagem central que norteava o próprio existir do município, pois trazia a sensação de segurança, de emprego e o crescimento daquela pequena vila. Portanto o processo de avanço das forças de modernização daquele território era moeda corrente e vista como benfeitoria. Dessa forma, a partir da visão do MAREWA, se reproduziam as condições necessárias para a perpetuação do poder político naquela região, sendo necessário o investimento desse movimento em direção à formação de uma “consciência política” de modo que a população pudesse se livrar desse conjunto de ideias que escamoteavam aquela realidade e, por conseguinte, favoreciam aquele círculo de poder.

³¹⁰ Essa a explicação que sempre foi dada quando do questionamento desse nome. Não me foi dado acesso à documentação de fundação da paróquia.

³¹¹ OLIVEIRA, José Aldemir de Oliveira. **Cidades na Selva**. Manaus: Valer, 2000, p. 128.

Investiam na instrução daquele povo trazendo à tona a realidade sobre os índios, sobre os efeitos dos projetos para a região e para as classes de trabalhadores rurais, além de expor sobre os verdadeiros interesses do governo e das empresas privadas ali instaladas.

Vimos que o movimento conseguiu bons resultados com a divulgação a nível nacional e internacional. [...] Entretanto, a nível local, as forças anti-Waimiri-Atroari, compostas particularmente por empresas mineradoras [...] e pelo projeto da Usina Hidrelétrica de Balbina, continuam dia-a-dia investindo mais na região e avançando sobre o povo criando um clima de insegurança. [...] Estamos dedicando nossos esforços à formação e apoio aos possíveis aliados dos Waimiri-Atroari: Comunidades de Base, Sindicato – dos Trabalhadores Rurais e na formação política do povo. Sentimos a necessidade de ajudar o povo humilde a influir mais nos destinos políticos do Município. Foi esse um dos motivos porque concentramos mais os esforços do MAREWA em Presidente Figueiredo.³¹²

Aquela paróquia se constitui então como um espaço onde o objetivo principal se concentra em torno da orientação. Delimitador das pautas do povo, revelador da verdade, instrutor que conciliava não apenas a aproximação das necessidades dos munícipes às dos índios, mas que também, a partir do movimento gestado dentro dela, começou a atuar no campo político, por meio de campanhas eleitorais e até mesmo do lançamento de uma chapa para concorrer à prefeitura do município³¹³.

Dessa forma tem-se uma importante campanha de divulgação, a partir da qual se tornou mais vivaz e mais compartilhado os casos omissos que envolviam os Waimiri-Atroari, apesar da letargia que atingia grande parte da comunidade católica. Foi a partir dessa campanha que se começou a dar maior ênfase sobre as discussões a respeito daqueles índios. Nos discursos das pessoas, percebia-se a passagem desses índios como algo fugidio, longe daquelas paragens denotando a pouca relação da sociedade figueiredense com a questão indígena. O MAREWA tentou se colocar então como o mediador entre a visão descompromissada daquele povo na cidade e uma visão mais engajada, denunciando os abusos do governo, os interesses em jogo e impondo drasticamente seu posicionamento radical.

Dentre os assuntos tratados com mais frequência naquele momento destacava-se a conclusão das obras da Usina Hidrelétrica de Balbina e o fechamento de suas comportas

³¹² MAREWA. **Relatório MAREWA (BR. AM. WT. 5d/27) – Presidente Figueiredo-AM, 04/08/88.** Presidente Figueiredo, ago., 1988. (Acervo Casa da Cultura Urubuí-CACUÍ).

³¹³ Pode-se perceber essa aproximação no campo da política partidária pelos panfletos de campanha onde os candidatos aos cargos de prefeito, vice-prefeito e vereadores eram membros da igreja e do Sindicato dos Trabalhadores Rurais. Some-se a isso o envolvimento direto de membros do MAREWA no apoio à fundação de uma sede do Partido dos Trabalhadores naquele município. (Disponível em uma série de panfletos de campanha para as eleições de 1988 ainda não organizados no acervo da Casa da Cultura Urubuí-CACUÍ).

colocando-a em funcionamento e iniciando o processo de alagação e destruição de áreas ao longo do rio Uatumã ameaçando núcleos populacionais indígenas Waimiri-Atroari e também comunidades ribeirinhas e pequenos agricultores. Esse pleito ganha relativa expressão entre a população, principalmente a comunidade rural, quando se propõe uma adesão entre a igreja e o Sindicato dos Trabalhadores de Presidente Figueiredo de modo que a questão da terra tornava comuns as necessidades dos índios às dos trabalhadores. Associava-se a isso, a maciça atenção dada pelo governo às grandes empreiteiras e empresas privadas nacionais e internacionais em detrimento de investimentos nas necessidades da população em geral que sofria pelo abandono e pela ameaça de destruição de seu modo de vida enquanto essas empresas enriqueciam às custas desses projetos. Segue um exemplo desse tipo de campanha contra a implantação da Usina Hidrelétrica de Balbina:

Mas por que foi gasto esse dinheiro para Balbina? Esse dinheiro enriqueceu grandes firmas, algumas delas também multinacionais [...] e tudo isso fez aumentar a dívida externa do Brasil. Por aí se vê por que o povo, as comunidades, precisam participar da política e discutir sobre esses grandes projetos do governo. Só assim o dinheiro do povo vai ser usado em coisas úteis e não em construções que até fazem mal ao povo brasileiro, sobretudo aos índios e lavradores, como essa obra de Balbina³¹⁴

Apesar dessas denúncias, pouco foi concretizado como “politização efetiva” da população em direção à identificação daquele processo de modernização como destrutivo conforme queria fazer crer o MAREWA. Esse processo educativo era ínfimo diante das perspectivas de melhorias futuras em função da propagação do progresso. Continuava-se vendo uma justificativa nobre para aqueles projetos. Eles justificavam o incremento da cidade, geravam empregos e royalties das empresas mineradoras com os quais se podiam adquirir equipamentos para obras públicas, modernizar o hospital, as escolas, pagar melhores salários ao servidor público do município, enfim, sentia-se que o Estado estava presente, o que de certa forma dava àquela população que ali estabelecia uma certa segurança, embora não fosse essa a correspondência com a realidade e embora fossem outras as suas perspectivas futuras³¹⁵.

Mesmo com diminuto avanço nesse campo, esse assédio proposto pelo MAREWA e pela paróquia levou à formação de alguns grupos simpatizantes dessas causas por meio dos quais se criavam programações, principalmente em datas comemorativas da igreja, com

³¹⁴ PRELAZIA DE ITACOATIARA: **Balbina Fechou – O Uatumã Está Secando / 12-10-2987.** Presidente Figueiredo, 12 out., 1987. (Acervo Casa da Cultura Urubuí-CACUÍ).

³¹⁵ OLIVEIRA, José Aldemir de Oliveira. **Cidades na Selva.** Manaus: Valer, 2000, p. 65-6.

palestras e celebrações de missas onde a pauta era a questão indígena. Além da igreja, esses grupos também atuavam em escolas com palestras, músicas e peças de teatro assim como era feito em Itacoatiara³¹⁶, porém com menor participação dos munícipes, pois ali, como demonstrado, o movimento em torno de uma pastoral indigenista era pouco vigoroso.

Essas pequenas ações da igreja despertavam a insatisfação da administração local, levando a uma série de atos de repúdio da prefeitura contra as ações do grupo. Um exemplo curioso dessa execração pode ser constatado em uma veiculação, na TV local em 15 de agosto 1987, onde se alegava – aproveitando-se da série de reportagens difundidas pelo jornal O Estado de São Paulo e repercutida no jornal A Crítica que punham as ações da CNBB e do CIMI como engajadas em um plano de desarticulação da soberania nacional em prol da entrada de empresas internacionais para prospecção e exploração de minérios na Amazônia³¹⁷ – o caráter subversivo daquela igreja que utilizava um discurso político em torno dos índios para eliminar o controle do Estado sobre as riquezas do país. Não é possível verificar como essa informação reverberou no município. Talvez tenha obtido apoio do grupo de mulheres que viu sua proposta de nomeação da paróquia ser matéria vencida. Talvez tenha causado furor na comunidade católica, ou ainda, não tenha produzido efeito algum, pois não há indícios de uma manifestação de apoio contra o que foi veiculado. Mas ao que parece a população manteve-se nula sobre essas questões. A atitude de solicitação da veiculação de réplica por parte da igreja – que fora negado por sinal, recebendo como resposta uma reprise da mesma matéria veiculada anteriormente³¹⁸ – parece se acomodar mais, no contexto popular, como uma “briga de gente grande”, dado o terreno movediço que era contrariar os homens da paróquia e os homens da prefeitura.

Isso leva à reflexão de que, apesar dos esforços do MAREWA, atuando por meio da paróquia, tentando aproximar as questões daquela população com as questões dos índios, não se pode observar um efervescente interesse dos munícipes em torno daqueles problemas, tal qual ocorrera em Itacoatiara. Na verdade, a perspectiva de uma luta em prol daqueles índios não encontrava força naquela cidade. Talvez pela recente história da igreja naquele município que não deu sustento para trabalhos de cunho social como este. Ou ainda pela falta de

³¹⁶ MAREWA: **Programação Semana do Índio P. Figueiredo-AM / 18 a 24 de abril de 1988.** (Acervo Casa da Cultura Urubuí-CACUÍ).

³¹⁷ Fiz comentário a esse respeito no capítulo II.

³¹⁸ SCHWADE, Egydio. **TV Atroari: 14-10-1987:** Carta direcionada ao diretor da TV Atroari em Presidente Figueiredo em 11 de outubro de 1987, lamentando a omissão da leitura de uma nota de esclarecimento em resposta à matéria veiculada no dia 15 de agosto de 1987 cujo teor comprometia a imagem da Igreja e de seus trabalhos no município. Presidente Figueiredo, 11 out., 1987. (Acervo Casa da Cultura Urubuí-CACUÍ).

interesse daquela comunidade em questões como essa entendendo o progresso como algo mais importante e necessário. Ou mesmo a aversão à forma como os trabalhos e a aproximação da prelazia foram direcionados e como os assuntos foram tratados naquela pequena cidade custando o arrefecimento de uma série de expectativas instituídas ali antes mesmo da criação da paróquia.

Apesar disso, não se pode negar o papel do movimento ao fazer vir à tona uma série de informações a respeito do processo de contato do mundo capitalista com os Waimiri-Atroari e as consequências desse embate. Essas informações se juntaram às obscuras histórias que inicialmente chegavam por meio de funcionários das empresas responsáveis pela implantação dos projetos, ou ainda pelos poucos jornais que circulavam ali, e deram consistência à formação de um universo em que a existência desses índios ultrapassava a simples nomeação de ruas e de bairros. As histórias dos massacres, das expedições – principalmente a do Padre Calleri – passaram a fazer parte do conjunto de objetos de identificação do próprio município naquele período, embora não constituíssem uma memória efetivamente. Essas histórias sobreviveram ao tempo demonstrando a proximidade e sapiência da população sobre o processo de formação daquele espaço, porém uma memória de luta social conforme desejava a igreja não pode ser reconhecida.

A *Imagem II*, difundida por meio das campanhas, também assume seu lugar, mas como elemento acessório para reportar ao processo de formação do município e nunca ao processo de engajamento a uma luta social conforme os moldes percebidos pela igreja. Ela é reconhecível pela população que remete, pela difusão dada, aos Waimiri-Atroari, mas não encontra sentido enquanto instrumento de conscientização dos problemas daquele povo e emerge na igreja apenas como uma história de opressão do mais forte sobre o mais fraco que contraria o ideal de igualdade proposto pela cristandade. Nesse sentido Maroaga, por meio da *Imagem II* parece não ter conexão íntima com a identidade da comunidade católica apesar de ser por intermédio da igreja que se faça esse contato com a imagem, porém é inegável que ao vê-la os indivíduos façam referência ao local de onde ela é propagada. Maroaga é antes de tudo um índio, muito conhecido, cuja imagem representava apenas uma parte daquele povo. Uma parte que os tornava bravios, resistentes, mas nunca como vítimas.

