



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ – UNIOESTE  
CENTRO DE EDUCAÇÃO, COMUNICAÇÃO E ARTES/CECA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM EDUCAÇÃO  
NÍVEL DE MESTRADO/PPGE

ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: SOCIEDADE, ESTADO E EDUCAÇÃO

**JANAINA ALVES DE OLIVEIRA CORDEIRO**

**A REPRESENTAÇÃO DO INDÍGENA NO DISCURSO DA REVISTA MUNDO  
JOVEM NO PERÍODO DE GOVERNO MILITAR NO BRASIL**

CASCADEL – PR  
2016

**JANAINA ALVES DE OLIVEIRA CORDEIRO**

**A REPRESENTAÇÃO DO INDÍGENA NO DISCURSO DA REVISTA MUNDO  
JOVEM NO PERÍODO DE GOVERNO MILITAR NO BRASIL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação – PPGE, área de concentração em Sociedade, Estado e Educação, com linha de pesquisa em História da Educação, da Universidade Estadual do Oeste do Paraná/UNIOESTE – *Campus* de Cascavel, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre/a em Educação.

Orientador: Prof. Dr. José Carlos dos Santos

CASCADEL – PR  
2016

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

C819r

Cordeiro, Janaina Alves de Oliveira

A representação do indígena no discurso da Revista Mundo Jovem no período de Governo Militar no Brasil. / Janaina Alves de Oliveira Cordeiro .— Cascavel, 2016.

123 f.

Orientador: Prof. Dr. José Carlos dos Santos

Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Campus de Cascavel, 2016

Programa de Pós-Graduação em Educação

1. Discurso. 2. Indígena. 3. Revista Mundo Jovem. 4. Representação. I. Santos, José Carlos dos. II. Universidade Estadual do Oeste do Paraná. III. Título.

CDD 20.ed. 370  
CIP – NBR 12899

Dedico este trabalho à minha família, que sempre esteve ao meu lado, desde o início deste trabalho, nos momentos tristes e nos felizes. Dedico o resultado a eles, pois que a mim dedicaram incentivo para continuar a cada obstáculo, a cada dia.

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço primeiramente a Deus, que me permitiu a vida. Pela fé e pela perseverança que me acompanha em todos os momentos de minha vida, bem como me acompanhou pela caminhada desta pesquisa.

Aos meus pais, Salete e Clodoaldo, pelos diversos momentos de paciência, confiança e incentivo, durante toda a minha vida acadêmica.

À minha irmã, que, apesar de sua pouca idade, me fez sorrir nos momentos de angústia e tristeza.

Ao meu marido, que sempre esteve ao meu lado, acompanhando-me em todo o processo desta pesquisa, desde a preparação para a seleção deste curso até este momento. Pelo companheirismo e pela confiança.

E agradeço imensamente àquele que acreditou em minha pesquisa, que elogiou e que demonstrou os erros nos momentos certos e da maneira correta, eticamente e moralmente. Que, além de acreditar na pesquisa, contribuiu de maneira significativa, em cada passo dado. Agradeço então ao meu orientador, prof. Dr. José Carlos dos Santos, em especial pela confiança, serenidade e sinceridade, em todo o desenvolvimento desta pesquisa.

Assim também agradeço ao Sr. Rui Antônio de Souza, que infelizmente não conheço pessoalmente, mas sem sua contribuição a pesquisa não teria sido possível.

Agradeço aos professores deste curso, que, com as suas disciplinas, ou nos momentos de intervalo, disponibilizaram alguns minutos de seus respectivos tempos para uma palavra de incentivo ou para simplesmente nos acalmarem nos momentos de desespero.

Também agradeço aos meus professores que me acompanharam por toda a minha vida escolar e acadêmica. Em especial ao professor Reginaldo Santos, que desde o início me incentivou e acreditou que a realização deste sonho seria possível. E foi.

Afinal, agradeço a todos aqueles que, diretamente ou indiretamente, contribuíram com críticas, elogios ou de qualquer outra forma, para que esta pesquisa se concretizasse.

CORDEIRO, Janaina Alves de Oliveira. **A representação do indígena no discurso da Revista Mundo Jovem no período de governo militar no Brasil. 2016.** 123 f. Dissertação (Mestrado em Educação). Programa de Pós-Graduação em Educação. Área de concentração: Sociedade, Estado e Educação, Linha de Pesquisa: História da Educação, Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE, Cascavel, 2016.

**RESUMO:** Esta pesquisa tem o intuito de apresentar um estudo sobre a representação do sujeito histórico indígena apresentada no discurso da Revista Mundo Jovem na década de 1970. A Revista Mundo Jovem tem suas primeiras manifestações impressas em 1963, a partir de um grupo de jovens do Seminário Maior de Viamão, no Rio Grande do Sul. Dessa maneira, ao passo que a revista jogava suas redes e deixava suas sementes, também conquistava novos leitores, notadamente nos meios educacionais formal e informal. O recorte temporal se explica pelo fato de que o sujeito da pesquisa foi formulado insistentemente como problema em seus artigos, nas edições da década de 70, na época de continuidades e de rupturas históricas na política brasileira. A continuidade era a de um período ditatorial e as rupturas ocorriam com algumas instituições com o discurso do governo existente, como ocorreu com uma grande ala da igreja católica. É por intermédio da análise do discurso político, teológico e sociológico que se percebe o problema histórico que envolve a questão dos indígenas brasileiros. Os artigos veiculados pela Revista e sua própria história de criação e gestão são testemunhas desse contexto em que as representações narrativas retratam o ser indígena.

**Palavra-chave:** Discurso; Indígena; Revista Mundo Jovem; Representação.

CORDEIRO, Janaina Alves de Oliveira. **The indigenuos representation in the discourse of Mundo Jovem magazine during the period of military government in Brazil. 2016.** 123 f. Dissertação (Mestrado em Educação). Programa de Pós-Graduação em Educação. Área de concentração: Sociedade, Estado e Educação, Linha de Pesquisa: História da Educação, Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE, Cascavel, 2016.

**ABSTRACT:** This research will have in order to present a study on the representation of the subject indigenous history presented in the discourse of the magazine Mundo Jovem in the 1970s. Magazine Mundo Jovem has its first manifestations printed in 1963, from a group of young people of the Major Seminary Viamão. Thus, while the magazine threw their networks and let their seeds, new readers conquered. Currently the magazine is in educational media. The time frame is explained by the fact that the research subject appears as a problem in only issues of the 70s, a time of continuities and historical ruptures. Continuity of a dictatorial period and breaks some institutions to address the existing government. It is through discourse analysis, which perceives the movement of a speech back to the old to consummate this 70s. Research has shown us up to this point, that the representation of speech that brings the magazine seems to be the representation of a theological discourse, full of symbolic representations of unprotected subjects, clashing with the political discourse of the period.

**Keywords:** Speech; Indigenous; Magazine Mundo Jovem; Representation.

## Sumário

|   |     |
|---|-----|
| INTRODUÇÃO .....  | 8   |
| 1 ÍNDIO, ÍNDIOS: BRASIL, AMÉRICA LATINA E HISTÓRIA DE UMA REVISTA ....  | 13  |
| 1.1 Militares e Teólogos .....  | 17  |
| 1.2 O Catecumenato Indígena .....   | 20  |
| 1.3 Teologia da Libertação e Excluídos Latino-Americanos .....  | 25  |
| 1.4 O Concílio e a Filosofia .....  | 28  |
| 1.6 Militares e a Revista Mundo Jovem .....   | 36  |
| 1.6.1 Uma história interna de Revista .....   | 39  |
| 1.6.2 "Jovem" e "ser jovem" .....   | 46  |
| 2 PERSONAGENS E NARRATIVAS PELOS TEXTOS DA REVISTA: MITOS E<br>TRAMAS NO ENTORNO DO INDÍGENA.....                                 | 48  |
| 2.1 Discursos e Redes .....   | 49  |
| 2.2 Índios brasileiros e a identidade nacional .....  | 55  |
| 2.3 Tal como uma Semente de Mostarda .....  | 64  |
| 3 A IDENTIDADE E A SEMENTE: MÁRTIRES, LÍDERES, INDÍGENAS E OUTROS<br>PERSONAGENS EM COMBATE NOS TEXTOS DA REVISTA MUNDO JOVEM.... | 83  |
| 3.1 A Literatura Indígena e o Romantismo.....   | 85  |
| 3.2 Índios para além do Romantismo.....   | 92  |
| 3.3 Representações do Sujeito Indígena: moderno ou antimoderno? .....   | 98  |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS .....  | 114 |
| BIBLIOGRAFIA .....  | 117 |

## INTRODUÇÃO

Segundo as tradições historiográficas, são muitas as formas de construção de memória histórica. Existem muitas formas de fixar, repetir, veicular e trazer ao presente certas fontes, saberes e ou práticas sociais. O trabalho com as fontes é um verdadeiro trabalho de construção e de compilação, em que as práticas que as edificam se presentificam, fazendo o passado retornar como uma experiência, um dito, um discurso que novamente fomenta práticas novas, delinquentes, reoxigenadas. Embora retorne sempre com outra roupagem, a forma de interpretação é uma maneira de reafirmar memórias.

Esta pesquisa é um percurso entre memórias. Ao mesmo tempo em que demonstrará um percurso – um percurso de uma pesquisadora em formação, que iniciou seu desejo pela pesquisa ao iniciar sua formação no Curso de História, no Centro Técnico Educacional Superior do Oeste Paranaense (CTESOP), situado na cidade de Assis Chateaubriand. Por coincidência, a pesquisadora é moradora em um pequeno município denominado Iracema dos Oeste, no estado do Paraná, município em que a entrada da cidade é marcada pela estátua de uma índia. O tema parece nos perseguir.

Durante os três anos de curso no CTESOP, a temática indígena esteve muito presente nas disciplinas que me chamavam atenção: História do Brasil e História da América. Isso me instigava ainda mais, pois ocorria o inverso do que ocorreu na educação básica, de quando me lembro de poucas vezes das discussões sobre os indígenas. Assim, no caso do curso de graduação, essas disciplinas me abriram os olhos e fizeram germinar a semente da curiosidade, da vontade de ir além e de buscar, nas fissuras e nas entrelinhas, aquilo que as palavras, os discursos nos querem instigar a entender.

Os artigos escritos sobre a temática indígena e veiculados pela Revista Mundo Jovem são então aqui pretextos para adentrar em uma formação histórica mais duradoura, em que será possível perceber um imaginário social construído sobre o tema da indianidade brasileira. A análise colocará em discussão a própria história da Revista, seu sentido simbólico para os anos 1960 a 1980 e o quanto, ao desejar dialogar de forma acadêmica e política, está enraizada em formas do saber sociológico e teológico. A fundação da Revista foi um posicionamento político

tomado em função da compreensão do tempo presente, e o encadeamento das formas de interpretação do tema indianidade, de igual forma.