Assim, o Movimento de Apoio à Resistência Waimiri-Atroari aparece como ideia alienígena que atropelou a perspectiva da prática da experiência religiosa articulada anteriormente, que naquele momento, pouco tinha conexão com os assuntos indígenas, pois as demandas daquela população citadina eram outras e estavam mais ligadas à estabilização de suas vidas naquele local ou ainda à defesa de seus interesses mais imediatos. Apesar disso,

não se pode renunciar o legado construído por aquele pequeno grupo de indivíduos que atuaram e tomaram para si essa perspectiva de luta fazendo sobreviver, resquícios de um engajamento católico que pode ser identificado ainda nos dias atuais pelo nome da paróquia e pela própria imagem dos Waimiri-Atroari que ajudaram a construir. É esse diminuto grupo que fará com que a *Imagem II* tenha um segundo momento naquela paróquia.

Configurei até aqui o primeiro momento em que a *Imagem II* esteve presente em um processo de intensa propagação e consumo. Descrevo o seu surgimento e sua expansão observando sua posição divergente nos espaços em que circulou, sendo alocada em um posto de destaque por meio dos atributos originais pelo qual fora produzido – a circulação em Itacoatiara –, e recebendo uma posição coadjuvante, que fugia dos princípios ao qual foi constituído aparecendo como elemento acessório apenas para o reconhecimento da história daquela população indígena excluindo o valor de movimento ao qual era atrelado pelo cenário anterior – quando circulando em Presidente Figueiredo.

3.4.2. Segundo Momento: a *Imagem II* perdendo o sentido, perdendo o espaço

Com a ação do Governo Federal em apaziguar as questões referentes aos Waimiri-Atroari – implantando o PWA e demarcando suas terras de forma definitiva – o MAREWA passa a perder a influência na paróquia de Presidente Figueiredo, e deixa de exercer suas atividades efetivas já nos primeiros anos da década de 1990, arrefecendo também, naquela região, as campanhas de mobilização social em torno da causa daqueles índios que eram realizadas principalmente pela iniciativa leiga de organizar, nas celebrações e festejos das paróquias, ações que remetiam àquela questão.

Em seu lugar se estabelece um grupo com objetivos novos, formado não só por membros daquele movimento, como também por pessoas vindas de outras cidades e ainda por fiéis formados no seio dessa paróquia. Juntos passam a direcionar as atividades paroquiais em diversas frentes de atuação acentuando os trabalhos de catequização, de direção dos movimentos da igreja como as campanhas da fraternidade, os grupos de jovens e de casais, etc., sem, no entanto deixarem de, quando possível, estabelecer uma relação entre a história daquela igreja e o apoio à luta dos povos indígenas de modo a manter viva a memória da paróquia. A chegada de padres de outros países – os padres colombianos como são lembrados pelos paroquianos – contribui, em certa medida, para o redirecionamento das práticas da igreja que passa a mediar questões inerentes à circunscrição da própria comunidade.

Observa-se nesse quadro uma reorganização da igreja em torno de outros temas, de questões mais próximas à comunidade em geral, ao passo que a perspectiva de atuação em

torno da questão Waimiri-Atroari vai se tornando cada vez mais secundária deixando espaço livre para discussões mais intensas que giravam em torno de questões político-partidárias locais, até debates sobre políticas públicas para o município.

Com a saída dos padres colombianos no final dos anos noventa, esse novo grupo se depara com uma séria crise. Diante da falta de uma liderança devidamente credenciada pela prelazia toma para si a responsabilidade do andamento da paróquia, o que gera certo desconforto na comunidade católica. Desse modo, ao irromper do ano 2000, a Paróquia dos Santos Mártires e Nossa Senhora Aparecida, encontra-se em um período de arrefecimento de suas atividades. Problemas de logística e de definição sobre a jurisdição daquela paróquia levam a um vácuo de autoridade dado a carência de um sacerdote efetivamente ligado àquela igreja. As práticas religiosas voltaram – como no início – à responsabilidade de leigos, e visitas de padres para celebração das missas eram esporádicas. Isso de certa forma fez alguma diferença entre os paroquianos, mais conservadores talvez, que não admitiam as celebrações por parte de terceiros dado o julgamento de não sacralidade dessas atividades, levando assim a uma diminuição gradativa da participação da população católica nas celebrações e nas atividades da paróquia³¹⁹.

Esse vácuo faz com que em dezembro de 2001, um grupo de missionárias da Congregação das Irmãs de Jesus Adolescente, em solicitação da prelazia de Itacoatiara, seja enviado à paróquia de Santos Mártires e Nossa Senhora Aparecida na tentativa de dar fôlego à comunidade católica que comparecia cada vez menos às celebrações leigas. Tinham como objetivo minimizar a carência de uma liderança devidamente autorizada pelas autarquias da Igreja e reativar o funcionamento das atividades em torno da paróquia³²⁰. Enquanto isso, o bispado daquela região discutia a questão da zona de abrangência da qual a paróquia fazia parte em vista da inviabilidade de seu atrelamento à prelazia de Itacoatiara dada a distância que dificultava o contato com aquela comunidade³²¹.

³¹⁹ As informações a respeito desse contexto foram obtidas por meio de entrevistas e conversas informais com membros daquele grupo que assumiu a paróquia naquele período. Também se obteve informações na secretaria paroquial, porém não foi dada a observar a documentação referente ao assunto por estar registrado em livro de tombamento da Igreja cujo acesso permanece restrito aos padres da paróquia.

³²⁰ Percebe-se um discurso marcadamente voltado à exaltação da reabilitação da paróquia, das pastorais e da atuação da Igreja nas comunidades rurais por meio do trabalho das Irmãs de Jesus Adolescente. Em vários momentos textos de agradecimento e de reconhecimento à atuação dessas missionárias que deram novo fôlego aos serviços de evangelização. In.: PARÓQUIA DE SANTOS MÁRTIRES E NOSSA SENHORA APARECIDA. **Revista da Festa de Santos Mártires e Nossa Senhora Aparecida**., 03 a 12 de outubro de 2003.

³²¹ Hoje a Paróquia de Santos Mártires e Nossa Senhora Aparecida é circunscrita à Arquidiocese de Manaus.

A presença das irmãs trouxe certa reordenação ao funcionamento da paróquia. Trabalhos de reorganização das pastorais, elaboração de um calendário de atividades e uma maior aproximação da igreja com as comunidades rurais serviram de incentivo ao retorno dos fiéis à igreja e à formação de novos grupos dentro dela. Com isso novas demandas sobre a configuração da paróquia – sua forma de atuação e estratégias de atração, nomeação e aparência foram postas em discussão. É nessa tentativa de estabelecer uma imagem à paróquia quem vem à tona a discussão em torno da memória da igreja. O entendimento de sua trajetória, sua fundação em torno das questões sociais, da designação dos padroeiros, acabaram por remeter ao movimento de defesa da causa dos Waimiri-Atroari. A história desse movimento acabava por coadunar com os anseios daquelas irmãs em direcionar a paróquia à valorização dos ideais de caridade, respeito ao próximo, o apoio às minorias, a defesa do direito à cultura, tendo aqueles índios como exemplo concreto da preocupação da igreja com essas causas. É nesse contexto, aliado a uma consciência engajada em torno das questões indígenas e da memória de luta daquela paróquia – trazidas à tona pelos membros envolvidos naquelas demandas – que a *Imagem II* é reabilitada e toma uma nova configuração dentro daquela paróquia. Dessa vez, não como elemento de chamamento à mobilização, mas como instrumento de reavivamento da história do município, da memória do engajamento político e social da igreja na defesa daquele povo oprimido pelos interesses do capitalismo selvagem, e no sentido de dar funcionalidade ao nome designado a esta paróquia de modo a evidenciar uma identidade em torno das questões sociais.

É com esse intuito que, no ano de 2003, são pintadas duas imagens nas paredes que ladeiam o altar da igreja matriz: à direita a imagem de Nossa Senhora Aparecida sobre uma cachoeira, fazendo referência a uma à característica geológica comum que se configura como aspecto identificador do município – o grande número de cachoeiras. À esquerda a imagem de Maroaga – uma réplica da *Imagem II* construída por Diô exatamente duas décadas antes (figuras 14 e 15).



Figura 14 – Fotografia frontal do altar da Igreja matriz onde pode-se ver as duas imagens pintadas: a *Imagem II* à esquerda e a imagem de Nossa Senhora Aparecida à direita. (Acervo Casa da Cultura Urubuí)



Figura 15 – Fotografia que destaca a *Imagem II* dentro da igreja matriz. (Acervo Casa da Cultura Urubuí)

A partir de então, onde quer que o nome da paróquia fosse levado, lá estavam os seus símbolos que a representavam. Nas atividades da igreja e nos festejos, a ideia era sempre de fazer referência à imagem tanto de Nossa Senhora Aparecida, quanto dos Santos Mártires encarnada nos Waimiri-Atroari e personificada na *Imagem II*. Para tal eram impressas nos panfletos, revistas, liturgias, camisetas, convites e nos palcos onde ocorriam os eventos da

igreja, de modo que pudessem ser propagadas e levassem a mensagem proposta pela nova direção da paróquia.

Não foram poucas as formas de disseminação da imagem, de modo que se pode arriscar a afirmativa de que quase todos os fiéis daquela paróquia tiveram contato visual com ela e associavam-na como ponto de referência e reconhecimento peculiar àquela igreja. Isso extrapolava os espaços da própria paróquia, pois a imagem circulava não apenas entre os paroquianos, mas se estendiam além dos muros da igreja, tornando possível o seu reconhecimento mesmo por quem não comungava da mesma fé³²². Essa disseminação pode até ter ido além daquela proposta pelo MAREWA no final da década de oitenta naquele município, visto que, até então não se tinha articulado a ação de expô-la em um local de tão grande visibilidade quanto a parede frontal ao lado do altar da igreja e nem havia a facilidade de reprodução da imagem em meios tão diversos.

É inegável que a reconstituição da *Imagem II*, em um momento de reorganização da paróquia aparece como um elemento que busca encontrar um vínculo com uma pretensa memória da comunidade em torno das questões dos Waimiri-Atroari e, principalmente, com a memória da própria paróquia que se organizou enquanto tal em torno desse elemento. Porém, o que se vai averiguar, é que não há uma correspondência dessa memória a uma memória coletiva na comunidade em geral. Essa imagem diz respeito a um determinado grupo, aquele que sobreviveu ao período de arrefecimento da igreja e que acredita, por meio da ênfase sobre a imagem, poder trazer um sentido de agregação dessa memória à história do município e à história da paróquia de modo a configurar uma identidade compartilhada por todos os paroquianos. A *Imagem II*, portanto, aparece como elemento que visa esse atrelamento entre a memória e a história daquela sociedade enquanto comunidade católica, mas não encontra sustentação na coletividade visto que de fato essa memória requerida parece nunca ter existido ou extrapolado amplamente os limites daquele grupo.

³²² Foi feita uma pequena experiência, descomprometida de qualquer método rigoroso, com um número de trinta pessoas em Presidente Figueiredo, abordadas aleatoriamente nas ruas da cidade, que consistia na apresentação da *Imagem II*, no original, de modo que as pessoas tentassem reconhecer o que viam. Vinte e seis delas disseram tê-la visto na parede da igreja matriz, das quais vinte e três faziam conexão à história dos Waimiri-Atroari e quatorze a entendiam, além disto, como referência ao nome Santos Mártires e Nossa Senhora Aparecida.

3.5. Uma imagem em disputa: O lugar da *Imagem II*

Essa conjuntura de reorganização da igreja em Presidente Figueiredo não parece ter sido um momento de discussão ampla entre os paroquianos sobre aquilo que realmente deveria ser levado em consideração no tocante à reafirmação da identidade da paróquia. É evidente que as perspectivas sobre isso seriam dadas por aqueles que estavam à frente do processo uma vez que a maioria da comunidade encontrava-se afastada da igreja nesse ínterim. Dessa feita, percebe-se que a iniciativa da locação da *Imagem II* no altar da matriz – pouco mais de um ano após a chegada das Irmãs de Jesus Adolescente – não é tomada como ato compartilhado pela totalidade do grupo. Nos discursos a respeito, sempre se remete à figura de duas a três pessoas no máximo, que se empenharam nesta empreitada. Membros fundadores do MAREWA, atuantes nesse grupo, alegam que não tiveram envolvimento nessa atitude e encararam o ato com surpresa, levando a crer, com maior chance de acerto, que se tratava de uma atitude pouco discutida dado o fato de os possíveis maiores interessados não terem feito parte dos preparativos para a alocação da imagem.

Assim, o processo de reorganização seria conduzido por um consenso entre as irmãs, no contato com a história da paróquia e pela experiência daqueles paroquianos que ali atuavam há vários anos. Nesse sentido, é imperceptível a existência de outros pontos de discussão que apontassem para outras direções no tocante ao rearranjo da paróquia naquele momento oportuno. De certa forma, a trajetória do engajamento em torno das questões indígenas daquela paróquia, mantém-se com uma carga de importância que se colocava acima das demais aspirações, embora aquele não fosse um momento propício para difusão de tal perspectiva. Talvez isso tenha ocorrido pela historicidade que o acompanhava e certa identificação com os proponentes da ideia. Ou ainda pela praticidade que era dar continuidade a algo cujos alicerces estavam à mostra. De uma forma ou de outra, mais uma vez o grupo de mulheres devotas de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, aquelas que iniciaram um contexto de igreja no município, silenciou suas expectativas.

Quando apresentada à comunidade a *Imagem II* estampada no altar não obteve apoio de grande parte dos fiéis³²³. Apesar de parecer ser compartilhada a ideia que sustentava o nome da paróquia aquela imagem do índio chorando não alcançou o objetivo proposto. Não se entendia o real propósito daquele ato o que exigia das irmãs um esforço retórico muito bem fundamentado para tentar convencer os paroquianos, pois as contradições que eles encontravam e expunham eram muitas. Na verdade não houve um consenso entre eles e a

³²³ Também aqui fiz a experiência com vinte e cinco pessoas católicas cooptadas aleatoriamente, das quais vinte e uma não apoiavam a presença da *Imagem II* próxima ao altar.

Igreja se dividiu entre os que apoiavam a presença da imagem, os que se mantinham neutros e os que defendiam sua retirada devido ao fato de não encontrarem razão que justificasse tal ato.

A censura à *Imagem II* torna-se uma questão comum dentro da paróquia, mas que acabou sendo pacificada pela aceitação desconfiada que se instalou com o passar do tempo se acirrando novamente em épocas de festejos ou de atividades extraordinárias que geravam material litúrgico, onde a imagem tendia a ser reproduzida em suportes diversos. Geralmente essas querelas eram suscitadas no campo do sagrado, pois não se concebia a possibilidade de os Santos Mártires representados por Maroaga na *Imagem II* estarem nesse posto de santidade. Atrela-se ainda a perspectiva do paganismo atribuído a esses povos que não eram batizados na fé cristã e que, portanto, não deveriam estar em um local consagrado exclusivamente ao repouso das divindades e aos santos.

Em meio a toda essa discussão, a direção da igreja parece conseguir encontrar um ponto de acordo, uma condição para que a imagem continuasse circulando entre os católicos daquela paróquia: a imagem permaneceria no altar e nos materiais de consumo como marca que dava sentido ao nome da paróquia e lembrava as lutas da igreja e da sobrevivência daquele povo. Porém, nas celebrações, nas liturgias, nas caminhadas, nas preces, nos livretos e novenários, essa imagem assumiria um papel secundário e o direcionamento das falas e conteúdo dos textos desse material se reportariam apenas a essa memória da igreja. O papel principal seria o de Nossa Senhora Aparecida, à qual é atestada a santidade. À qual se direciona todas as intenções.

Pode-se evidenciar que nesses materiais produzidos não há referência alguma a respeito dos Waimiri-Atroari enquanto mártires exceto, em passagens extremamente curtas que expõem sua condição de povo excluído e defendido pela complacência inerente ao papel da cristandade estabelecida nesse período. Destarte, a *Imagem II* aparece nesse circuito por insistência de um pequeno grupo que fala em nome dessa memória. Para os demais, a imagem tem seu valor histórico, mas não condiz com a realidade daquela comunidade católica exceto quando a imagem se refere ao nome da paróquia. Entendo dessa forma, que só por este motivo é que os materiais de consumo da igreja trazem estampada a *Imagem II*. Os conteúdos textuais desse material na verdade tem como mote apenas a padroeira, e não fazem referência aos Santos Mártires – encarnados a partir da imagem de Maroaga – senão pelas condições descritas acima. Segue um exemplo de uma fala presente na Revista da Festa de Santos Mártires e Nossa Senhora Aparecida, que expõe logo em sua apresentação:

Caros irmãos,

Estamos juntos mais uma vez para celebrarmos a festa de nossos padroeiros Santos Mártires e Nossa Senhora Aparecida. A fé em Jesus Cristo, filho de Deus e nosso Salvador, nos leva a expressar um grande amor por aquela que foi elevada ao máximo, na participação com Ele, em suas obras redentoras.

Assim com Ela, queremos associar-nos a capacidade e potencialidade humana. Neste momento que a Igreja de Presidente Figueiredo, precisa dar mais um passo de fidelidade ao Senhor, olhamos para Maria e Ela nos ensina que a fé, a pobreza e a obediência se tornam fecundo pela ação do Espírito Santo, que nos une uma profunda comunhão com o amor de Deus e todos nossos irmãos.³²⁴

As passagens “*aquela que foi elevada ao máximo*”, “*Assim como Ela*” e “*Ela nos ensina que a fé*” aparecem como sentenças exclusivas da assertiva anterior expressa pela oração “*celebrarmos a festa de nossos padroeiros Santos Mártires e Nossa Senhora Aparecida*”. Ao que parece não se está celebrando a festa dos padroeiros, mas a festa da padroeira, destacada como o exemplo mais nobre a ser tomado. Não se destaca os valores geralmente atribuídos ao sentido da palavra mártires difundida pelo movimento entre os quais, morrer pela fé, resistir e sofrer pela justiça, lutar pela vida, etc., o que coloca os Santos Mártires como elemento cuja presença é justificada apenas pelo fato incontestável do nome da paróquia. Fora isso, pouco pode ser observado como referente ao contexto de luta daqueles povos e muito menos ainda das lutas do grupo de religiosos daquela paróquia que participaram da campanha em prol desses índios em um momento completamente diferente daquele.

Assim como no discurso, pode-se observar essa tendência à exclusão nas imagens reproduzidas nesses mesmos materiais. É perceptível por meio da disposição e do formato dado à *Imagem II* que se tem o interesse de torná-la menos destacada, de modo a não comprometer a ideia central que é a ênfase na padroeira.

³²⁴ PARÓQUIA DE SANTOS MÁRTIRES E NOSSA SENHORA APARECIDA. **Revista da Festa de Santos Mártires e Nossa Senhora Aparecida**. 03 a 12 de outubro de 2003.



Figura 16 – Capa do Livrete Novenário da Festa de Santos Mártires e Nossa Senhora Aparecida do ano de 2005. Pode-se notar parte da *Imagem II* à margem direita inferior em um círculo com pouco destaque no quadro. (Acervo do autor)

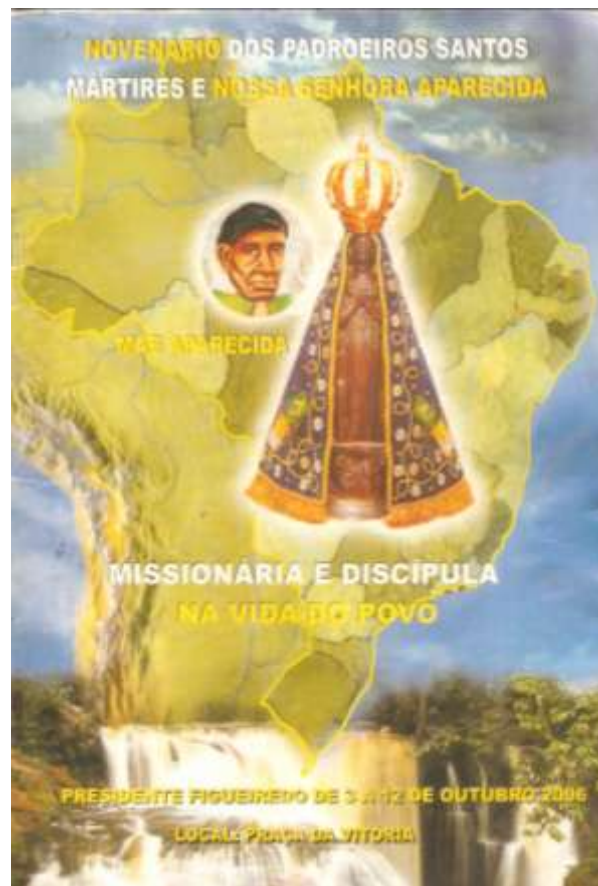


Figura 17 – Capa do Livrete Novenário da Festa de Santos Mártires e Nossa Senhora Aparecida do ano de 2006. Nota-se a *Imagem II* nos mesmos padrões impressos no novenário do ano anterior, porém em outra posição ao lado direito na margem superior. (Acervo do autor)

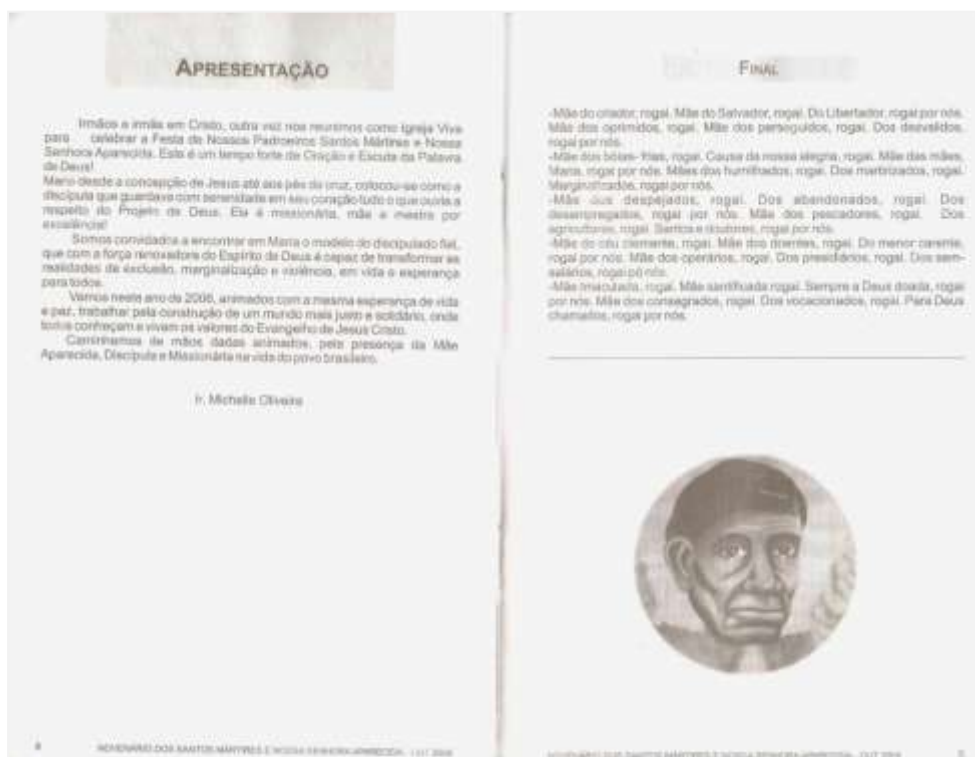


Figura 18 – Apresentação do Novenário da Festa de Santos Mártires e Nossa Senhora Aparecida no ano de 2006. A Imagem parcial da *Imagem II*, única referência aos Santos Mártires. (Acervo do autor)



Figura 19 – Paroquiano exhibe sua camiseta da festa dos padroeiros do ano de 2005 – outra das tantas formas de evidenciar a imagem. A mesma disposição do livrete do referido ano.