Para demonstrar esse vínculo temporal dos anos 1960 a 80 com o tema, recorreremos à estrutura política como forma gestora da sociedade. Não houve a tentativa de demarcar o político como criador do tema; ao invés disso, demonstrá-lo dialogando com a teologia e a sociologia como grandes marcadores daquele tempo presente. Na busca pela delimitação temporal não está presente uma perspectiva de busca da origem e nem mesmo na intenção de sugerir que o tratamento da questão indígena advenha apenas da vontade imanente do agente estatal. Muito pelo contrário, a perspectiva genealógica, tomada de empréstimo de Foucault, será apontada como uma forma de buscar raízes formadoras em muitas vertentes de pensamento, como a literatura, a historiografia, além das já enunciadas teologia e sociologia.

Da historiografia tem-se como relevante certa construção de memórias representativas do sujeito indígena que permeiam e povoam o imaginário contemporâneo sobre cultura e tradições do indígena brasileiro. Da literatura toma-se como referência os saberes advindos de certo romantismo que ossificou um discurso etnorracista fundamentado no mito das três raças e no qual o indígena teria um papel fundador da nacionalidade do Brasil. Essas representações, fortalecidas e divulgadas principalmente pelos livros didáticos, contribuíram para a interiorização de representações românticas sobre esse sujeito social.

Já na teologia nos anos 1960, também certo romantismo político advindo das estruturas da Igreja Católica emitido na forma de um tipo específico de teologia – a Teologia da Libertação – apresenta-se como uma releitura de textos sagrados mediante uma medianiz discursiva do pensamento marxista. Documentos eclesiais fundadores da base pedagógica da igreja católica – embora também de algumas protestantes – sofrem impactos dessa aproximação.

Essa tríade de pensamento filosófico-político – a sociologia, a literatura e a teologia – constitui os saberes em cuja genealogia aparecem as fontes descritas nesta pesquisa e que enfocam a temática indígena.

Nessa tríade se localiza a Revista Mundo Jovem, que surgiu na década de 1960, criada por um grupo de jovens do Seminário Maior de Viamão, no Rio Grande do Sul. Por simples que possa parecer uma revista de seminário católico, o tempo e o espaço de que a revista vem a emergir, são, contudo, complexos e conflituosos,

época de repressão e violência, época da Ditadura Militar. Por isso, procuramos aqui nos dedicar a analisar como é a ação dessa revista nesse momento histórico.

Os marcadores do tempo e espaço em questão identificam alguns teóricos – historiadores, teólogos, literatos, sociólogos – como consumidores e produtores de representações, como diria Bourdieu, sobre os indígenas no Brasil. A partir deles se criará um cenário de discussão da temática. E é a partir desse cenário que ora se busca responder ao problema desta pesquisa: *Qual é o discurso e a representação que a Revista Mundo Jovem trazia a respeito do sujeito histórico indígena no período militar?*

Enquanto estrutura do texto, a pesquisa está dividida em três capítulos. No primeiro é apresentada uma discussão e contextualização dos períodos a serem retratados – os anos 1960, 1970 e 1980 –, fazendo-o na perspectiva de uma arqueologia do saber, mapeando saberes, discursos, teorias e instituições que tenham a marca dessa temporalidade, ou seja, são as matrizes de pensamento a que as ações políticas recorrem para pensar e organizar seu próprio tempo. O tema da indianidade no Brasil não pode ser visto fora desse contexto, visto que ele define o modo do saber que cria formas representativas do sujeito histórico.

No decorrer das leituras, análise e discussão da história dos povos indígenas no Brasil, ficou inevitável falar da presença religiosa nessa história. E, porventura, no período dos anos 1960, 70 e 80 também se encontra novamente a religiosidade na história como uma das matrizes para compreender uma história dos povos indígenas. Diante disso, o primeiro capítulo, além de contextualizar os períodos estudados, também dedicará espaço a analisar o movimento religioso de tal época.

Pode-se dizer que o período de 1960 a 1980 foi um momento de transição religiosa, de um discurso religioso saindo de uma ditadura, de um movimento de negação do movimento político. Ainda, se se pensar que os discursos são construídos para confrontar ou harmonizar, pode-se citar como exemplo o pensamento de Bourdieu (2008, p. 4), que nos lembra que, “[...] por estar investida de uma função de manutenção da ordem simbólica em virtude de sua posição na estrutura do campo religioso, uma instituição como a Igreja contribui sempre para a manutenção da ordem política”. Assim, trataremos o movimento religioso da Teologia da Libertação, que tem como propósito ir ao encontro dos “desprotegidos”, portanto visando encontrar também os povos indígenas num aparente movimento de revolução social, mas que, no fundo, essa Teologia tem uma forte perspectiva

messiânica de recuperação, de união e de fortalecimento social em torno de um projeto noético de sociedade.

Já o segundo capítulo, dedicamo-lo a melhor focar a nossa fonte de pesquisa. Assim, portanto, iremos analisar, adjacientemente aos discursos circulantes de tal período, as edições que tratam do sujeito indígena na Revista Mundo Jovem. Interessa-nos demonstrar como surge o indígena como problema brasileiro, em uma arqueologia onde os eixos fundantes são o Estado, a Igreja e a Família. Para tanto, a pesquisa fará um mergulho na historiografia para fazer a sua fundamentação, buscando analisar o indígena no século XIX e sua construção como personalidade de uma nacionalidade. Nesse momento da pesquisa nós nos reportaremos a fazer analogias, como a da semente de mostarda, analogia essa presente em diversas fontes historiográficas, bem como a analogia da rede, demonstrando como, tanto o objeto de pesquisa, assim como a nossa fonte, em tal período, estavam rodeados de discursos e de redes. Essas analogias nos servirão tanto para explicar o sistema discursivo de tais períodos, bem como para traçar um imaginário sobre o assunto sobre o qual a pesquisa se debruça. Isto posto, a pesquisa demonstrará como a linguagem se torna objeto do discurso.

Apontamos a fonte escrita como representação e sua contribuição para a formação da memória sobre o indígena. Discussões sobre memória nos levam a considerar pensadores como José de Alencar, Von Martius, Paulo Prado, Sérgio Buarque de Holanda, entre outros. Não obstante, não podemos deixar de falar da distância entre essas representações, muitas vezes idealizadas, com a realidade desses sujeitos indígenas.

O terceiro capítulo se dedica a fazer um retorno ao tempo presente da Revista Mundo Jovem, numa perspectiva de encontrar as narrativas sobre o sujeito indígena, a analisar e a demonstrar a produção e a disseminação dos discursos – mas também não poderia deixar de falar dos sentidos da narrativa, sua perspectiva sobre personagens, temas e posicionamentos críticos em relação ao governo militar.

Por fim, esta pesquisa bem poderia falar de sementes, de redes de pesca, de barcos e de peixes. Essas imagens, quando tomadas como fontes de um imaginário religioso, aparecem como escrita visível e invisível nas várias estratégias discursivas. Assim, "redes" ora são estratégias institucionais, ora são representações mais soltas, lançadas para convencer, atrair um leitor para determinadas causas. Ora o "barco" é a própria instituição, ora é o seu discurso

teológico. "Peixe", por sua vez, é um leitor qualquer, ou é a América Latina, ou é o pobre, ou, enfim, é o indígena. A sociedade também pode ser uma rede de representações simbólicas e de discursos circulantes, em revistas, em jornais, em livros, entre outros meios de informação — analogia que também procuramos compreender.

A utilização da metáfora da "semente" é uma imagem forte do discurso teológico, mas o é também para a historiografia e para a literatura, em especial quando significa "nascer", "crescer" e "miscigenar". Assim, semente pode ser a base do fruto; mas pode ser o sêmen que dá origem a uma espécie humana. Essas metáforas fazem parte do imaginário social do qual iremos nos ocupar nas linhas adiante.

## 1 ÍNDIO, ÍNDIOS: BRASIL, AMÉRICA LATINA E HISTÓRIA DE UMA REVISTA

A década de 1960, na história do Brasil, foi marcada por muitos acontecimentos que, vez em quando, repercutem novamente, lembrados pelos discursos políticos e mesmo por discursos acadêmicos. Para a nossa pesquisa é fundamental mapear uma arqueologia dos discursos desse período para poder situar a questão indígena e, então, nos aproximarmos dos sentidos das representações indígenas formulados pela Revista Mundo Jovem.

Segundo a tradição foucaultiana, a arqueologia não procura descrever os discursos das disciplinas científicas em sua relação com as verdades que esses discursos imitem, mas procura descrever seus limites, seus pontos de cruzamentos. A arqueologia então se foca em um exercício de construção do saber que é político e local, ao invés de seus efeitos de verdade. Foucault chama a isso de um “emaranhado de inter-positividades” (2007).

Roberto Machado comenta sobre isso contrapondo à história arqueológica a história epistemológica, escrevendo que a arqueologia seria um deslocamento da ciência para o saber:

[...] a arqueologia realiza uma história dos saberes de onde desaparece qualquer traço de uma história do progresso ou da razão. A arqueologia jamais criticou, implícita ou explicitamente, a epistemologia, mas, mesmo respeitando sua especificidade, sempre procurou mostrar como a história epistemológica se encontrava na impossibilidade de analisar convenientemente o tipo de problema que ela pode elucidar. Parece-nos mesmo que a riqueza do método arqueológico é ser um instrumento capaz de refletir sobre as ciências do homem como saberes, neutralizando a questão de sua cientificidade e escapando ao desafio impossível de realizar, nesses casos, uma recorrência histórica, como deveria fazer uma análise epistemológica. O que não significa, como veremos, abandonar a exigência de uma análise conceitual capaz de estabelecer discontinuidades, certamente não epistemológicas, mas arqueológicas, isto é, situada no nível dos saberes. (MACHADO, R., 2006, p. 9).

A temática indigenista, nesse aspecto arqueológico, não deve ser focada como uma epistemologia indigenista, mas, como dito por Roberto Machado, uma reflexão sobre as ciências do homem como saberes – saberes política, geográfica e temporalmente situados e que sejam demonstrados como práticas dos vários sujeitos e ou das várias instituições que os criam, adotam, adaptam e transformam conforme posicionamentos práticos adotados.

Contextualizar o momento que o Brasil estava vivenciando nos anos 1960, 70 e meados dos anos 80 é identificar arqueologicamente, ao lado de grandes acontecimentos políticos, sociais e culturais, atores e ou instituições que formaram o tecido social sobre o qual a temática indígena aparece como um dos elementos formadores de contexto. Ou seja, trata-se de recuperar uma *performance* política – entendida como prática social e movimentação de determinados atores – no sentido de demarcar uma arqueologia do saber. É nessa investida que se pretendem demarcar algumas rupturas e algumas continuidades vistas no desenrolar dos discursos historiográficos que colocam os indígenas no centro do cenário histórico.

O primeiro marcador fundamental desta arqueologia é o contexto histórico que envolve a temática indígena. O fim da década de 1960 e início da década de 70 é período marcado pela oscilação entre dois governos militares. Primeiramente o governo de Emílio Garrastazu Médici, que governou de 30 de outubro de 1969 a 15 de março de 1974, e, em seguida, o de Ernesto Geisel, que gestou de 15 de março de 1974 a 15 de março de 1979. Já a década de 80 foi marcada pela decadência do regime ditatorial<sup>1</sup> no Brasil, período governado por João Figueiredo até 15 de março de 1985.