Foto: André Luiz – fevereiro de 2012

Conforme se pode observar, há uma nítida desvantagem em relação ao espaço tomado pela *Imagem II* diante dos demais elementos do quadro nas figuras 13, 14 e 16. Vê-se que em todas elas há uma reprodução parcial da imagem original organizada dentro de um círculo como que um resumo que enfatiza o rosto choroso de Maroaga. Apesar desse close, que pode parecer um aspecto de valorização da imagem, o que se tem é uma espécie de diminuição da função de sacralidade da *Imagem II* e uma definição dessa imagem enquanto elemento exclusivamente explicativo do nome da paróquia. Isso fica bem claro na figura 14, em que Maroaga aparece na margem esquerda da imagem, ladeado à sua esquerda pela imagem de Nossa Senhora Aparecida em tamanho muito maior. Essa disposição insinua exatamente a ordem dos nomes, Santos Mártires com a figura de Maroaga e Nossa Senhora Aparecida em seguida. Apesar de aparecer como referente aos Santos Mártires nas imagens, nada mais além desse círculo que resume aquela obra de Diô se atrela ao contexto do nome, o que fica explícito nos textos que dão os temas da festa: “Juntos com Maria no ano da eucaristia buscando a unificação pela paz (figura 16 e 19); e Mãe Aparecida: Missionária e Discípula na vida do povo (figura 17). Outro elemento ganha destaque nessas imagens, mais

até que a *Imagem II*, que é a presença de cachoeiras, fazendo alusão à fama da cidade já comentada anteriormente, diminuindo ainda mais a importância de sacralidade daquele elemento no quadro geral.

Na figura 18 tem-se uma imagem também mutilada da *Imagem II*, com maior destaque em tamanho, porém completamente fora do contexto dos textos apresentados, onde nem mesmo se evidencia o nome da paróquia denotando uma total despreocupação com o sentido, aparecendo como que objeto imposto que surge em momento oportuno, em qualquer lugar onde der para aparecer.

Nos cabeçalhos das imagens onde aparecem os dísticos: “Novenário dos padroeiros Santos Mártires e Nossa Senhora Aparecida” se vê que “padroeiros Santos Mártires” é grafado de outra cor menos aparente, de modo que, se retirado não alteraria a finalidade para o qual aquele material fora criado. O que mais tarde vai se tornar concreto nos panfletos que passam a suprimir esse primeiro nome da paróquia. (fig.20).

O que se percebe é uma batalhada velada entre aqueles que insistem em manter viva a *Imagem II* e aqueles que a querem expurgar. Uma guerra que se expressa na própria reprodução das imagens de veiculação das ações da paróquia, a partir da presença incontestável de Maroaga – impressa graças à função obrigatória de referendar o nome da paróquia – e da forma como essa presença é disposta no quadro – com o fito da diminuição de sua importância.

Todo esse conflito em torno do status dado à *Imagem II* configura a disputa pela consolidação de seu lugar dentro daquela comunidade. Para alguns, a minoria, era ali o espaço natural de sua existência, pois resgatada entre os símbolos partilhados em um passado recente no ceio daquela própria igreja, de uma luta que esta instituição tomou como sua. Para outros, a maioria, um elemento cuja simbologia não encontra a lógica entre aquilo que tradicionalmente, em um passado mais distante, é entendido por sagrado, portanto fora daquele lugar especial destinado às figuras mais importantes da cristandade. Esse movimento oferece uma evidente percepção do conflito, onde o novo, o não usual, encontra barreira no velho, no usual, no consolidado, no ritual, o que pode dar a impressão de que a população católica de Presidente Figueiredo se coloca em uma posição bastante conservadora quando se trata de questões de fé e rito religioso. Na verdade o que surge é uma disputa que não se trata simplesmente em termos de manutenção de tradições de fé, mas se concentra na direção de uma disputa política em torno de assuntos que esses fiéis querem ter evidenciados, ou escamoteados, dentro daquele espaço de partilhada da fé. Dessa forma, a recusa da *Imagem II* não aparece como episódio natural dentro de uma comunidade rígida em torno de suas

crenças, mas como escolha pautada no desejo de selecionar aquilo que é tomado por mais importante. Se fosse o contrário, jamais se teria aberto espaço para a existência da *Imagem II* em qualquer lugar que seja, pois a força da tradição, nesses termos, poderia ter barrado sua entrada.

Quando vislumbramos, sob essa perspectiva, o ato de limitação dos espaços de percepção da *Imagem II* nos materiais de consumo e de propaganda da igreja, percebemo-lo como uma ação politicamente articulada configurando uma importante estratégia de mitigar a autoridade da imagem, no tocante ao nome da paróquia, de modo que ela possa ser evidenciada como cada vez menos necessária ao bom andamento da organização das demandas desejadas por aquele grupo para aquela paróquia, configurando outra forma de imposição que agora partia dos próprios fiéis em detrimento da prescrição das irmãs quando de sua decisão em imprimir, de forma inédita, aquela imagem naquele local. É essa ação de imposição e negação que contribui para que mais tarde a imagem seja retirada do interior da igreja matriz e inicie-se uma campanha para eliminação por completo dessa associação entre o nome – Santos Mártires – e imagem.

No ano de 2010 quando a paróquia já se encontra sob a circunscrição da Arquidiocese de Manaus, e se restabelece a presença efetiva dos padres na igreja, inicia-se outro período de mudança e organização daquele espaço. Desta vez com o intuito de transformar aquela realidade, vista até então como uma disfunção dentro daquela comunidade católica.

Com a consolidação desse novo patamar hierárquico, tem-se, como ocorrera anteriormente com a chegada das irmãs de Jesus Adolescente, a imposição de um novo ponto de vista. Agora, mais atrelado às demandas populares do momento e à sua forma de se fazer igreja. Os padres que se instalam acolhem a ideia de eliminar a imagem do altar³²⁵. Para tal buscam proceder a partir de duas perspectivas: a primeira, partindo do aspecto legal, no corpo de regras institucionais, de modo a legitimar essa ação de retirada dentro das normas oficiais que regem a organização de uma igreja e a administração de uma paróquia³²⁶. A Segunda, por meio do próprio apoio da comunidade católica daquela paróquia.

³²⁵ Apesar de nos documentos referentes à organização dos elementos da igreja constar que o altar é constituído pela mesa onde se realizam as homilias e a liturgia eucarística (IGMR, Cap. III, 73), nesta situação se faz entender por altar toda a parte frontal que circunda a mesa e as paredes laterais. Talvez a associação desse espaço ao altar possa ter ocorrido em função da necessidade de tornar a estadia da imagem ali impressa não permitida documentalente, e legitimamente desapropriada àquele espaço.

³²⁶ As normas a respeito da configuração do altar foram consultadas em dois documentos da igreja:

1. O Cerimonial dos Bispos (Cerimonial da Igreja); Capítulo XI - Dedicção ao Altar; item n° 921 diz: Dada a sua própria natureza, o altar só a Deus é dedicado, pois só a Deus é oferecido o Sacrifício

Em virtude da amarração desses argumentos institucionais ao descontentamento da maior parte dos paroquianos, que não ofereceram resistência contra a eliminação, em março daquele mesmo ano foi retirada do interior da matriz a imagem de Maroaga chorando, e junto com ela a reprodução da *Imagem II* nos materiais de divulgação e de consumo daquela paróquia, cuja prática até então, já vinha apresentando perceptível declínio³²⁷. Em seu lugar ficou o descontentamento das irmãs que haviam idealizado essa ação e o inconformismo de uma pequena parcela de fiéis ligadas diretamente ao sentido atribuído quando dá reabilitação da imagem na paróquia em 2003, além do desagrado de simpatizantes daquela causa que viam na imagem reproduzida uma parte da história do movimento indigenista da qual aquela paróquia tentou ser protagonista.

A partir de então é possível averiguar *in loco* um claro direcionamento da igreja a ações sociais cuja pauta vai ao encontro especificamente de questões que busquem trazer uma maior participação dos paroquianos, atuando em atividades que atraiam novos fiéis por meio da criação de grupos que discutem e promovem eventos de interesse da comunidade em geral. Essas atividades passam a se estender às comunidades circunvizinhas e a produzir uma relativa vivificação das práticas católicas nesses locais dando continuidade, com foco mais direcionado à reaproximação dos fiéis à igreja, aos trabalhos iniciados pelas Irmãs de Jesus Adolescente.

Concomitante a isso, essa paróquia parece dirigir-se em erigir uma imagem nova, pouco apegada ao passado e mais comprometida com o presente e a necessidade de angariar novos fiéis. Esse investimento em uma igreja mais atrativa parece percorrer um caminho de reformulação do seu próprio modo de se fazer igreja, surgindo daí a necessidade de apagar não apenas a imagem do índio desenhada na parede do altar, como também esse passado que pouco parece fazer conexão com esse presente que se apresenta.

Essa afirmativa toma sustança quando se aprecia a iniciativa dos padres em mudar o nome da paróquia, de modo a suprimir o epíteto “Santos Mártires” dando espaço apenas ao

eucarístico. Este sentido da dedicação do altar, que a igreja sempre manteve, expressa-o belamente Santo Agostinho com estas palavras: A nenhum dos mártires, mas ao próprio Deus dos mártires, embora em memória dos mártires, elevamos altares.

2. A Instrução Geral do Missal Romano IGMR. Vê-se uma série de recomendações sobre a ornamentação do altar.

A necessidade de estabelecer o entorno onde a *Imagem II* estava exposta como parte do altar foi importante nesse processo pois não se observa qualquer referência sobre a ornamentação das paredes frontais nesses documentos.

³²⁷ No interregno de 2006 a 2010 não foi possível encontrar material da Igreja com a *Imagem II* reproduzida. Isso não quer dizer que a prática tenha desaparecido, mas pode apontar um processo de rareamento.

nome da padroeira da paróquia, Nossa Senhora Aparecida, com a qual os paroquianos mantêm maior identificação. Dessa forma, aparece como justificativa a necessidade de simplificação do nome da paróquia sob a alegação de ser um tanto extenso – dificultando a pronúncia e a divulgação nos materiais de consumo – além de apresentar-se um tanto desconexo dado os novos rumos que a comunidade católica tem tomado em torno daquela paróquia. Procedendo dessa forma, tem-se a eliminação por completo da possibilidade de utilização da *Imagem II*, pois sem o nome – elemento que invoca a imagem e associado a ela formam um conjunto de significados que explicam um contexto – não há necessidade da figura, tornando-a completamente fora de lugar abrindo espaço para a consolidação da imagem de Nossa Senhora Aparecida como única padroeira da paróquia, extinguindo dessa forma, as explicações de todo o contexto que remete aos Santos Mártires e a necessidade de inserir algum símbolo que os retrate.

Essa atitude não acontece sem embate, que surge entre os próprios paroquianos em vista da existência de uma pequena parcela que procura manter viva a memória do martírio dos índios e das lutas da igreja na defesa de seus direitos. Está em jogo a tentativa de manutenção da própria história do município, construída em torno de um processo de degradação daqueles povos. Defende-se que a presença daquela imagem condiz com a realidade de uma igreja engajada nesses assuntos, o que legitima não apenas sua existência e circulação dentro da igreja, mas também a apropriação do nome “Santos Mártires”, que se apresentam como elementos concretos não apenas pelo movimento, mas pelo consentimento das autarquias da Prelazia de Itacoatiara que estiveram inseridas nesse processo de formação daquela paróquia, o que outorga, na concepção desse grupo, total legalidade tanto no uso do nome quanto da circulação da *Imagem II*.

Tal argumentação leva a um campo bastante delicado dentro da proposição dos novos padres em mudar oficialmente o nome da paróquia, visto que aquela alcunha fora instituída a partir da alta hierarquia da igreja. Uma peleja entre a legalidade e a funcionalidade do nome e da imagem começa a ser travada, exigindo dos padres dessa paróquia a articulação de uma série de argumentos que dêem fé da dificuldade de aceitação do antigo nome dado à paróquia, contestando dessa forma a posição da igreja em insistir na associação do nome ao contexto indígena daquele momento que nesse presente não se torna evidente.

Apesar de esse processo ainda não caminhar formalmente, já é possível averiguar nos cartazes de divulgação, convites para participação das atividades da paróquia e em impressões não formais apenas o nome “Paróquia de Nossa Senhora Aparecida” (fig. 17), apesar de a

eliminação do epíteto “Santos Mártires” ainda não ter sido autorizada pela Arquidiocese de Manaus, que regulamenta esses assuntos.

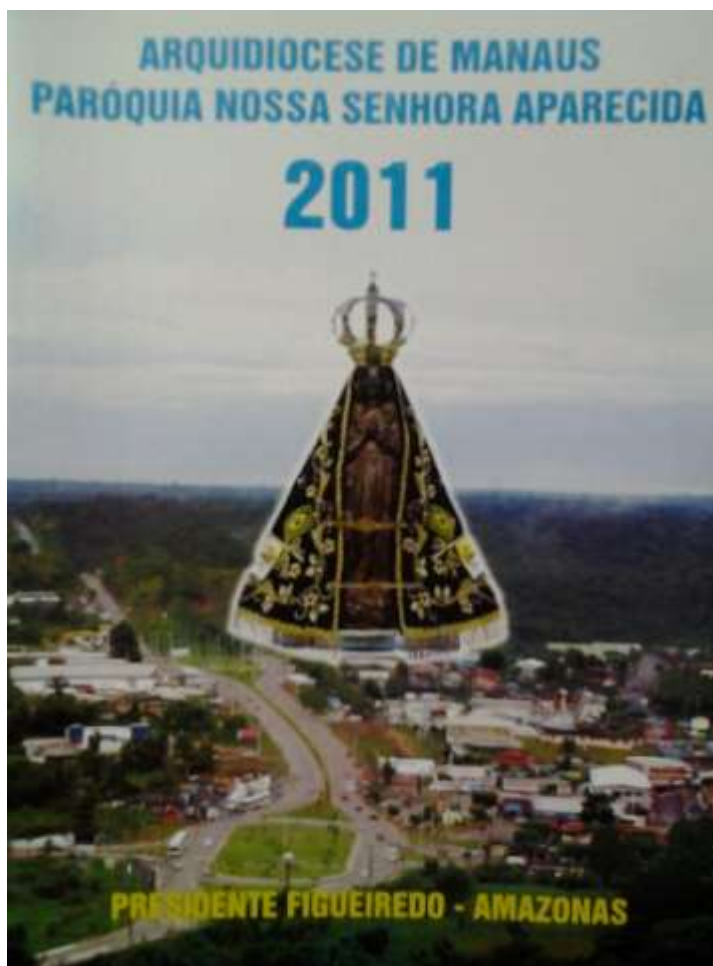


Figura 20 – Capa do Livrete da Festa de Nossa Senhora Aparecida ano de 2011. Foram suprimidos a imagem de Maroaga e o epíteto Santos Mártires. Nota-se a disposição da imagem de Nossa Senhora Aparecida sobre a cidade de Presidente Figueiredo propondo a ideia de protetora e padroeira desse município. (Acervo do autor)

É inegável que essa reordenação eclode de um campo de disputa política onde os interesses dos grupos envolvidos estão sujeitos a constantes mudanças e ressignificações de sentido com o objetivo de criar um cenário fértil onde as questões ali surgidas encontram lugar para serem digeridas, assimiladas, debatidas. Isso posto pode-se afirmar que a perspectiva que põe a *Imagem II* como elemento agregador de identidade ou como um elemento aquém das expectativas dos indivíduos que frequentam os atuais espaços em que ela circulou, são construídas a partir dessas relações políticas em consonância com suas necessidades socialmente compartilhadas e nem sempre se apropriam de um passado esquematicamente constituído e contínuo para se fazerem legítimos. Essa legitimidade,

portanto, não é dada pelo passado estático, registrado, evidenciado em si, mas pelo ato criativo dessa memória que o reinterpreta e que leva, por sua vez, a se constituir por meio da seleção/criação de elementos pertencentes à própria vivência desse grupo o que, no dizer de Pollak, torna a memória um produto das preocupações pessoais e políticas do momento, constituindo-se como um fenômeno construído, resultado de um verdadeiro trabalho de organização³²⁸.

No caso da *Imagem II* sua importância para esse momento parece ter esmaecido e esbarrado em sua não seleção como elemento representativo dessas necessidades atuais. Antes disso, tem-se a predileção pelo tradicional e pelo pontual, pela pauta dos assuntos mais habituais e mais concentrados nas necessidades dos próprios paroquianos que se definem não pelo simples fato de estes se apresentarem como temas e esquemas prontos, fechados, mas como categorias que aquela comunidade adota como definidora de sua identidade católica e de atribuição de sentido enquanto igreja. O lugar da *Imagem II* de Diô, produzida para o Movimento de Apoio a Resistência Waimiri-Atroari, não é mais elemento vivificador de uma fé engajada. Pelo contrário, assume – apesar de ainda está presente na lembrança de quase todos os paroquianos dado sua retirada recente da parede da igreja matriz – um lugar que não remete à edificação de qualquer nexos aos paroquianos entre aquilo que buscam naquele espaço e aquilo que projetam para a definição de sua identidade. Antes disso, se coloca mais como uma peça fora do lugar cujo sentido se perdeu na dinâmica das disputas políticas por aquele espaço e em meio à escolha e partilha de outros elementos tidos como mais importantes em suas relações enquanto grupo que protagoniza sua própria história dentro daquela paróquia.

Assim, ao analisar o caminho percorrido pela *Imagem II* pode-se perceber o quanto uma imagem pode ser representativa de um quadro que atribui significado às expectativas de um grupo, comunidade e sociedade que se relaciona com ela legando-lhe ou não valores que dão ou excluem motivos para sua existência propondo sentido a práticas sociais e posicionamentos políticos. Tive aqui, a oportunidade de discutir essa prerrogativa em uma dimensão um tanto restrita – circunscrita à Prelazia de Itacoatiara – avaliando sua circulação, consumo e significados como fruto de um movimento relativamente amplo que a criou com uma determinada finalidade, mas que teve nesse desígnio um transbordamento que propôs um cenário onde os valores da comunidade que mais a propagou se viram vezes incrementados,

³²⁸ POLLAK, Michael. **Memória e Identidade Social**. In.: Estudos Históricas, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, p. 200-12, 1992, p. 204.

vezes prejudicados obrigando a constantes reordenações de modo a manter a imagem presente quando necessária, ou de modo a excluí-la quando supérflua.

Apesar de hoje estar ingressando em uma dimensão de obscuridade e destoante do caráter de identidade católica daquela paróquia, não se pode negar que nesse processo de assimilação, exclusão, valorização e vilipêndio, se constrói um importante episódio cuja historicidade pode ser atestada nos vestígios que deixou não apenas nas lembranças dos indivíduos que conviveram com ela – que suplantou, diga-se de passagem à circunscrição da Prelazia de Itacoatiara sendo difundida inclusive em países como França e Holanda, palco de importantes embates em torno dos direitos humanos na década de 1980 – ou ainda na sua existência material por meio de fotografias e materiais de consumo produzidos pelo movimento e pela igreja, mas do próprio processo histórico do qual emergiu, e ao qual está atrelado, adormecido ou não nos documentos oficiais, nos jornais, nas ruas, nas instituições que o dirigiram, nos discurso e histórias que o povo diz ter ouvido vagamente. Portanto, não seria lógico tratar da morte da *Imagem II*, ou de sua condenação ao limbo, pois essa faz parte de um capítulo daquela história que pode ou não ser reabilitada recebendo ou não outros sentidos, servido ou não a outros propósitos.

Como visto a *Imagem II*, neste último momento, não pode ser tomada como um elemento que evidencie um aspecto da identidade católica naquela paróquia. Porém, vale refletir que a exposição dada a ela durante o interregno de 2003 a 2010, pode ter gerado algum efeito de reavivamento sobre a consciência a respeito da existência de um povo que fez parte da constituição da própria cidade. Afinal, a própria locação da imagem cobrava, naquele contexto uma explicação, como visto anteriormente. Dessa forma, seria salutar entender a *Imagem II* como fator importante para reacender, mesmo que momentaneamente e descompromissadamente, a história da fundação da cidade e da causa indígena? O que ficou dessa imagem enquanto lembrança das explicações dos párocos e das irmãs que se viam pressionados a dar sentido àquela figura em um lugar tão destacado dentro da igreja?

Essas questões ficam em aberto, embora haja inúmeras possibilidades de reflexão, mas que ficam desguarnecidas por falta de evidências se colocando no campo da opinião pautada na sensação da vivência direta do processo.

Para o momento, fica o fato inegável de que a atuação da Igreja Católica em direção ao movimento indigenista naqueles primeiros anos de paróquia deixou uma marca importante de divulgação da causa daqueles índios no cenário daquela sociedade, o que faz com que os cidadãos mais antigos tenham uma maior percepção da existência daquele povo como um fator importante no conflito que deu origem à cidade. Mais tarde a divulgação da *Imagem II*,

na parede próxima ao altar, fez brotar um questionamento novo, pautado no interesse de entender o que esse símbolo representava. Por mais que essa imagem não remetesse uma identidade como queriam seus propositores, ela foi encarada, pelo menos, como um veículo de informação não só dos tempos do engajamento político da igreja no indigenismo missionário, como também sobre os aspectos formadores de uma cidade, um grupo religioso que aprendeu um pouco sobre onde vive ao questionar: Porque da cara daquele índio?

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O reconhecimento de que as ações dos homens no tempo não estão desconectadas de suas vivências e conceitos formulados em suas experiências no convívio social, ofereceu a este trabalho a possibilidade de vislumbrar aspectos multifacetados de uma história pulsante e marcada por disputas políticas que traziam à tona um sem fim de anseios e expectativas, fossem elas no sentido da mudança social, fossem na permanência de alguns de seus pressupostos que legitimavam ou garantiam vantagens a esses indivíduos dispersos no campo desse convívio.

É partindo dessa percepção que se entende que os esforços para orquestrar um movimento capaz de conseguir chamar a atenção da opinião pública a respeito da questão Waimiri-Atroari só encontra sentido ao se posicionar como um constructo de homens e mulheres engajados a partir de reflexões complexas compartilhadas entre si, e não como um movimento espasmódico e previsível, inerente às condições objetivas oferecidas por uma dada conjuntura.