O governo de Emílio Garrastazu Médici pareceu dar continuidade à ditadura marcada pelo ano de 1964 – governado pelo presidente Humberto Castelo Branco (15/4/1964 a 15/3/1967). Apesar de a década de 1969 em diante ter sido outro momento da história, os ideais pareciam continuar enraizados nos princípios da ditadura de 1964, ideais focados na segurança nacional e no controle dos movimentos sociais, estes marcados profundamente pela presença estudantil.

O discurso de Médici aparentava querer alçar o Brasil como grande potência, mas tendo como ponto de partida suas próprias teorias e interesses, pois “[...] ele alertava que não aceitaria nenhuma espécie de crítica ao regime e/ou ao movimento de 1964” (REZENDE, 2013, p. 113), demonstrando a característica de um governo ditatorial, que via a possibilidade de controle centralizado e crescimento provocado pelo Estado. O centro do discurso da segurança teve o foco na família e na preservação de valores desta. Família e comunismo foram imagens colocadas como opostas e essa contraposição constituiu o centro da difusão ideológica do regime,

---

<sup>1</sup> Oscilamos a estrutura de escrita quando nos referimos a Ditadura (forma de governo, regime ditatorial, ditadura), porém, nossa pesquisa não tem como intuito retirar o peso da tirania da Ditadura ocorrida em nosso recorte espacial e temporal da pesquisa.

que traçava as metas do controle social no sentido de preservar valores familiares. Nesse sentido, segundo Rezende (2013),

O presidente Médici foi, indubitavelmente, o que mais procurou assentar a sua busca de aceitabilidade nos valores de preservação da família, a qual teria, segundo ele, que internalizar valores de conciliação e diálogo como forma de harmonizar inclusive as relações entre as classes sociais. Outros elementos fundantes de seus pronunciamentos eram a questão do desenvolvimento e da liberdade, esta última tinha a mesma conotação dada pelos presidentes militares anteriores: o combate ao comunismo. (REZENDE, 2013, p. 117).

Esse ideal de democracia, em busca da legitimidade do poder envolvendo a coletividade, representava o discurso de integração nacional mediante a preservação de certos bens, como o modelo familiar e sua possível não perturbação por modelos deturpadores de seu modo de ser. Ocorria, contudo, que esse discurso de integração nesse molde coletivo não parecia ser a real representação da sociedade. Essa investida conservadora demonstra, segundo Rezende, não ter como objetivo a integração dessa coletividade, mas, sim, “[...] respaldar a ação do grupo no poder” (REZENDE, 2013, p. 119). Ou seja, o governo Médici foi marcado pela tentativa de instaurar a sua democracia, uma democracia que lhe trouxesse vantagens, e não uma democracia para o país ou, melhor, para a população. Apesar da utilização da coletividade para alcançar seus objetivos, essa coletividade não fazia parte de seus planos para o país: “A construção de um pretensão ideário de democracia como forma de ganhar aceitabilidade para o regime militar era, seguramente, o elemento mais complexo que os componentes do grupo de poder enfrentavam no início da década de 70” (REZENDE, 2013, p. 122).

Nesse imaginário de democracia há dois polos discursivos fundantes: os costumes nacionais e o ideário estrangeiro — o comunismo. O deslocamento político por entre esses dois polos representou sempre um dos pontos fortes de conflito para o próprio regime. Rezende comenta que

O hipotético ideário de democracia do regime lidava, então, com os desafios no interior do próprio grupo de poder que se alargaram no transcorrer da década de 70, no sentido de questionar o grau de concentração do poder. Mas, enfrentava, também, o fortalecimento entre intelectuais e outros setores organizados (os populares, por exemplo) de perspectivas de democracia distinta daquela em que o regime vinha insistindo desde o seu início. (REZENDE, 2013, p. 163).

No início do governo de Ernesto Geisel (1974) já se encontra esse discurso pela busca de uma democracia estatal, ou seja, provocada pelo sistema, através da

blindagem da sociedade à entrada de ideias estrangeiras. O General Geisel enfrentou também dificuldades que geraram distensões no interior do grupo do poder. E novamente parecem se firmar os ideais de 1964, quando o “[...] presidente Geisel deixava implícito nos seus pronunciamentos e também nas medidas tomadas, que não seriam admitidas sequer proposições intempestivas e/ou que deslegitimassem as diretrizes do movimento de 1964” (REZENDE, 2013, p. 169).

Devido a tais distensões, poderíamos até dizer que esse enfoque de alcançar a democracia foi até de certa forma esfriado por Geisel. A partir de 1974, o conceito de democracia foi alvo de grandes debates, questionamentos e problematizações. Segundo Pécault (1990, p. 192), democracia “[...] torna-se a palavra-chave do discurso intelectual”. Em suma, o tempo e o espaço da década de 60 até início da década de 80 (que também marca o início do declínio da ditadura), nos apresentou um movimento de governo ditatorial, que se utilizava do termo “democracia” – que nos apresentou como idealizada –, como um dos discursos para alcançar a aceitabilidade da população daquele regime que estava em vigor. Isto é, até o momento do início de sua decadência.

No final da década de 70 e início da de 80, o regime continuava insistindo em vincular suas medidas e ações a um suposto ideário de democracia que lhe garantisse meios de conseguir adesão e aceitabilidade para as suas medidas nas diversas esferas. (REZENDE, 2013, p. 217).

Nesse debate sobre democracia, Pécault (1990) apresenta uma interpretação interessante. Segundo o autor, “[...] a democracia é, ao mesmo tempo, um modo de instituição do campo político e um modo de reconhecimento do social com suas divisões” (PÉCAULT, 1990, p. 193).

Nessa discussão sobre democracia, marcada pela época, há outros conceitos fundadores que criam o imaginário social. Democracia e família, democracia e juventude, democracia e estudantes, democracia e movimentos sociais, democracia e fé eram temas que diretamente traziam também, para o espaço político, a atuação de agentes da religião, tanto católica em sua maioria, quanto protestantes.

A rigor, adentrando a historiografia sobre a história da ação católica no Brasil, percebe-se que desde o “descobrimento” nos é permitido observar a sua inter-relação entre o seu poder eclesial e o poder político. Nessa relação política, a temática indígena foi uma das linhas de frente da atuação, visto que os Jesuítas

investiram fortemente ao lado da coroa portuguesa no sentido de converter esses sujeitos nativos e torná-los súditos de um projeto cristão de sociedade.

Não obstante essa relação poder ser caracterizada por alianças e rupturas com o poder político durante a história, a temática indígena virá até os anos da ditadura militar na segunda metade do século XX com uma roupagem muito diferente. Nos anos 1960, o indígena é um sujeito que, na visão da gestão política, contrastava com a moderna imigração. Contrastava porque simbolizava o atraso, a não adaptação ao modelo produtivo cujo esforço político primava por implantar definitivamente. O colonizador, imigrante, branco, já há algumas décadas representava o modelo idealizado para ocupar o território nacional e torná-lo produtivo.

O tema fundador, portanto, do discurso da segurança nacional aproxima esses temas da democracia, da família, do nacional e do estrangeiro. Foi com fundamento nesse tema que, durante o período da ditadura militar no Brasil, diversos setores sociais foram reprimidos. Dessa maneira, a indagação veio ao encontro da nossa pesquisa: *–Como foi a atitude ou o movimento da Revista Mundo Jovem em meio a esse momento de tanta violência e repressão do período ditatorial?* Essa pergunta nos veio a surgir a partir do momento em que analisamos uma nova teologia da corrente religiosa católica, a Teologia da Libertação, pois ela veio a emergir em meio a esse espaço de tempo da ditadura, em meados da década de 1960. Por isso, vamos analisar como essa Teologia da Libertação atuou em meio a esse movimento, e tentar compreender os seus objetivos perante os sujeitos da nossa pesquisa – os indígenas.

## **1.1 Militares e Teólogos**

A princípio, acreditamos que seja importante esclarecer que não foi unânime o apoio da Igreja Católica ao movimento militar no Brasil e na América Latina. Nem mesmo é possível afirmar que todos os religiosos aderiram à Teologia da Libertação. Ocorreram, na Igreja, posicionamentos a favor e contra a ditadura, o que também foi algo conflitivo já dentro da própria instituição religiosa. Dessa forma, é certo que houve movimentos de apoio à ditadura, como também houve os que eram contra esse regime. Esse conflito interno, aliás, demarca o surgimento do próprio documento oficial de Puebla, documento que analisaremos mais adiante. Nesse

ínterim, interessa-nos, neste momento, refletir sobre a Teologia da Libertação, que emergiu em meio a esse ambiente hostil da Ditadura Militar, a partir da década de 1960 e se concretizando na década de 80.

O movimento da Teologia da Libertação foi escolhido para ser trabalhado neste momento da pesquisa porque ele demarca duas situações aparentemente opostas: é um movimento de reformas internas ou que, pelo menos, pedia reformas em relação àqueles que julgavam serem conservadores. Nesse contexto, a Teologia da Libertação aparece como um movimento da Igreja Católica que não estará ligada à forma de governo da Ditadura, e que, contra esse governo, demonstrava um forte discurso militante oposicionista, enquanto a chamada ala conservadora fazia, porém, um discurso aberto em favor da Ditadura. Mesmo assim, no entanto, ao propor a família como unidade discursiva e alvo de ações protetivas, também identificava o “terror vermelho” como uma grande ameaça que deveria ser contida com a força política e militar. A representação de família, portanto, é uma das unidades do discurso em que se delineava a trama da história em sua arqueologia e que permite que a temática indígena também tenha visibilidade. É nesse intuito que interessa para esta pesquisa mencionar a Teologia da Libertação.

O primeiro traço fundamental para entender essa teologia nos anos 1960 é destacar sua proximidade com a sociologia marxista. Como afirma Löwy (1991, p. 103-104), não se pode deduzir que os teólogos da libertação aderiram totalmente ao marxismo, contudo, apesar de não aceitarem, por exemplo, a filosofia materialista e a ideologia ateia, a Teologia da Libertação assume a crítica marxista da Igreja Católica e das práticas religiosas que dão um caráter sagrado ao sistema de exploração capitalista. Assim, o marxismo é empregado, principalmente, na crítica às desigualdades sociais e às diferenças de classe.

Segundo Sofiati (2013), na análise do catolicismo, a perspectiva adotada é a da existência de diferentes vertentes no interior da Igreja Católica no Brasil. Michael Löwy (1991), a partir dos estudos de Gramsci (2001), utiliza o termo “tendência” para descrever as diferenças existentes no interior da Igreja católica: “[...] tradicionalistas, modernizadores conservadores, reformistas e radicais. Ele identifica essas tendências a partir das relações sociais, principalmente as dos católicos com as várias formas de poder presentes na sociedade” (SOFIATI, 2013, p. 216).

As características desses grupos são importantes de serem descritas e, ainda segundo Löwy, são assim definidas:

[...] 1) tradicionalistas: compostos por “um grupo muito pequeno de fundamentalistas, que defendem ideias ultrarreacionárias e às vezes até semifascistas”; 2) modernizadores conservadores: compostos por “uma poderosa corrente conservadora” extremamente “hostil à Teologia da Libertação e organicamente associada às classes dominantes”; 3) reformistas: compostos pelos moderados prontos “para defender os direitos humanos e apoiar certas demandas sociais dos pobres”; 4) radicais: compostos por uma “minoría pequena, mas influente” de simpatizantes da Teologia da Libertação e solidária aos movimentos sociais” (LÖWY, 2000, p. 66).

As afirmações de Löwy e Sofiati permitem perceber sentidos da trama histórica em que a própria teologia, enquanto campo de saber, tinha adquirido. Arqueologicamente, enquanto campo de disputa do saber, ficam evidentes as posições, as trincheiras criadas no interior da própria igreja católica e que transborda para o meio social e político militar.

Aproximações e distanciamentos dos diversos grupos são perceptíveis quando disputam entre si a proteção à família. Historicamente, o termo “família” vinha sendo, desde a invenção da República, um dos grandes elementos do ideário de construção da nação. De modo especial isso ocorreu nos períodos de governo de Getúlio Vargas e que não cessou nos governos ditatoriais militares, senão que foram ideários remodelados aos discursos em seu entorno. É no entorno de família como imagem narrativa que a teologia da libertação também se apega; com procedimentos divergentes, esse termo “atrai” ações políticas conflitivas enquanto discursos de integração e de totalidade.

Nos anos 1960, quando a legitimidade do poder e a garantia da democracia pretendida pelos governos ditatoriais estavam em disputa, um dos elementos sociais em que esses governos se apoiaram para a garantia da continuidade de sua forma de governo, além da garantia de seus interesses, foi o elemento família. Conforme afirma Rezende (2013),

O fortalecimento da família enquanto instituição máxima de internalização e sedimentação dos valores propagados pela ditadura significava, segundo os condutores do regime, o fortalecimento do Estado no sentido almejado pelo movimento de 1964. A exaltação dos valores de integração, harmonia, ordem e disciplina tinha, na família, segundo o regime, seu interlocutor fundamental. (REZENDE, 2013, p. 39).

Antes, porém, de nos ocuparmos mais precisamente com a análise da Teologia da Libertação, vemos como relevante adentrar, em uma breve discussão, o âmbito da História dos Indígenas e sua relação com a Igreja desde o chamado

“descobrimento”, em 1500. É certo que a história desses sujeitos foi marcada não somente pelos portugueses chegados ao solo brasileiro, senão também intensamente pela presença religiosa.

## **1.2 O Catecumenato Indígena**

A questão indígena, formulada enquanto problema na historiografia, remonta, então, ao início da colonização do Brasil. Foi nesse momento que os indígenas tiveram o seu primeiro contato com aqueles que iriam se tornar, para muitos, o símbolo de seu pesadelo nos próximos anos, décadas e séculos que viriam a seguir.

Dentro da pluralidade de produções existentes sobre a história desse contato entre os povos indígenas e os europeus, há uma numerosa exposição que demonstra que, em consequência dessa primeira proximidade entre indígenas e estrangeiros, o que se teve em primeiro momento foi um estranhamento. Apresentou-se como uma mistura de medo e de curiosidade desses sujeitos, que jamais haviam visto homens vestidos e com tantos apetrechos em seus corpos. Assim como os europeus, que viram (com visão europeia) tanta “selvageria” naqueles povos nus, que posteriormente foram julgados e explorados, por serem considerados pelos “colonizadores” sem cultura, sem civilização, sem nenhum tipo de adjetivo que se poderia dar um ser humano, a não ser o qualificativo de “selvagem”.

A partir desse momento de proximidade entre essas duas culturas, a historiografia registra uma grande adesão dos indígenas ao contato com os europeus, como uma forma de troca de conhecimento, um meio de conhecer a cultura daqueles que lhes eram tão diferentes, e dos europeus para com os indígenas, um meio de impor a sua cultura nos “selvagens” e, o mais importante, poder extrair de suas terras as riquezas valiosíssimas para os europeus, como o ouro, as imensas árvores, a mão de obra, entre outros aspectos e elementos. Os europeus nos pareceram bem preencher a imagem de comerciantes ou desbravadores, que viram naqueles povos um imenso mar de riquezas a serem exploradas. Nota-se, assim, que a educação indígena nesses tempos primeiros foi no sentido de torná-los aptos ao trabalho, à língua e à religião dos não indígenas.

Deveras, a historiografia sobre a história do Brasil está diretamente ligada aos indígenas, por isso podemos citar diversas obras de acervo dessa história. O

historiador brasileiro Boris Fausto, expoente no assunto, em sua obra “História do Brasil” (1995), faz sua contribuição para demonstrar a submissão, como também a insubmissão, dos povos indígenas aos europeus que se fixaram em solo brasileiro. Segundo o autor, “[...] os índios que se submeteram ou foram submetidos sofreram a violência cultural, as epidemias e mortes” (FAUSTO, 1995, p. 40).

Outro representante desse acervo historiográfico está entre as aprovações e críticas, Gilberto Freire, com sua obra “Casa Grande e Senzala” (1993). Seu relato retrata que

[...] o invasor pouco numeroso foi desde logo contemporizando com o elemento nativo; servindo-se do homem para as necessidades de trabalho e principalmente de guerra, de conquista dos sertões e desbravamento do mato virgem; e da mulher para as de geração e de formação de família. (FREYRE, 2003, p. 157).

Obra considerada impactante, podemos citar a “Brevíssima Relación de la Destrucción de las Indias”, de Bartolomeu de las Casas, publicada em 1552, sob o título completo de “Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias: Colegiada por el Obispo Don Fray Bartolomeu de Las Casas ó cassaus, de la orden de sancto Domingo – año de 1552”. Sobre a obra, segundo Jorge Luís Gutiérrez (2010, p. 3), é “Uma antologia de horrores, na qual nos é descrito um mundo de pesadelos: atrozes estatísticas sobre o número de índios mortos e a crueldade dos conquistadores”.

Essa historiografia, que produz discursos até mesmo dispare, cita, sobretudo o mecenato religioso para com o elemento indígena. Segundo esses escritos, posteriormente às primeiras aproximações, os religiosos encontrarão ali uma tarefa que consideramos um processo muito árduo a qualquer grupo que tem sua própria cultura e identidade — introduzir o cristianismo nas crenças e na religiosidade indígena. É nesse momento que o movimento religioso inicia a sua intervenção na cultura indígena. É nessas circunstâncias que a cultura e a identidade indígena começam a ser questionadas, e também é nesse momento que vamos encontrar em primeiro momento a Igreja Católica doutrinando a partir de modelos cristãos e de uma pedagogia própria.

Não há consenso entre os historiadores da educação quanto a esse procedimento educativo. Para alguns, havia mesmo a necessidade de “reduzir” os indígenas, porque as Reduções evitavam a exposição dos indígenas à captura e ao uso na escravidão; para outros, a cristianização exerceu papel tão violento quanto o

processo de escravidão. Mary Del Priore menciona esse dúbio entendimento sobre o “selvagem” brasileiro:

Se, por um lado, esses primeiros contatos pressupunham uma aproximação pacífica, na forma de troca de presentes e alimentos, por outro, houve um distanciamento. Os portugueses ignoravam a identidade dos povos indígenas, acusando-os de não ter religião ou de desconhecer a agricultura. Consideravam que seu nível civilizatório era igual ou inferior ao dos nativos africanos, parecer que, em breve, justificaria a exploração e a catequese obrigatória de tribos inteiras. (PRIORE & VENANCIO, 2010, p. 13).

Essa proximidade entre os indígenas e os religiosos ficou marcada como catequese. O objetivo das missões religiosas, em primeiro momento, seria catequizar aqueles sujeitos que eram considerados sem religião, sem cultura, considerados “selvagens”, logo que sequer eram vistos como seres humanos pelo olhar europeu/colonizador, ou seja, buscava-se o branqueamento dos indígenas. Está implícito que catequizar não era somente ensinar religião, mas, como mencionou Del Priore, tratava-se também de ensinar a agricultura, o trabalho produtivo. Logo, as raízes da integração nacional tomavam forma como rizomas que têm seu início silencioso ainda nos primórdios da relação entre aborígenes e colonizadores.

Não podemos, porém, deixar de falar que esse movimento de catequização muitas vezes não foi aceito de livre e espontânea vontade por esses sujeitos. Há muitos casos marcados na historiografia em que os indígenas aceitam a catequização para tentar se proteger dos males dos colonizadores, que estavam incessantemente atrás deles para explorar a sua mão de obra.

As práticas religiosas impostas por essas missões eram praticadas pelos indígenas apenas nos momentos em que a isso eram forçados. Há registros de que, mesmo praticando a religiosidade que lhes fora colocada, eles continuavam, às escondidas, praticando as suas próprias práticas religiosas, pois, ao contrário do que se pensava desses sujeitos, os indígenas tinham sua própria religião. Assim sendo, isso demonstra que havia uma astuciosidade indígena, apesar de serem representados geralmente por uma aparência ingênua. Desta forma, afirmam Costa, M. & Costa, C. (2009, p. 14), “A primeira tentativa de catequização se mostrou ineficaz, pois assim que os padres viravam as costas, os nativos se voltavam aos pajés e abandonavam sua fé, abraçando novamente os maus costumes”.

Apesar da variedade de fontes e de pesquisadores da educação indígena, compreendemos que ainda é escasso o acervo, mesmo quantitativamente.

Podemos, contudo, citar alguns autores que se debruçaram em analisar a história e o percurso da educação indígena no Brasil. Faustino (2011) é uma desses autores. Em seu artigo “Os processos educativos no Brasil e seus projetos para a civilização e inclusão indígena”, a autora, além de discutir a educação e os processos educativos dos povos indígenas, apresenta autores que também se dedicam a analisar esse assunto.

Ao lado de Faustino, o sociólogo Florestan Fernandes analisa os Tupinambás em sua obra “Notas sobre a Educação na Sociedade Tupinambá”, publicado na década de 1970. Segundo Fernandes,

[...] ninguém se eximia do dever que convertia a própria ação em modelo a ser imitado [...] os adultos em geral e os velhos em particular recebiam essa sobrecarga de uma maneira que não os poupava, já que tinham de dar o exemplo e por isso estavam naturalmente compelidos a agir como autênticos mestres. (FERNANDES, 1975 apud FAUSTINO, 2011, p. 197).

Para Faustino, Florestan Fernandes, ao analisar o processo educativo dos Tupinambás, observou que

[...] todos tinham a responsabilidade de acumular uma ampla bagagem de conhecimentos, educando a memória para armazenar lembranças e ensinamentos que seriam perpetuados por via oral, educando a capacidade de agir para corresponder às normas, prescritas ou exemplares, de fazer as coisas. (FAUSTINO, 2011, p. 197).