Fica evidente que o cenário político e econômico do Brasil, no período analisado neste trabalho, oferecia um caminho que, dentro da lógica do conflito, fatalmente seria marcado por resistência ou descontentamento daqueles que discordassem das práticas do Estado e, conseqüentemente, do erguimento de campanhas contra as determinações governamentais. Porém, o que foi possível compreender é que essas campanhas poderiam ou não obter vulto dentro do espaço social, sendo que o sucesso de sua empreitada estava na aceitação popular, mais especificamente, na partilha de objetivos e aproximação de experiências. Dessa feita, o que fez das ações da Pastoral Indígena de Itacoatiara e do MAREWA importantes contribuições no campo social foi o fato de suas posições, marcadamente carregadas de expectativas de atendimento das proposições sobre os Waimiri-Atroari, extrapolarem esse objetivo e se revestirem de um sentido de luta popular, construído na própria experiência social daqueles indivíduos, servindo de espaço de acolhida das várias demandas a ser discutidas. Era essa capacidade de atração das pautas sociais que engrossava sua força, permitia sua aceitação e lhe dava mobilidade nas dimensões do político e do social.

Dessa forma, essa história aqui retratada, não diz respeito apenas à luta pelos índios, mas contempla uma gama de interesses, de objetivos, de anseios, de pontos de vista que tornava aquela frente de batalha – assegurar os direitos daquela população indígena – um espaço para reivindicação de muitas outras coisas, inclusive para o conflito, como o foram,

por exemplo, as discussões sobre a participação do trabalho leigo dentro do ideal de missão indigenista católica, abordadas no Capítulo II, e a discordância do grupo de mulheres de Presidente Figueiredo contra a influência da Prelazia de Itacoatiara em torno do nome da paróquia daquela cidade, conforme descrito no Capítulo III.

Como se viu, a construção ou desconstrução de sentido em torno do movimento é bem mais complexa que a simples imposição do Estado sobre as terras dos Waimiri-Atroari, pois forjada em um campo de experiência social onde o senso de justiça construído por aqueles sujeitos parecia dirigir-se em uma mesma direção. A autoridade sobre sua validade ou não, passa, em primeiro lugar, por esse crivo, colocando-o como uma experiência que, mesmo condicionada, em certa medida, pelas forças do Estado, estava mais propensa a sofrer os efeitos das exigências dos seus próprios membros e da sociedade circundante.

Ao analisar a dissolução do grupo e do movimento por esse viés, é patente que isto não ocorre apenas pela concretização dos planos do Estado sobre a região daquela população indígena, ou sobre o controle dos índios pelo programa de mitigação despendido a eles, ou ainda pelas perseguições, campanhas difamatórias, ou suspeita de conspiração que caíram sobre seus membros. Isso se deve também aos sujeitos envolvidos nesse contexto, quando se permitiam dedicar tempo de sua vida na luta por um povo. Quando estavam dispostos a abraçar aquela causa como sua, em um nítido compromisso de busca pelo que entendiam ser justiça social. Objetivos que, de alguma forma, passaram a ser percebidos de outra maneira e que depois retiraram o estatuto do movimento como o espaço para o alcance dessas metas, passando a criar outros espaços, dando prosseguimento ao curso da história.

O mais importante da análise desse trabalho, a meu ver, é a percepção dessa capacidade de mudança e a possibilidade de observá-la como exemplo de luta social contra aquilo que, no momento, acreditamos serem os fatores que fazem emergir em nossa contemporaneidade, a desigualdade, a violência e a injustiça social, fazendo-nos perceber esses próprios conceitos também como percepções históricas e passíveis de mudança.

Ao mesmo tempo, com este estudo, pôde-se demonstrar que o Movimento de Apoio à Resistência Waimiri-Atroari e a Pastoral Indígena de Itacoatiara não eram apenas entidades constituídas de estatutos, regras e modelos de missão indigenista a serem adotados por seus membros. Estes, na verdade, constituíam espaços de vivência social, onde os indivíduos tendiam a guiar-se por seus parâmetros, mas também não se eximiam em atuar fora deles quando acreditavam ser necessário. Um espaço onde estes sujeitos, semelhante aos trabalhadores urbanos estudados por Paoli, Sáder e Telles,

se expressam em múltiplas dimensões, com formas de vida própria, estratégias de vida caracterizáveis, definindo-se a cada momento em seu local de moradia, de trabalho, nas suas formas de lazer, de religiosidade, de saber. São, sobretudo, sujeitos de práticas diversas que recobrem os vários campos de sua existência, que se constituem na luta contra opressões específicas, não redutíveis a um único lugar dado pelo Estado fundador de uma dominação de classe unívoca e homogênea e que produzem, portanto, a imagem de sujeitos múltiplos, que não se subordinam a uma figuração única, para ganhar uma visibilidade que confira significado político às suas práticas³²⁹.

Ao longo de sua trajetória, não se pode negar as contribuições que o movimento legou para a sociedade. O que pode ser vislumbrado nas heranças remanescentes de sua luta e vigilância sobre os Waimiri-Atroari, constituídas em um rico acervo documental que se presta à conservação da memória dessa luta, bem como nas experiências junto àqueles índios que permitiram a construção de uma forma peculiar de sua escrita, que é colocada como marca de resistência não só à escrita oficial dos linguistas do Programa Waimiri-Atroari, mas também como um símbolo que reluta contra e as políticas que causaram danos irreparáveis sobre aquele povo. É esse cabedal de experiências que tem permitido a continuidade da luta em torno desses índios. Dessa vez, não como um movimento social de reivindicação de direitos e preservação de sua cultura, mas como uma iniciativa preocupada em não deixar a trágica história do contato da sociedade nacional com aquele povo ser esquecida.

³²⁹ PAOLI, Maria Celia; SÁDER, Eder; TELLES, Vera da Silva. Pensando a Classe Operária: Os trabalhadores sujeitos ao imaginário acadêmico. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 3, n. 6, set. 1983, p. 149.

FONTES CONSULTADAS

1. ACERVO CASA DA CULTURA URUBUÍ – CACUÍ

1. 1. Documentos com autoria discriminada

ATHIAS, Renato. **Situação Atual da Área Waimiri-Atroari 13-01-1980** (Esboço). s/l., s/ed., jan., 1980.

BRAND, Antônio. **Exp. 06/87-nº 18 – Carta de A. Brand a G. Loebens**. Brasília 03 jun., 1987.

CARIJÓ, Mauro. **OF.DER-AM/DG/Nº130/68**. Ao Major de Cavalaria Luiz Gonzaga Ramalho de Castro (Chefe do Serviço de Fiscalização da Importação, Depósito e Trafego de Produtos Controlados pelo Ministério do Exército). Manaus, 14 mar., 1968.

CARIJÓ, Mauro. **OF.DER-AM/DG/Nº392/68**. Ao Cel. Mirto Martins Ribeiro (Chefe Serviço de Fiscalização da Importação, Depósito e Trafego de Produtos Controlados pelo Ministério do Exército – Quartel General do Grupamento de Elementos de Fronteira). Manaus, 08 out., de 1968.

LEAL, Paulo Moreira. FUNAI - Of. 441/82. In.: SCHWADE, Egydio. **FUNAI Nega Autorização Para Equipe do CIMI Trabalhar Junto aos Waimiri-Atroari**. Itacoatiara, dez., 1982.

MARSKELL, Jorge. **Carta da Prelazia de Itacoatiara a Egydio e Doroti – 07/ 03/ 1980**. Itacoatiara, 07 mar., 1980.

_____, Jorge. Carta ao Presidente da FUNAI Romero Jucá em solidariedade a Egydio e Doroti Schwade. In.: **Informativo Cipó**. Caderno Informativo do Povo da Prelazia de Itacoatiara. Itacoatiara, Ago./Set., 1987.

MICHALIZEN, Mário Sérgio. **Relatório de Viagem de 28/06 a 13/07/87 – OPAN**. Cuiabá, 14 jul., 1987.

PAES, Gentil Nogueira. **Of. No. 042-E2 CONF. 2º**. Grupamento de Engenharia e Construção. Manaus, 21 nov., 1974.

SCHER, Nelmo Roque. **Relatório ITE 042/85-AESP**. Brasília, 28 jan., 1986.

SCHWADE, Doroti Alice Muller. **Comentário a respeito do relatório do Sr. Raimundo Nonato Corrêa – 26 de março de 1987**. Presidente Figueiredo, mar., 1987.

SCHWADE, Egydio. **BR. AM. WT. 1b/51**: Cronologia da Paranapanema – Mineração Taboca 26/04/44 a 06/82. Itacoatiara, 1982.

_____. **Carta ao Ministro da Justiça Paulo Brossard**. Presidente Figueiredo, 14 set., 1987.

_____. **Comentário a Respeito do Parecer do Assessor do Superintendente da FUNAI – Índio Benedito Machado**. Presidente Figueiredo, 01 abr., de 1987.

_____. **Cronologia das Atividades do Movimento de Apoio a Resistência Waimiri-Atroari**. MAREWA, set., 1984.

_____. **Estimados companheiros**: carta sobre a expulsão da área indígena Waimiri-Atroari (ao informativo O Trocano). Presidente Figueiredo, 02 de jan., 1987.

_____. **FUNAI Nega Autorização Para Equipe de o CIMI Trabalhar Junto aos Waimiri-Atroari**. Itacoatiara, dez., 1982.

_____. **Nota de Esclarecimento:** nota enviada ao jornal A Crítica sobre a matéria de denúncia do CIMI veiculada pelo jornal O estado de São Paulo (15 de agosto de 1987) e reproduzida no A Crítica (08 de outubro de 1987). Presidente Figueiredo, 08 out., 1987.

_____. **TV Atroari: 14-10-1987:** Carta direcionada ao diretor da TV Atroari em Presidente Figueiredo. Presidente Figueiredo, 11 out., 1987.

SCHWADE, Egydio; SCHWADE, Doroti. **BR.AM.WT.7_d/07. A Escola Indígena e a A.E.C.** Aldeia Yawara, jul., 1986.

_____; _____. **Carta aos companheiros:** sobre a expulsão da reserva indígena Waimiri-Atroari. Presidente Figueiredo, 02 jan., 1987.

_____; _____. **Circular nº 03 BR.AM.WT.1b/37.** Presidente Figueiredo, 20 jan., 1987.

SCHWADE, Egydio. SCHWADE, Tiago Maiká Müller (Orgs). Entrevista com Raimundo Pereira da Silva sobre a construção da BR-174. Presidente Figueiredo, 11 de outubro de 2012. In.: SCHWADE, Egydio. **Relatório do Comitê Estadual da Verdade.** Manaus, 2012.

TITO, Ronan. **Relatório da Comissão Parlamentar Mista de Inquérito destinada a apurar denúncias que vem sendo formuladas pelo Jornal O Estado de São Paulo, referentes a uma conspiração internacional envolvendo restrições à soberania nacional sobre a região amazônica.** Brasília 07, out., 1987.

VIANA, Uomê Atroari; MÁRIO Paroê Atroari. **Carta liderança Waimiri-Atroari ao Sr. Presidente da República.** 10 ago., 1986.

1. 2. Documentos de autoria de entidades/instituições

CÂMARA MUNICIPAL DE ITACOATIARA: **Proposição N.º 266/87. Moção N.º 04/87. de apoio e solidariedade aos agentes da Pastoral da Prelazia de Itacoatiara, Egydio e Doroti Schwad, diante da campanha difamatória iniciada no mês de agosto pelo jornal “O Estado de São Paulo”.** Itacoatiara, 03 nov., 1987.

CIMI. **Missionários Católicos estão sendo expulsos e impedidos em sua missão junto aos povos indígenas.** Brasília, 03 abr., 1988.

CIMI. **Boletim do CIMI.** n.º. 24, Brasília: novembro de 1975.

CIMI. **Boletim do CIMI.** n.º. 57, Brasília: julho de 1979.

CIMI NORTE I. **Projeto Waimiri-Atroari 06/02/1980.** Manaus, fev., 1980.

CIMI/OPAN. **Relatório do Projeto Waimiri e Atroari.** Itacoatiara, 04 dez., 1981.

CNBB. **Povos Indígenas e a Igreja Missionária Neste Crucial Momento Histórico.** Comunicação oficial do Presidente do CIMI, D. Erwin Krautler, à 26ª Assembleia Geral dos Bispos em 13 a 22 de abril de 1988. Itaici/SP. São Paulo, 22 abr., 1988.