As investidas sobre a “integração” do indígena tiveram muitas faces. Uma delas ficou visível entre a disputa pelos indígenas, estabelecida entre os colonizadores e os missionários: “Atritos frequentes se davam entre jesuítas e povoadores que disputavam a posse dos índios e sua força de trabalho e, entre índios e colonizadores, porque impuseram novas práticas de vida para os indígenas” (HELM, 1995, p. 10). As missões, segundo Ribeiro,

[...] eram aldeamentos permanentes de índios apresados em guerras ou atraídos pelos missionários para lá viverem permanentemente, sob a direção dos padres. O índio, aqui, não tem o estatuto de escravo nem de servo. É um catecúmeno, quer dizer, um herege que está sendo cristianizado e assim recuperado para si mesmo, em benefício de sua salvação eterna. (RIBEIRO, 1995, p. 103).

Doravante, nesse momento, ainda no século XVI, inicia-se um movimento de “bandeirantes”, movimento para o qual pessoas eram designadas para sair à “caça” desses indígenas para mão de obra. Esse movimento fazia com que dezenas de indígenas se deslocassem de suas regiões para outras com a finalidade de se

abrigarem dessa caça. Dessa forma, os próprios acampamentos das missões serviam como abrigo a esses indígenas, porém se registraram os assaltos praticados por bandeirantes e sertanistas que viviam da venda de escravos. De acordo com Priore & Venancio (2010),

[...] entre 1632 e 1648, as populações guaranis aldeadas pelos jesuítas entre o Paraguai, o Paraná e o Rio Grande do Sul (Guairá, Itatim e Tape) haviam sido arrasadas por bandeirantes paulistas. Por essa época, numerosos grupos indígenas deslocaram-se para a margem oriental do rio Uruguai para estabelecerem-se junto dos jesuítas nos Sete Povos das Missões. Organizados para abrigar até mil famílias em moradias de terra socada, tais aldeamentos eram alvos constantes de ataques organizados por bandeirantes paulistas. (PRIORE & VENANCIO, 2010, p. 23).

Segundo Darcy Riberio (1995), esses aprisionamentos se deram em função da compreensão de que esses sujeitos indígenas serviram força de trabalho. Vale dizer que o indígena passou a ser visto como “[...] um trabalhador ideal para transportar cargas ou pessoas por terras e por águas, para o cultivo de gêneros e o preparo de alimento, para a caça e a pesca. Seu papel foi também preponderante nas guerras aos outros índios e aos negros quilombolas” (RIBEIRO, 1995, p. 99).

Esse utilitarismo – pedagógico religioso e de integração pelo trabalho – representou um atentado à cultura autóctone. Segundo Núbia Ribeiro (2009),

A catequese não só feria a visão de mundo dos índios, mas desejava arrancar-lhe do modo como viviam. Sabe-se que o elo entre identidade e alteridade se encontra na cultura de um povo; a alteridade requer a noção de diferente, o que só é possível de identificar quando se possui identidade. No caso dos índios e não índios, a relação não incluía o diferente, não era compreensível e nem desejável o outro, isto é, o índio para o colonizador. (RIBEIRO, 2009, p. 336).

Para os europeus, contextualizando a maneira como trataram os indígenas, nos pareceu que o que lhes interessava nesse grupo seria apenas a força de trabalho. Assim, a única maneira vista pelos europeus como forma de convivência com os indígenas era a imposição de um modo de viver que lhes fosse considerada civilizado, ou então a exploração ou extermínio do diferente – o indígena –, considerado, nesse caso, inferior.

Dessa forma, concluímos, houve uma significativa parcela de contribuição da Igreja sobre a subordinação da vida e da história dos indígenas. Desse modo, com o intuito de cristianizar aqueles sujeitos, e pelo viés político e social dos europeus, civilizá-los fez o movimento contrário, pois, ao invés de dar a vida, os “civilizadores” proporcionaram a morte a esses sujeitos. Não nos referimos apenas à morte de

milhares de indígenas que vieram a óbito nesse percurso da história do Brasil, mas também à morte daqueles elementos que caracterizam o seu modo de ser indígena, modo de ser que felizmente ou infelizmente não era compatível com o padrão desejado por aqueles europeus que chegaram às terras brasileiras.

Assim, expusemos, de maneira breve, a presença da Igreja na história e na vida dos indígenas. Essa presença retorna nos anos 1960 e continuaria ainda na década de 70 e 80 com o pensamento voltado para um movimento que vai ao encontro de um imaginário de ser o índio um sujeito “desprotegido”. Assim, em momento da história política da Igreja e do Estado completamente divergente dos tempos coloniais, Puebla e a Teologia da Libertação permitem retomar o tema indígena em uma repaginação típica dos anos 1960, 70 e 80. As edições da Revista Mundo Jovem, com seus artigos, são um dos palcos onde esses discursos ganharam publicidade, como afirmamos.

### 1.3 Teologia da Libertação e Excluídos Latino-Americanos

A Teologia da Libertação teve grande expressão a partir do Concílio Vaticano II<sup>2</sup> e da Conferência de Medellín<sup>3</sup>, ambos realizados na década de 1960. Ela tinha como objetivo analisar a situação da Igreja no ambiente em que a América Latina estava instalada. Logo, o contexto de que esse movimento veio a emergir estava representado por um recinto de pesadelos para centenas de milhares de pessoas da América Latina, um momento em que, segundo podemos observar externa e posteriormente, a história estava sendo marcada por uma soberania que exercia seu

---

<sup>2</sup> O Concílio Vaticano II (CVII), XXI Concílio Ecumênico da Igreja Católica, foi convocado no dia 25 de dezembro de 1961, através da bula papal "*Humanae salutis*", pelo Papa João XXIII. Esse mesmo papa inaugurou-o, a ritmo extraordinário, no dia 11 de outubro de 1962. O Concílio, realizado em 4 sessões, só terminou no dia 8 de dezembro de 1965, já sob o papado de Paulo VI. Nessas quatro sessões, mais de dois mil prelados convocados de todo o planeta discutiram e regulamentaram vários temas da Igreja Católica. As suas decisões estão expressas nas quatro (4) constituições, nos nove (9) decretos e nas três (3) declarações elaboradas e aprovadas pelo Concílio.

<sup>3</sup> Em 1966, a presidência do CELAM apresentou a Paulo VI a proposta da nova Conferência. O pontífice a convocou para se realizar em Medellín, de 26 de agosto a 6 de setembro de 1968. Sob o tema: “A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio”, Medellín apresentou-se como uma recepção do Concílio Vaticano II na América Latina. A abertura coincidiu com o XXXIX Congresso Eucarístico Internacional. Dela participaram 86 bispos, 45 arcebispos, 6 cardeais, 70 sacerdotes e religiosos, 6 religiosas, 19 leigos e 9 observadores não católicos, presididos por Antônio *Cardeal* Samoré, presidente da Pontifícia Comissão para a América Latina, e por Dom Avelar Brandão Vilela, arcebispo de Teresina e presidente do CELAM. No total, participaram 137 bispos com direito a voto e 112 delegados e observadores.

poder de cima para baixo, marcado por muitas divergências, contradições e repressão social.

Tendo em vista que a Igreja Católica nunca foi um “todo” e nunca teve uma única forma de agir, conforme destacamos a partir do pensamento de Löwy, percebe-se que, desde 1500 – momento do “descobrimento” do Brasil –, essa instituição tem as suas práticas fundamentadas no decorrer dos anos por mudanças teóricas e práticas, mas sempre conectada com as práticas sociais institucionais. Em muitos momentos da História se percebe uma prática da Igreja caracterizada como conciliatória com os poderes do Estado, assim como, em outras vezes, ela se apresentou como mediadora entre a população e o Estado.

Na década de 1930, por exemplo, a Igreja buscou apoio no poder político para introduzir uma educação oriunda da Igreja nas escolas – o ensino religioso, pois “[...] sua única preocupação, até então, era a de que o ideal católico estivesse presente na educação dos filhos de pessoas que integravam as classes menos abastadas da sociedade brasileira” (PRADO, 2012, p. 2).

De certa forma, o Concílio, a Conferência de Medellín somada à segunda conferência, a de Puebla finda em 1977<sup>4</sup>, conferiu ao prelado menos conservador adotar uma “pedagogia libertadora”, cujo fundamento era a Teologia da Libertação. No seu conjunto, os encontros episcopais buscavam encontrar uma identidade nova e envolvente com o momento político vivido no Brasil e na América Latina. Buscava-se uma teologia prática, ativa, organizadora do mundo social e envolvente com o mundo político, sobretudo. Era uma questão epistemológica, de forma filosófica de compreensão da história do sujeito e de como inserir linhas de superação católicas no *status quo* das camadas populares mais carentes, numa nova versão para a “opção preferencial pelos pobres”.

Ocorre, no entanto, que esse panorama da Igreja Católica teve uma reviravolta a partir da década de 1950, pois nesse tempo se iniciou nela um

---

<sup>4</sup> Paulo VI convocou oficialmente a III Conferência no dia 12 de dezembro de 1977, sob o tema: “Evangelização no presente e no futuro da América Latina”. O pontífice assinalou que ela seria celebrada de 12 a 18 de outubro de 1978, mas o seu falecimento e o breve pontificado do Papa João Paulo I fizeram com que a Conferência fosse adiada, até ter lugar de 28 de janeiro a 13 de fevereiro de 1979. Participaram 356 delegados, sendo previstos inicialmente 249, 221 dos quais eram bispos.

A presidência da Conferência de Puebla esteve a cargo de Sebastião Baggio, prefeito da Congregação para os Bispos e presidente da Pontifícia Comissão para a América Latina; de Dom Aloísio Lorscheider, arcebispo de Fortaleza, presidente da CNBB e presidente do CELAM; e de Alfonso López Trujillo, arcebispo coadjutor de Medellín, na Colômbia e secretário-geral do CELAM.

movimento interno de caráter socialista e entrando em choque com os grupos conservadores da igreja. O propósito dessa nova organização seria o de trazer à tona, na sociedade da época, uma realidade de abandono de certas populações que estava passando despercebida pela Igreja. Trata-se de chamar a atenção para a situação de grupos sociais que estavam sendo subordinados por grupos dominantes da sociedade:

[...] a partir de fins dos anos 1940 e início dos anos 1950, temos a formação de um novo conflito, que ficou conhecido como a Guerra Fria; a população mundial vivia em constante temor, pois a qualquer momento poderia acontecer a eclosão de uma nova Guerra. É nesse momento que a Igreja, conduzida pelo Papa João XXIII, convoca um Conselho que ficou conhecido como Concílio Vaticano II, iniciado no ano de 1962. (PRADO, 2012, p. 3).

Esse foi um acontecimento que trouxe muitos embates na Igreja. Muitos achavam a conferência um gasto desnecessário, no entanto o que se percebia era que o Papa João XXIII iniciava uma nova etapa nessa instituição, uma etapa que fosse diferente do papado anterior. Esperava-se que a Igreja passasse a olhar com outros olhos para a sua missão, para o evangelho e para aqueles que estavam dentro e fora da Igreja, para os fiéis e os desacreditados, para aqueles que não tinham voz, para os marginalizados da história.

O Concílio Vaticano II foi a base para a Conferência de Medellín, pois se observa que foi dela em diante que se traçaram, de forma mais objetiva, os novos rumos que a Igreja iria tomar ao encontro do chamado com os desprotegidos. Essa perspectiva fica clara na afirmativa de Prado (2012, p. 7): “A Conferência de Medellín foi uma releitura dos documentos finais do Concílio Vaticano II, à luz da realidade em que vivia a população latino-americana”.

Nota-se, a partir de então, a inserção dos princípios desse movimento da Teologia da Libertação na Igreja. Para compreendermos melhor o funcionamento dessa teologia fomos a busca de maior conhecimento a partir das interpretações de Gustavo Gutiérrez, em seu livro “Teologia da Libertação: perspectivas”.

Filho de Gustavo Gutiérrez Merino e de Raquel Díaz, Gutiérrez herdou o nome de seu pai. De nacionalidade peruana, da cidade de Lima e de origem indígena, Gustavo Gutiérrez nasceu em 8 de junho de 1928.

Gustavo teve uma infância e adolescência conturbada. Devido à sua doença de inflamação de medula óssea, passou por momentos difíceis, precisou utilizar cadeira de rodas para se locomover e deixou a escola em virtude da doença.

Aos dezoito anos, com a melhora da enfermidade, voltou aos estudos, mas sua vocação eclesial só aflorou concretamente após ter percorrido pelas áreas de Medicina, Psicologia, Letras, Teologia, além de Filosofia. Em 1959, após o período de estudos na Europa, ordenou-se sacerdote e, após um ano, voltou para o Peru.

Doravante, nas suas atividades, Gutiérrez entra em contato direto com as condições humanas de sua localidade. Teria sido esse contato que o levou ao desafio de estudar a América Latina. Bittencourt descreve essa relação de vida e a temática que domina o contexto das discussões nesse período:

[Gutiérrez] Reconheceu que ao povo sofrido e oprimido foram negados todos os direitos mais elementares de vida, saúde, educação, moradia. Essa percepção o levou a constatar que essa realidade cruel não era somente de seu país, mas era a problemática de todos os países latino-americanos. (BITTENCOURT, 2012, p. 36).

Há um imaginário de precariedade; há um afincamento religioso. É em contato com essa situação de precariedade da população latino-americana, e em contexto com o surgimento da Teologia da Libertação, um ambiente de opressão, que Gustavo Gutiérrez é considerado o fundador dessa teologia. Advindo a importância de Gutiérrez para essa teologia, atentamos agora para as suas interpretações visando compreender os princípios dessa teologia.

Para tanto, pretendemos expor três questões que consideramos relevantes para a sua compreensão e não extrapolando os objetivos da pesquisa. Primeiramente, procuremos compreender qual é o sentido dessa teologia, qual é seu objetivo e sua função perante aquela sociedade. Segundo, busquemos compreender, a partir das interpretações desse pensador, se o movimento teológico tem alguma relação com a teoria de marxista, pois, a partir de leituras complementares, encontramos críticas ao movimento devido ao seu pretense cunho político. E, para finalizar, façamos uma reflexão sobre como o indígena, nosso sujeito da pesquisa, se enquadra ou se encontra nessa nova etapa da Igreja Católica a partir da Teologia da Libertação.

#### **1.4 O Concílio e a Filosofia**

A genealogia do saber nos anos 1960 que envolveu a temática indígena teve na teologia uma de suas maiores expressões, mas não da teologia em si, pois, como em qualquer área do saber, não há uma única tendência, uma única via.

Relembrando Löwy, no caso da igreja católica desse período, havia os chamados tradicionalistas, havia os modernizadores conservadores, havia os reformistas e havia os radicais. Esses quatro grupos, do Vaticano à igreja latina e brasileira, disputavam não somente espaços políticos e de proselitismo em relação aos fiéis, mas, sobretudo, um controle do sagrado.

Para Bourdieu (2011), a religião foi criada enquanto uma linguagem ou forma de comunicação inserida nos diversos grupos sociais e, desta forma, servindo como linguagem estruturante do mundo social do qual todos fazem parte. Esse entendimento ocorre porque as religiões não constroem explicações únicas, pois seu intento é que as mensagens sejam devidamente aceitas por grupos diversos.

Para o autor,

[...] uma primeira tradição trata a religião como língua, ou seja, ao mesmo tempo enquanto um instrumento de comunicação e enquanto um instrumento de conhecimento, ou melhor, enquanto um veículo simbólico a um tempo estruturado (e portanto, passível de uma análise estrutural) e estruturante, e a encara enquanto condição de possibilidade desta forma primordial de consenso que constitui o acordo quanto ao sentido dos signos e quanto ao sentido do mundo que os primeiros permitem construir (BOURDIEU, 2011, p. 28).

Assim, portanto, a religião pretende arquitetar explicações de mundo cuja aceitação seja condição *sine qua non* para a existência dele. Suas explicações precisam atender às ansiedades de todos os grupos a partir das condições materiais e sociais de suas existências, respectivamente. Como dito por Santos,

[...] a formação de grupos de indivíduos pressupõe uma rede de representações e práticas a que, em determinados momentos, os vários sujeitos fazem recorrência, configurando uma ordem social subjacente aos interesses das classes, gênero, etnia e idade. (SANTOS, 2008, p. 17).

A teologia, portanto, enquanto campo de saber, pretende nomear o mundo colocando sobre ele uma representação fundadora. Diferentemente, no entanto, quando olhada do ponto de vista do mundo político, essa linguagem se demonstra “herética,” persuasiva, disputada pelos grupos de intelectuais do próprio campo do saber.

Para iniciarmos nossa explicação a partir dos dois momentos que já citamos anteriormente e que desembocaram nessa teologia, fazemos aqui uma breve explicitação do que compreendemos da interpretação de Gutiérrez em relação ao Concílio Vaticano II e da Conferência de Medellín. A finalidade é compreender como se entrelaçam em seus objetivos de maneira complementar, como explicitado pelo

autor quando traça inúmeros elementos em que ambos se complementam e que, posteriormente, se fundem em uma teologia. Segundo ele,

O Vaticano II fala do subdesenvolvimento dos povos a partir dos países desenvolvidos e em função do que estes podem e devem fazer por aqueles; Medellín procura ver o problema partindo dos países pobres; por isso os define como povos submetidos a um novo tipo de colonialismo. O Vaticano II fala de uma Igreja no mundo e descreve-a tendendo a suavizar os conflitos; Medellín comprova que o mundo em que a Igreja latino-americana deve estar presente encontra-se em pleno processo revolucionário. O Vaticano II dá as grandes linhas de uma renovação da Igreja; Medellín dá a pauta para uma transformação da Igreja em função de sua presença em um continente de miséria e de injustiça. (GUTIÉRREZ, 2000, p. 187).

E dessa maneira, com esses elementos semelhantes entre esses dois acontecimentos, que a Teologia da Libertação traçou sua nova visão para com a realidade da sociedade da década de 1960, voltada para os desprotegidos. Essa corrente teológica será embasada pela sua própria nomenclatura de Libertação, pois pode ser compreendida como “[...] ação ou efeito de colocar ou colocar-se em liberdade”.<sup>5</sup> Na interpretação de Gutiérrez, fica evidente a releitura que faz introduzindo elementos de sua militância política por uma igreja revolucionária e por renovação interna.

O termo “liberdade”, no entanto, tem muitos sentidos. Nesse período, quando se pensa o termo a partir da segurança jurídica estatal, não se pode compreendê-lo na forma defendida pela Teologia da Libertação, que, fazendo uma interpretação histórica teológica, deseja recuperar um sujeito liberto dessas amarras da economia e do Estado. Kalina Silva faz o seguinte comentário sobre os sentidos do termo:

[...] o conceito mais difundido de liberdade, que vigora principalmente na sociedade contemporânea ocidental, surgiu do imaginário da burguesia da Europa moderna. Essa definição defende a liberdade como o individualismo, como a autonomia individual, que se materializa nas clássicas liberdades de ir e vir, de se expressar, de comprar e vender, de dispor de sua força de trabalho como melhor lhe convier. Tudo isso em um contexto de igualdade perante a lei. Na prática, tais liberdades são cerceadas por uma série de fatores: a pobreza, a desigualdade social, os aparelhos repressivos do Estado, entre outros. (SILVA, K. & SILVA, M., 2009, p. 262).

Não é essa a perspectiva pregada por Gutiérrez e pela teologia com que ele trabalhava. É uma postura renovadora, embora também fundada no termo “liberdade”. Destarte, Gutiérrez também, quando procura interpretar a nomenclatura de Libertação, recorre a diversos significados. Posteriormente compreendemos, com

<sup>5</sup> LIBERTAÇÃO. Disponível em: <<http://www.dicio.com.br/libertacao/>>.

esses significados, que seu objetivo é que, através dessa Libertação, se possa, juntamente com a teologia, acabar com “[...] a atual situação de injustiça pela construção de uma sociedade diferente, mais livre e mais humana” (GUTIÉRREZ, 2000, p. 51). Assim sendo, uma das definições que ele traz quando se refere à Libertação seria uma libertação “[...] de tudo o que limita ou impede a homens e mulheres sua própria realização, de tudo que trava seu acesso à liberdade ou o exercício dela” (GUTIÉRREZ, 2000, p. 83). Diferentemente, também, no decorrer das leituras que dele fizemos, encontramos a definição de libertação em três níveis, que, seguindo o curso da Teologia da Libertação, se entrelaçam:

- [...] 1. Libertação exprime, em primeiro lugar, as aspirações das classes sociais e dos povos oprimidos, e sublinha o aspecto conflituoso do processo econômico, social e político que os opõe às classes opressoras e aos povos opulentos (...).
- 2. (...) a libertação aparece como exigência do desdobramento de todas as dimensões de pessoa. De alguém que se vai fazendo ao longo de sua existência e da história. A conquista paulatina de uma libertação real e criadora leva a uma permanente revolução cultural, à construção de uma pessoa nova, a uma sociedade qualitativamente diferente.
- 3. (...) Na Bíblia, Cristo nos é apresentado como portador da libertação. (GUTIÉRREZ, 2000, p. 95- 96).

Esses três pontos representariam o que a Teologia da Libertação compreenderia para o novo homem, ou para a nova sociedade que essa teologia gostaria de constituir — uma nova sociedade de pessoas que pudessem se libertar de opressões históricas mediante o segundo ponto, em que esse sujeito teria a consciência de sua atual servidão, para se opor a essa situação e assim dela se libertar. E, pelo terceiro ponto, demonstrando, segundo as nossas interpretações, a função da nova Igreja, a missão de acolher os oprimidos e mostrar-lhes um novo caminho a seguir, de luta por uma sociedade mais justa e humanitária, a partir da palavra de Deus, a partir do evangelho.

Ao lado de Gutiérrez esteve o brasileiro Leonardo Boff. Segundo Boff, essa nova teologia terá sua ação de acordo com o grau de opressão de cada espaço. Assim como a Igreja não é uma, as formas de opressão também não o são.