CNBB-REGIONAL NORTE I. **Carta ao Povo de Deus.** Manaus, 27 set., 1987.

FUNAI. **Radiotelegrama controle nº 63 PVTP para NAWA/5ª SUER em 02/12/86.** Área indígena Waimiri-Atroari, 02 dez., 1986.

_____. **Radiotelegrama controle nº 3726 de NAWA para PV TERRAPLENAGEM em 27/12/86.** Área indígena Waimiri-Atroari, 27, dez, 1986.

MAREWA. **Campanha Contra Balbina.** Rascunho de artigo para publicação. Nov., 1987.

_____. **Relatório MAREWA (BR. AM. WT. 5d/27) – Presidente Figueiredo-AM, 04/08/88.** Presidente Figueiredo, ago., 1988.

_____. **Relatório da Reunião do Movimento de Apoio à Resistência Waimiri-Atroari – 16 a 17/05/87 – Itacoatiara/AM.** Itacoatiara, mai., 1987.

_____. **Programação Semana do Índio P. Figueiredo-AM / 18 a 24 de abril de 1988.** Presidente Figueiredo, abr., 1988.

OPAN. **Relatório Reunião OPAN – Amazonas (01 a 03 de julho de 1987).** Manaus, 04 jul., 1987.

_____. **Circular:** é só pra lembrar o primeiro informativo que tivemos. Cuiabá, jul., 1987.

PASTORAL INDIGENISTA DE ITACOATIARA. **BR.AM.WT.1b/50 – Relatório da Reunião do Movimento de Apoio a Resistência Waimiri-Atroari – 16 a 17/05-87.** Itacoatiara, 17 mai., 1987.

_____. **BR.AM.WT.4a/06 – Decreto de Figueiredo mais um passo no processo genocida contra os Waimiri e Atroari.** Itacoatiara. 06 jan., 1982.

_____. **Novo Passo do Projeto Waimiri e Atroari.** Itacoatiara, 07 set., 1982.

_____. **Relatório do Projeto Waimiri-Atroari.** 04 dez., 1981.

PRELAZIA DE ITACOATIARA: **Balbina Fechou – O Uatumã Está Secando / 12-10-2987.** Presidente Figueiredo, 12 out., 1987.

_____. **Calúnias ao CIMI e CNBB 17-08-1987.** Presidente Figueiredo, 17 ago., 1987.

_____. **Celebração Litúrgica da Semana do Índio: 13 a 20 de abril de 1986.** Terra dos Índios, Direito Sagrado, Itacoatiara, abr., 1986.

_____. **Relatório da reunião do Movimento de Apoio a Resistência Waimiri-Atroari – 16 a 17 de maio de 1987.** Itacoatiara, mai., 1987.

PARÓQUIA DE SANTOS MÁRTIRES E NOSSA SENHORA APARECIDA. **Revista da Festa de Santos Mártires e Nossa Senhora Aparecida.** 03 a 12 de outubro de 2003.

PROGRAMA WAIMIRI-ATROARI. **Informativo 1000 Kinja: Nasceu o milésimo kinja.** Manaus, PWA, dez., 2003.

PROGRAMA WAIMIRI-ATROARI. **Informativo do Programa Waimiri-Atroari.** Manaus, PWA, ago., 2004.

2. LEGISLAÇÃO CONSULTADA

BRASIL, Decreto n.º 58.824, de 14 de Julho de 1966. Promulga a Convenção nº 107 sobre as populações indígenas e tribais. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 20 jul. 1966. Seção 1, p. 8094.

BRASIL, Decreto-Lei n.º 1.106, de 16 de julho de 1970. Cria o Programa de Integração Nacional, altera a legislação do imposto de renda das pessoas jurídicas na parte referente a incentivos fiscais e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 17 jun. 1970.

BRASIL. Decreto n.º 68.907 de 13 de julho de 1971. Cria a reserva Indígena Waimiri-Atroari, situada no Município de Airão, Estado do Amazonas. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 14 jul., 1971. Seção I, p. 5413.

BRASIL. **Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973.** Dispõe sobre o Estatuto do Índio. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 21 dez. 1973. Seção I, p. 13.177.

BRASIL. Decreto nº. 86.630 de 23 de novembro de 1981. Declara interdita, temporariamente, para fins de atração e pacificação de grupos indígenas, área que discrimina nos Municípios de Novo Airão e Itapiranga, no Estado do Amazonas, e Caracará, no Território Federal de Roraima, e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 25 nov., 1981. Seção I, p. 22.291.

MINISTÉRIO DO INTERIOR. Fundação Nacional do Índio. Portaria nº 1.157/E de 09 de dezembro de 1981. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 14 dez., 1981. Seção I, p. 23.750.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO (Genebra). **Convenção 107** – Concernente à proteção e integração das populações indígenas e outras populações tribais e semitribais de países independentes. 05 de junho de 1957.

3. TEXTOS DE JORNAIS CONSULTADOS

A CRISE Igreja-Estado. **O Estado de São Paulo**. São Paulo, 10, nov., 1987.

A LEI, APESAR DE TUDO, é boa para o índio. **O Estado de São Paulo**. São Paulo, 20 mar., 1977.

ABRE-SE debate sobre educação indígena. **A Notícia**. 24 de abril de 1988.

ACUSAÇÕES contra educação indígena. **Diário do Amazonas**, Manaus, 24 de abril de 1988.

APOENA DENUNCIA AMEAÇA AO ÍNDIO: integração, hoje, é retrocesso. **O Estado de São Paulo**. São Paulo, 26 out., 1975.

APÓS MUITOS EMBARAÇOS Juruna viaja. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 29 nov., 1980.

BISPOS DEFINEM posição em defesa dos índios. **Jornal a Notícia**. 17 set., 1976.

CAIDO NA MATA. O sobrevivente. **O Estado de São Paulo**. São Paulo, 08 out., de 1974.

CIMI ACUSA FUNAI de manipular índios das áreas de mineração. **Diário do Amazonas**. Manaus, 11 jul., 1987.

CIMI DIZ QUE FUNAI CAPITULOU frente aos grupos econômicos. **A Notícia**. 24 dez., 1987.

CIMI PROPÕE a divisão do Brasil. **A Crítica**. Manaus, 16 ago., 1987.

CIMI TEM AJUDA estrangeira. **Correio Brasiliense**. Brasília, 02 set., 1987.

CNBB DECIDE processar ‘Estado’ pelas denúncias. **O Estado de São Paulo**. São Paulo, 15, ago., 1987.

CONSCIÊNCIA tranquila. **O Estado de São Paulo**. São Paulo, 16, ago., 1987.

CPI VAI APURAR DENÚNCIAS contra o CIMI. **O Estado de São Paulo**. São Paulo, 04 set., 1987.

ENTIDADE Apoia Resistência. **Porantim**. Brasília, mai., 1983.

ESPECIAL WAIMIRI-ATROARI: massacres, riquezas e mistérios. **Em Tempo**, Manaus, 23 nov., 2008.

FUNAI ADÉQUA curso a Waimiri-Atroari. **Jornal do Comércio**. Manaus, 22, abr., 1988.

FUNAI CONHECIA conspiração de ‘missionários’. **O Estado de São Paulo**. São Paulo, 15, ago., 1987.

FUNAI TENTA esconder incidente. **Porantim**. Brasília, jul./ago. 1987.

ÍNDIOS voltam a atacar. **O Estado do Amazonas**. Manaus, 13 dez., 1980.

ÍNDIOS, o caminho para os minérios. **O Estado de São Paulo**. São Paulo, 13 ago., 1987.

JURUNA NÃO IRÁ À HOLANDA, diz Andreazza. **Jornal de Brasília**. Brasília, 04 nov., 1980.

LÍDERES DEFENDEM BALBINA e mineradoras e criticam o CIMI. **Jornal do Comércio**, Manaus, 04 jul., 1987.

NA HOLANDA, aplausos. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 29 nov. 1980.

O “LOBBY” do CIMI na Constituinte: eles querem influir na Sistematização. **O Estado de São Paulo**. São Paulo, 11, out., 1987.

O ESTRANHO INDIGENISMO europeu. **O Estado de São Paulo**. São Paulo, 13 nov., 1980.

O QUE SE DEVE PREVER na emancipação do índio. **O Estado de São Paulo**. São Paulo, 24 mar., 1978.

OS ÍNDIOS E A NOVA CONSTITUIÇÃO I: a conspiração contra o Brasil. **O Estado de São Paulo**. São Paulo, 09 ago., 1987.

OS ÍNDIOS E A NOVA CONSTITUIÇÃO I: defesa dos índios e dos interesses materiais. **O Estado de São Paulo**. São Paulo, 09 ago., 1987.

OS ÍNDIOS E A NOVA CONSTITUIÇÃO II: nem só de índios vive o CIMI. **O Estado de São Paulo**. São Paulo, 12 ago., 1987.

OS ÍNDIOS E A NOVA CONSTITUIÇÃO III: o CIMI e seus irmãos do estanho. **O Estado de São Paulo**. São Paulo, 13 ago., 1987.

OS ÍNDIOS E A NOVA CONSTITUIÇÃO IV: índios, o caminho para os minérios. **O Estado de São Paulo**. São Paulo, 14 ago., 1987.

OS ÍNDIOS E A NOVA CONSTITUIÇÃO V: CIMI propõe a divisão do Brasil. **O Estado de São Paulo**. São Paulo, 15 ago., 1987.

OS ÍNDIOS E A NOVA CONSTITUIÇÃO FINAL: o Evangelho do CIMI: índios, ouro... **O Estado de São Paulo**. São Paulo, 16 ago., 1987.

PADRE INCITAVA ÍNDIOS contra civilizados. **O Estado de São Paulo**. São Paulo, 06 out., 1987.

PADRE pregava violência a índio. **A Crítica**. Manaus, 07, out., 1987.

PARA FUNAI, CIMI pode prejudicar os indígenas. **O Estado de São Paulo**. São Paulo, 07, out., 1987.

PRELAZIA lança campanha pró-índio. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 24 de abril de 1983.

SERTANISTA vai usar até dinamite para se impor aos Waimiris. **O Globo**. Rio de Janeiro, 06 jan., 1975.

SOBERANIA RESTRITA seria o caos, afirma Moreira. **O Estado de São Paulo**. São Paulo, 14 ago., 1987.

WAIMIRI-ATROARI: seus amigos sofrem mais uma represália. **Jornal da Manhã**, 17 ago., 1989.

WAIMIRI é a etnia que mais cresce. **Diário do Amazonas**, Manaus, 19 abr., 2007.

4. FONTES DISPONÍVEIS NA WEB

CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS CRISTÃS, (2012) “**Diretriz nº 4 – Brasil, ano ‘0’**”. Página consultada em 17 de setembro de 2012, <http://www.militar.com.br/modules.php?name=Blog&op=fetch_blog&blog_id=6933#.UuSlh9JTvDc>.

MISEREOR, (2013) “**Quem Somos**”. Página consultada em 18 de junho de 2013 <<http://www.misereor.org/pt/about-us.html>>.

PROGRAMA WAIMIRI-ATROARI, (2013), “**Artefatos Waimiri-Atroari**”. Página consultada em 10 de janeiro de 2014, <<http://www.waimiriatroari.org.br/>>.

PROGRAMA WAIMIRI-ATROARI, (2013), “**Quem são os Waimiri-Atroari?**”. Página consultada em 10 de janeiro de 2014, <<http://www.waimiriatroari.org.br/>>.