Uma é a opressão na África, revelando-se de ordem cultural onde culturas brancas, colonizadoras, desestruturam o mundo cultural dos africanos. Lá, a Teologia da Libertação procura resguardar a cultura negra. Na América Latina, a opressão é mais de ordem econômica, política e cultural. Manifesta-se pelo empobrecimento das grandes massas da população. Na Europa, a opressão é de ordem pessoal. A solidão, o desamparo, a falta de sentido de vida e populações opulentas que vivem no gozo quase luxurioso de bens que produzem e que acumulam com a exploração do Terceiro

Mundo. Para cada uma dessas opressões, há as distintas libertações. (BOFF, 1985, p. 12).

A partir da discussão que Pécault (1990) faz, em seu livro “Os Intelectuais e a Política no Brasil: entre o povo e a nação”, podemos compreender que, nesses períodos de tempo histórico que analisamos, esse objetivo é o de ir ao encontro com um objeto discursivo: o povo. Latinos, negros, índios, pobres, dentre outros, “incorporam” esse sujeito que é alvo do saber teológico. Trata-se de um tipo de saber que, ao envolver-se com esse sujeito, acaba por ajudar a produzir sobre ele uma tipologia discursiva bem típica desse período e mesclando teologia e teoria sociológica, ou seja, uma relação de saber que – considerado o nível institucional e o nível discursivo que se organiza – nos remete a pensar na analogia de uma rede de pescador.

O termo rede é aqui utilizado como analogia para pensar a genealogia do conhecimento, ou seja, que os anos 1960 tiveram marcadores históricos bem claros advindos da igreja, do Estado e da organização política e, dentre as várias faces dessa organização, inserimos a Revista Mundo Jovem. Esses marcadores são crivados por determinados saberes em que estados – no sentido plural de *status* – diferentes se cruzam como as malhas de uma rede: a teologia, a sociologia, a história, a educação... que desembocam nas muitas interpretações do social e, portanto, de inserção dos vários agentes.

A rede não era apenas de intuito religioso e não tinha apenas o objetivo de desamarrar os mesmos sujeitos da estrutura social a que estavam sujeitos, mas também era o objetivo dos intelectuais de tais períodos, pois que buscavam a compreensão dos termos “democracia”, “povo” e “nação”, que, assim como os teólogos, mas com suas particularidades e diferenças, buscavam “[...] ir, por todos os meios, ao encontro do povo, ensiná-lo e deixar-se ensinar por ele, fundir-se com ele e, ao mesmo tempo, oferecer-lhe um espelho onde pudesse descobrir a imagem do que era, apesar de ainda não o saber: a própria nação” (PÉCAULT, 1990, p. 104). Ou seja, o imaginário social colocava família, povo, liberdade e opressão sob a batuta da religião que dialogava com o poder político, este também defensor da democracia e da família.

E assim, nesse amálgama social do imaginário, percebe-se que a Teologia da Libertação procede de uma relação de práxis, relação essa que leva à compreensão de que a obra de Gutiérrez contém grande influência marxista. Pensa-se logo que

ele constrói a sua obra embasada em categorias marxistas, como revolução social, classes sociais, entre outras que encontramos diversas vezes em seu texto, inclusive o próprio autor se utilizando do pensamento de Marx para se fundamentar. Para a melhor compreensão dessas afirmações, trazemos alguns trechos que demonstram essa nossa percepção.

Quando o autor se remete à atitude de que o sujeito precisa tomar consciência de sua situação e que, por conseguinte, precisa tomar atitudes para que consiga dar encaminhamentos para a sua própria vida, livre da servidão, Gutiérrez se utiliza do pensamento de Marx para fazer tal reflexão, sobre a libertação exterior e interior do homem:

Conhecer, para Marx, será algo indissolúvelmente unido à transformação do mundo por meio do trabalho. Partindo dessas primeiras intuições, ele irá construindo um conhecimento científico da realidade histórica. Analisando a sociedade capitalista, onde se dá concretamente a exploração de alguns seres humanos por outros, de uma classe social por outra, e assinalando as vias de saída para uma etapa histórica e que a pessoa humana possa viver como tal, Marx cria categorias que permitem a elaboração de uma ciência da história. Tarefa aberta, esta ciência contribui para que a humanidade dê um passo adiante no caminho do conhecimento crítico, ao torná-la mais consciente dos condicionamentos socioeconômicos de suas criações ideológicas e, portanto, mais livre e lúcida diante delas. (GUTIÉRREZ, 2000, p. 86-87).

O autor demonstra que, enquanto prática social, a filosofia de Marx pareceu-lhe adequada para reler o papel social da Igreja, seja epistemológica, seja assistencialmente. O termo “libertação” assim adquire um sentido político que extrapola as funções da instituição e sua atitude de orientação espiritual. Nessa teologia, dita então de “libertação”, o líder religioso assume um papel de líder social e investe-se do papel da militância.

Ser libertador — esse é o papel do líder espiritual que deve conduzir a uma revolução social. O autor fala sobre a necessidade da consciência do povo oprimido da América Latina, para que, a partir dessa consciência, possa construir “uma nova sociedade”:

Torna-se cada vez mais evidente que os povos latino-americanos não sairão de sua situação a não ser mediante uma transformação profunda, uma *revolução social* que mude radical e qualitativamente as condições em que vivem atualmente. Os setores oprimidos no interior de cada país vão tomando consciência — lentamente, é verdade — de seus interesses de classe e do penoso caminho a percorrer até a ruptura do atual estado de coisas — mais lentamente ainda — do que implica a construção de uma nova sociedade. (GUTIÉRREZ, 2000, p. 146).

Assim também pode ser encontrado esse caráter quando o mesmo teólogo, em um trecho de sua obra, aponta diversas categorias do pensamento marxista, como trabalho, exploração, classes sociais, entre outras, e quando explica:

A perspectiva da libertação política – que parte de seu embasamento econômico – recorda os aspectos conflitantes do fluir histórico da humanidade. Nele não há apenas um esforço por conhecer e dominar a natureza, mas uma situação – condicionada e condicionante – de miséria e espoliação do fruto do trabalho próprio, provenientes da exploração do homem pelo homem, enfrentamento de classes sociais e, por conseguinte, luta por libertar-se de estruturas opressoras que impedem que todos vivam com dignidade e assumam seu próprio destino. (GUTIÉRREZ, 2000, p. 234).

Dessa forma, o que nos apareceu é que, quando Gutiérrez prega um messianismo cuja intenção era a de demonstrar a importância da libertação para um povo oprimido, desprotegido e que estava em uma zona de servidão na sociedade da década de 1960 na América Latina, nessa sua postura ele se utilizava das interpretações e do conhecimento de Marx e da corrente marxista para demonstrar a importância da consciência deste povo para que conseguisse sair da situação em que vivia. Mesmo assim, porém, apesar de Gutiérrez se socorrer desse auxílio teórico, ele também se fundamenta com alguns aspectos diferentes, pois, além da revolução social, ele cita “*uma revolução cultural permanente*” (GUTIÉRREZ, 2000, p. 90). Tal messianismo se parece com uma reverberação do Êxodo, donde Moisés liberta um povo oprimido pelo trabalho escravo. E isso, ao mesmo tempo, é também uma visão filosófica do trabalho como produtor de desigualdades sociais.

Gutiérrez não se fundamenta apenas nos grupos culturais que são e foram extremamente excluídos da sociedade, pois seu objetivo nos parece ser mais amplo, trabalhando com o grupo dos pobres e dos oprimidos, e, dessa forma, também compreendemos como ele engloba uma categoria como a dos indígenas. Segundo o teólogo, “A marginalização e o desprezo pelas populações índias e negras são situações que não podemos aceitar, nem como seres humanos, nem, muito menos, como cristãos” (GUTIÉRREZ, 2000, p. 18).

A Teologia da Libertação, que também pode ser vista como uma teologia da ação e da práxis, tem assim um duplo fundamento: (i) um fundamento histórico que narra a busca por uma sociedade que devesse transformar-se estruturalmente e permitir a desmarginalização de grupos sociais e (ii) outro teológico, que relia os textos bíblicos, deles extraindo uma leitura quase marginal, mas que lembrava o início do cristianismo e as pregações em favor dos oprimidos. Dentre esses sujeitos

oprimidos e alvos das ações de libertação estava os índios latino-americanos, sujeitos historicamente, culturalmente e materialmente excluídos pelos diversos aspectos do colonialismo europeu.

Essa teologia fundante do cristianismo primitivo foi edificada em um momento em que a Igreja como estrutura não existia; falava-se de igreja enquanto reunião de homens. Ao lembrar essa história primitiva, a Teologia da Libertação lançava críticas também às relações da instituição Igreja com o Estado, especialmente os Estados ditatoriais.

Para o brasileiro Frei Betto, essa epistemologia da história fica bastante evidente quando para a Revista Mundo Jovem afirmou: “O que há de comum é que tanto o Cristianismo quanto o Marxismo identifica o oprimido/crucificado como critério do juízo histórico e como sujeito à libertação de todas as opressões” (BETTO, 1987, p. 14).

Carlos Alberto Libânio Christo, cognome, Frei Betto, nasceu no estado brasileiro de Minas Gerais, em Belo Horizonte, no ano de 1944. Filho de jornalista e de escritora culinária, Frei Betto adquiriu logo o gosto pela escrita. Dominicano, comungante da Teologia da Libertação e militante, foi preso duas vezes no período ditatorial. É autor de diversas obras, como “Cartas da Prisão”, “O Fermento na Massa”, “Batismo de Sangue”, entre outras, e também faz a sua contribuição na Revista Mundo Jovem.

Assim, em outro momento, Frei Betto, em uma entrevista, afirma veemente o paradoxo da nova teologia entre os membros da Igreja, ou seja, a aceitação e a negação, entre os setores da instituição Igreja, da nova teologia, o que irá chamar de “contradições sociais”. Logo, também admite que pensar em uma Igreja una, enquanto houver essas “contradições sociais”, é o mesmo que pairar sobre essas contradições (BETTO, 1981, p. 7).

Outro militante e expoente da Teologia da Libertação é Genésio Darci Boff, que se apresenta com o pseudônimo Leonardo Boff. Professor, escritor, teólogo, Boff nasceu na cidade de Concórdia, no estado de Santa Catarina, em 1938. É autor de vários livros, como “Igreja: carisma e poder”, “O Evangelho do Cristo Cósmico”, “O Caminhar da Igreja com os Oprimidos”, entre outros. Tal como Frei Betto, Leonardo Boff também se encontra entre as diversas edições da Revista Mundo Jovem.

Leonardo Boff é um expoente da Teologia da Libertação, e também se aproxima dos pensamentos que nos lembram do expoente Karl Marx. A Teologia da Libertação está ao lado dos pobres, pois que, segundo Boff, em uma entrevista para a Revista Mundo Jovem, já nos últimos instantes do governo militar brasileiro: “[...] o pobre é a pessoa que é diminuída, feita não homem e sem possibilidade de sair da pobreza” (BOFF, 1985, p. 12). De acordo com Boff, “Os pobres, organizados são o temor da classe opressora e dominante. [...] Ela teme que os pobres, uma vez organizados, despertem para a poderosa força histórica que representam e imponham uma mudança ou limite na dominação” (BOFF, 1985, p. 12). Isso aproxima esse teólogo do pensador Karl Marx.