SCHWADE, Egydio, (2011), “**Por que Kamña matou Kinã? 2000 Waimiri-Atroari desaparecidos durante a ditadura militar**”. Página consultada em 15 de julho de 2013, <<http://urubui.blogspot.com.br/search?q=ki%C3%B1a>>

UNISINOS, (2012), “**Waimiri-Atroari: vítimas da Ditadura Militar**. Mais um caso para a Comissão da Verdade. Entrevista Egydio Schwade”. Página consultada em 15 de julho de 2013, <<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/508652-waimiri-atroari-desaparecidos-politicos-entrevista-especial-com-egydio-schwade>>.

5. AUDIOVISUAL

NOSSA História: A’A IKAA. Produção, direção e roteiro, Wame Viana; Sawa Aldo e Henrique Cavalleiro. Jauaperi/Camanaú: PWA, 1995, 1 DVD (37min.). DVD, NTSC, son., color., Português. (Documentário)

PROJETO Waimiri-Atroari. Produção ELETROBRAS/ELETRONORTE. s./l., 2011, Arquivo digital (02 min.). Arquivo Digital, NTSC, son., color., Português. (Vídeo institucional de divulgação. Disponível na web e consultado em 20 de julho de 2013, no site: <http://www.youtube.com/watch?v=GGVH69JZiWk&list=PLTxwav4cQHaDTvQs-08LisA_YLmcpdZYp>).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Ronaldo. Tradução e Mediação: Missões Transculturais entre grupos indígenas. In.: MONTEIRO, Paula (org.). **Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Globo, 2006, p. 277-304.
- ARAÚJO, Ana Valéria. Terras Indígenas no Brasil: retrospectiva, avanços e desafios do processo de reconhecimento. In.: RICARDO, Fany (Org.). **Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.
- ARAÚJO, Melvina. **Do Corpo à Alma: missionários da Consolata e índios Macuxi em Roraima**. São Paulo: Humanitas/Fapesp, 2006.
- BAINES, Stephen G.. A resistência Waimiri-Atroari frente ao indigenismo de resistência. **Série Antropologia (Brasília)**, Brasília: v. 211, p. 1-14, 1993.
- _____. Censuras e memórias da pacificação Waimiri-Atroari. **Anuário Antropológico**, v. 148, p. 1-45, 1993.
- _____. “**É a FUNAI que Sabe**”: a frente de atração Waimiri-Atroari. Belém: MPEG / CNPq / SCT / PR, 1990.
- _____. O impacto da escrita na sociedade Waimiri-Atroari. **Cadernos de Linguagem e Sociedade.**, Brasília, v. 2, n. 1, p. 9-26, 1996.
- BICALHO, Poliene Soares dos Santos. **Protagonismo Indígena no Brasil: movimento, cidadania e direitos (1970-2009)**. 2010. 468 f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação do Departamento de História, Universidade de Brasília, Brasília, 2010.
- BORGES, Nilson. A Doutrina de Segurança Nacional e os Governos Militares. In.: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. **O Tempo da Ditadura: regime militar e movimentos sociais em fins do século XX (O Brasil Republicano; v. 4)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 15-42.
- BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- BRASIL, Altino Berthier. **O Pajé da Beira da Estrada**. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia e Espiritualidade Franciscana, 1986.
- BRUNO, Ana Carla. Questões Linguísticas, Educação Indígena e Interculturalidade: a experiência Waimiri-Atroari. **Somanlu**, n. 1, p. 125-138, jan./jun. 2010.
- CARVALHO, José Murilo de. **A Formação das Almas: O imaginário da República no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- CARVALHO, José Porfírio Fontenele de. **Waimiri-Atroari: A história que ainda não foi contada**. Brasília: s. ed., 1982.
- CHALHOUB, Sidney. **Trabalho, lar e botequim: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da *belle époque***. Campinas: Unicamp, 2001.
- CIMI. Proposta de emenda popular ao Projeto de Constituição. In.: CEDI. **Povos Indígenas no Brasil 1987/88/89/90**. (Série Aconteceu Especial 18). São Paulo: CEDI, 1991, p. 19-20.
- CNBB. A Igreja se faz carne e arma sua tenda na Amazônia: Documento da Assembleia dos Regionais Norte I e II da CNBB (Manaus, 1977). In.: OLIVEIRA, José Aldemir de;

- GUIDOTTI, Humberto (Orgs.). **A Igreja arma sua tenda na Amazônia**. Manaus: EDUA, 2000, p.269-286.
- COMISSÃO ARQUIDIOCESANA DA PASTORAL DOS DIREITOS HUMANOS E MARGINALIZADOS DE SÃO PAULO. **Fé e política: Povo de Deus e participação política**. Petrópolis: Vozes, 1981, p. 25-6.
- DAVIS, Shelton H.. **Vítimas do Milagre: o desenvolvimento e os índios do Brasil**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- DELGADO, Lucilia de Almeida Neves; PASSOS, Mauro. Catolicismo: direitos sociais e direitos humanos. In.: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. **O Tempo da Ditadura: regime militar e movimentos sociais em fins do século XX** (O Brasil Republicano; v. 4). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 95-131.
- DO VALE, Maria Carmem Rezende do. **Waimiri-Atroari em festa: é Maryba na floresta**. 2002. 145 f. Dissertação (Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Natureza e Cultura na Amazônia) – Instituto de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2002.
- EVANGELISTA, Carlos Augusto Valle. Direitos Indígenas: o debate na Constituinte de 1988. In.: FERNANDES, Maria Luiza. GUIMARÃES, Manoel Luiz Lima Salgado (orgs.). **História e Diversidade: política, educação gênero e etnia em Roraima**. Boa Vista: Editora UFRR, 2010, 143-166.
- FREGAPANI, Gélío. **Amazônia: a grande cobiça internacional**. Brasília: Thesaurus, 2000.
- FREIRE, J.R. Bessa. Cinco ideias equivocadas sobre o índio. **Revista do Centro de Estudos do Comportamento Humano (CENESCH)**, n. 1, Manaus, set., p.17-33, 2000.
- HECK, Egon. **Os índios e a Caserna: políticas indigenistas dos Governos Militares – 1964 a 1985**. 1997. 141 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Políticas) Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1996.
- HENRIQUES, Ricardo et al.(Orgs.) **Cadernos SECAD 3 – Educação Escolar Indígena: diversidade sociocultural indígena ressignificando a escola**. Brasília: SECAD/MEC, 2007.
- JOLY, Martine. **Introdução à Análise da Imagem**. Campinas: Papyrus, 1996.
- LARAIA, Roque. Antropologia do Direito. **Ilha: Revista de Antropologia**, V. 10, n. 1, 2008, p. 311-7.
- LIMA, Antônio Carlos de Souza. **Um Grande Cerco de Paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1995.
- LIMA, Figueiredo. **Índios do Brasil**. São Paulo: Editora Nacional, 1939.
- LINS, Joaquim Gondim de Albuquerque. **Etnografia indígena: estudos realizados em varias regiões do Amazonas, no período de 1921 a 1926**. Ceará: Fortaleza, 1938.
- MAIA, Pedro Américo. **Padre João Bosco P. Burnier, S.J.: Mártir Pela Justiça**. s./l.: Loyola, 1981.
- MAREWA. **Resistência Waimiri/Atroari**. Itacoatiara: Loyola, 1983.
- MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. **Ritual e Pessoa Entre os Waimiri-Atroari**. 2010. 211 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

- MATOS, Kleber Gesteira e. **Ordem e Progresso na Amazônia: o discurso** militar indigenista. 2010. 210 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Centro de Estudos e Pós-Graduação sobre as Américas, Universidade de Brasília, Brasília, 2010.
- MENESES, Ulpiano T. Bezerra de. Fontes Visuais, Cultura Visual, História Visual: Balaço provisório, propostas cautelares. In.: **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 23, n.45, p.11-36, 2003.
- NEIVA Jr., Eduardo. **A Imagem**. São Paulo: Ática, 1986.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. A Segurança das Fronteiras e o Novo Indigenismo: formas e linhagem do Projeto Calha Norte. In.: HÉBETTE, Jean (Org.) **O Cerco Está se Fechando**. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 321-47.
- OLIVEIRA, José Aldemir de. **Cidades na Selva**. Manaus: Valer, 2000.
- OPAN. **A Conquista da Escrita**: encontros de educação indígena. São Paulo: Iluminuras, 1989.
- OPAN. Documento: histórico e linhas de ação da Operação Anchieta – OPAN. In.: **Anais do Simpósio: Ação Indigenista como Ação Política**. Cuiabá: s/e. 1987.
- PACHECO, João. Terras indígenas e órgãos oficiais. In. OPAN. **Anais do Simpósio: Ação Indigenista Como Ação Política**. Cuiabá: s/e., 1987.
- PAOLI, Maria Célia; SÁDER, Eder; TELLES, Vera da Silva. Pensando a Classe Operária: Os trabalhadores sujeitos ao imaginário acadêmico. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 3, n. 6, p. 129- 49, set., 1983.
- PEREIRA, Verenilde Santos. **Violência e Singularidade Jornalística**: o “Massacre da Expedição Calleri”. 2013. 205 f. Tese (Doutorado em Comunicação) - Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Universidade de Brasília, Brasília, 2013.
- PIB/CEDI. Campanha difamatória procura implodir direitos indígenas na Constituição. In.: CEDI. **Povos Indígenas no Brasil 1987/88/89/90**. (Série Aconteceu Especial 18). São Paulo: CEDI, 1991, p. 48-50.
- PICOLI, Fiorelo. **O Capital e a Devastação da Amazônia**. São Paulo: Expressão Popular, 2006.
- POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. In.: **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, p. 200-12, 1992.
- RAMOS, Alcida Rita. **Sociedades Indígenas**. São Paulo: Ática, 1988, p. 13.
- RIBEIRO, Darcy. **A Política Indigenista Brasileira**. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura / Serviço de Informação Agrícola, 1962.
- RIBEIRO, Sylvia Aranha Oliveira. **Mano Jorge**: biografia de Dom Jorge Marskell. Manaus: Valer, 2008.
- RODRIGUES, Marly. **O Brasil da Abertura**: de 1974 à Constituinte. São Paulo: Atual, 1990.
- RODRIGUES, Renan Albuquerque. **Vidas Despedaçadas**: impactos socioambientais da construção da Usina Hidrelétrica de Balbina (AM), Amazônia Central. 2013. 369 f. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia) Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura, Universidade Federal do Amazonas, 2013.

RUFINO, Marcos Pereira. O Código da Cultura: o CIMI no debate da inculturação. In.: MONTEIRO, Paula (org.). **Deus na Aldeia:** missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006, p. 235-275.

SABATINI, Silvano. **Massacre.** São Paulo: Loyola, 1998.

SADER, Eder. **Quando Novos Personagens Entraram em Cena:** experiências, falas e lutas dos trabalhadores da Grande São Paulo (1970-1980). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

SANTILLI, Márcio. Os direitos indígenas na Constituição Brasileira. In.: CEDI, **Povos Indígenas no Brasil 1987/88/89/90.** (Série Aconteceu Especial 18). São Paulo: CEDI, 1991, p. 11-4.

SANTOS, Sílvio Coelho dos; NACKE, Aneliese. Povos indígenas e desenvolvimento hidrelétrico na Amazônia. **Revista Brasileira de Ciências Sociais.** V. 3, n. 8, p. 71-85, 1988.

SCHWADE, Egydio. **Relatório do Comitê Estadual da Verdade:** O Genocídio do Povo Waimiri-Atroari. Manaus, 2012.

SILVA, James Roberto. **Doença, Fotografia e Representação:** Revistas médicas em São Paulo e Paris, 1869 – 1925. São Paulo: EDUSP, 2009.

TEIXEIRA, Maria do Carmo Sena. **Igreja Católica e ação indigenista na Amazônia contemporânea:** o CIMI (1972-2000). 2008. 135 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2008.

VIDAL, Lux Boelitz. Os índios da Amazônia: um desafio recíproco. In.: HÉBBETTE, Jean. **O Cerco Está se Fechando:** o impacto do grande capital na Amazônia. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 54-77.