Dessa maneira, os sujeitos históricos indígenas, conscientes da situação de sua existência na sociedade – situação de opressão, de exclusão e de violência –, precisam devidamente se organizar para poderem superar a sua subordinação. Para isso é que a teologia viria, para apoiar e compreender, de forma mais concreta, a realidade que esses sujeitos nativos estariam vivenciando na América Latina, na década de 1960 a 80.

Os vários periódicos criados nesse período da “resistência” tinham por finalidade “servir de voz”, serem portadores de uma mensagem libertadora. A Revista Mundo Jovem explicita isso na sua missão, que é um intermeio de mensagem religiosa revolucionária, de crítica política em relação ao Estado instituído, mas também de forte crítica interna em relação à religião enquanto sistema. Literalmente, a Revista estava no interior de uma rede.

## **1.6 Militares e a Revista Mundo Jovem**

As décadas de 1960 a 80, como já explanado acima, são marcadas por governos identificados como regime militar, tratando-se de governos que buscam, segundo Rezende, sua legitimação utilizando-se do instrumento da violência para alcançá-la. Em tal regime, muito “[...] se debatia para encontrar meios de obediência, adesão e aceitabilidade para as suas formas de atuação e ação, bem como para as suas crenças e valores” (REZENDE, 2013, p. 4). Esse período, como já também mencionado, é popularmente conhecido como "ditadura", e analisado por diversos campos do saber que se debruçam tanto sobre essa forma de governo, como sobre

como melhor compreender o discurso de “democracia” que se propagava no período.

Não podemos, porém, designar a ditadura como uma forma de governo homogênea, pois, como disseram Silva, K. & Silva, M., apesar de suas características serem semelhantes quanto ao “[...] cerceamento de direitos políticos e individuais, a ampla utilização da força pelo Estado contra sua própria sociedade e o fortalecimento do poder executivo em detrimento dos outros poderes” (SILVA, K. & SILVA, M., 2009, p. 108), a maneira como a gestão foi exercida é que diferencia a ditadura nos diversos países em que ela esteve atuando. Então, para a devida compreensão, devem ser levados em consideração o tempo, o espaço e os indivíduos envolvidos no sistema. Não vamos, porém, aqui nos adentrar no conceito de ditadura, pois, caso adentrássemos esse assunto multifacetado, teríamos que analisá-la na Antiguidade, na Idade Moderna e na contemporaneidade, o que nos levaria a uma discussão muito longa, e que se desviaria do enfoque real da presente pesquisa.

O período denominado como de "regime militar" da década de 1960 foi formado pelos governos em que Ranieri Mazzilli (2/4/1964 a 15/4/1964), Humberto Castelo Branco (15/4/1964 a 15/3/1967), Artur da Costa e Silva (15/3/1967 a 31/8/1969), Aurélio de Lira Tavares, Augusto Rademaker e Márcio de Sousa Melo, que formava a Junta Provisória (31/8/1969 a 30/10/1969), Emílio Garrastazu Médici (30/10/1969 a 15/3/1974), Ernesto Geisel (15/3/1974 a 15/3/1979) e João Figueiredo (15/3/1979 a 15/3/1985) estavam no poder. Nosso objetivo, porém, não é analisar cada um desses governos, mas, sim, procurar interpretar a forma como tais governos atuavam nesse período, dissimulando um discurso de democracia que nos apresenta ser idealizada pelos sujeitos que estavam no poder. Por isso, não vamos nos ater a um ou outro governo, mas analisar como, em determinado tempo e espaço, era o exercício e a representação discursiva desses modos de governar na sociedade brasileira e em relação ao sujeito indígena.

Um dos elementos que constituem e caracterizam esse sistema ditatorial nesses períodos, além da repressão, é a eliminação dos grupos contrários ao governo. O discurso de democracia que os ditatoriais engendraram à medida que essa “democracia” era colocada em prática, parecia-nos uma democracia representativa, pois, na prática, ela era teoricamente contraditória, como bem pode ser detectado pela análise do Ato Institucional de 1964, pois, assim como Rezende

retrata, “As medidas postas em prática pelo primeiro AI eram justificadas como as únicas formas de se alcançar o saneamento do Estado para expulsar os elementos contrários ao novo regime” (REZENDE, 2013, p. 76).

Toda a atuação do regime ditatorial é regida por uma configuração orientada por seus governantes. No Brasil nos anos 1960, 70 e meados dos anos 80, essa atuação era apresentada por uma série de ações que marcaram a história do país, como as diversas formas de medidas utilizadas para conter os contrários ao governo, como a exclusão desses indivíduos da sociedade — exclusão que podia ser realizada a partir de uma diversidade de métodos, como censuras, torturas, exílios, expulsão do país ou castigos que custaram a vida de muitos dos que vivenciaram esses períodos.

Apesar de governantes diferentes, segundo Cardoso, há um “[...] endurecimento político-militar do Governo Costa e Silva”, mas ainda na linha dura de repressão. Ainda que as ditaduras, em seus respectivos lugares e tempos, tenham suas particularidades, Cardoso retrata uma característica em comum entre esse governo ditatorial de 1968 e os de alguns países da América Latina, que seria “[...] pela construção do espaço da total arbitrariedade, pela criação do inimigo potencial, pela disseminação do medo, pela produção do silenciamento, pela delação secreta e pela impossibilidade da política” (CARDOSO, 1990, p. 106).

Diante disso, não podemos fechar os olhos e deixar de mencionar que, apesar das repressões, censuras, tentativas de silenciamentos, os grupos contra o governo não ficaram estagnados, parados. Cabe lembrar que os discursos podem adotar o confronto, mas também podem se encontrar harmonicamente em alguns aspectos. O período também foi marcado por muitas lutas armadas, greves e movimentos estudantis, que tiveram grandes influências no período da ditadura no Brasil, inclusive movimentos de cunho religioso. Por isso, vamos agora analisar como foi a atuação da Igreja Católica nesse período ditatorial, mas, antes de iniciarmos essa discussão sobre o discurso religioso, vejamos como um momento propício para a pesquisa aproveitar a década de 1960 para melhor enunciar a nossa fonte principal, a Revista Mundo Jovem, analisando o seu surgimento, marcado pelos embates da ditadura.

### 1.6.1 Uma história interna de Revista

A denominação de "Revista Mundo Jovem" foi atribuída em substituição a Jornal. Essa alteração de "jornal" para "revista" assinalou não somente uma mudança de nome, mas, sobretudo, mudança de inserção e de compromisso social. Esse compromisso ficou profundamente marcado pelos acontecimentos nas discussões teológicas e estratégicas em função de objetividade da ação no meio pastoral. Dessa maneira, a Revista Mundo Jovem tem seu marco inicial datado no ano de 1963, pouco antes do golpe militar, por iniciativa de um grupo de jovens do estado do Rio Grande do Sul, do Seminário Maior de Viamão<sup>6</sup>.

Antes dessa mudança de nome e rumos em 1963, esse veículos de comunicação se denominava "Jornal de Informações Vocacionais". Assim, ao deixar de ser jornal para virar revista, essa pequena revista tinha como objetivo principal atrair candidatos para seminários de formação religiosa, portanto voltava-se para veicular informação para aqueles que estavam preocupados com as vocações religiosas.

A primeira edição da Revista — o número 0 — é de março de 1963. Ela teve como objetivo ser apresentada ao seu público como voltada aos interesses vocacionais, o que é explicitado pelo fragmento da edição que relata: "Temos a satisfação de enviá-los, pois a todos os amigos da Eq. Vocacional que se interessam pelas vocações (...) o Jornal quer levar uma idéia para os colegas seminaristas" (INFORMAÇÕES VOCACIONAIS, 1963, p. 1). Assim, a revista já coloca o público-alvo que gostaria de atingir desde seu projeto inicial e que seria transformado logo em seguida.

Era perceptível a dúvida sobre o desenvolvimento da Revista, se iria se desenvolver ou cair no abismo. O texto manifesta que não se sabia ao certo a proporção que iria tomar, pois não se sabia se os editores teriam assunto para sempre serem debatidos ou então se teriam dinheiro para sustentar cada edição a ser publicada, demonstrando assim as incertezas do início de um pequeno jornal, que tem sua sustentação estrutural em modelo de revista e que hoje tem grande proporção: "O jornal surge sem previsão de que vai continuar ou não. Talvez quando houver assunto e dinheiro [...]. Pedimos opiniões e sugestões" (INFORMAÇÕES

---

<sup>6</sup> Seminários que levam a denominação de "maior" referem-se ao nível educação superior; já os seminários denominados de "menor" se referem aos de educação básica.

VOCACIONAIS, 1963, p. 1). Percebe-se de início um itinerário indefinido, sem identidade ou foco preciso.

Em análise dessa primeira edição, compreendemos o surgimento da revista e por que o título da primeira edição foi “Promessa é Dívida”. É que logo nas primeiras linhas redigidas dessa primeira edição encontramos a justificativa dessa nossa indagação: “No ano passado a EV pediu dados referentes aos não-sacerdotes brasileiros para todos os seminários maiores do Brasil” (INFORMAÇÕES VOCACIONAIS, 1963, p. 1). Quando o fragmento traz as siglas EV, interpretamos como a Equipe Vocacional, que haveria pedido a relação dos não sacerdotes que passaram nos maiores seminário do Brasil. Assim, para cumprir a promessa, a revista traz a relação de nomes de tais não sacerdotes. Ou seja, a primeira edição veio a surgir apenas para cumprir a promessa de trabalho, que consistiria em um mapeamento dos não sacerdotes que já haviam passado pelos maiores seminários do país.



Fonte: Revista Mundo Jovem (EQUIPE VOCACIONAL (Viamão, RS). Promessa é dívida. In: *Informações Vocacionais*, Viamão, v. 1, n. 0, mar. 1963. Editorial, p. 1.)

A primeira edição da Revista parece procurar explicar os motivos da Equipe Vocacional. Segundo Ros, Rizzardo & Frizzo, (1963, p. 3): “Para sabermos que passos o Brasil está dando na solução de seu mais urgente problema religioso, a Equipe Vocacional de Viamão fez um levantamento minucioso, cujos resultados aqui são apresentados”. Por minucioso, nesse primeiro projeto, fica subentendido um

projeto pastoral, de informações sobre formação sacerdotal e, portanto, de consumo restrito.

Aliás, no decorrer da leitura, observamos que os primórdios da Revista foram ainda em 1960. Logo, são os problemas relacionados à religiosidade e à Igreja que levaram esses seminaristas a pensar nos problemas vocacionais da Igreja, como também em tentar traçar soluções a esses problemas:

Foi nesse sentido, que em Viamão, em 1960, um grupo de três seminaristas fundou a Equipe Vocacional, no intuito de dar a sua contribuição para solucionar este angustiante problema: “Sentimos o problema e resolvemos trabalhar... rezar e fazer rezar”, como pede o nosso amado Papa João XXIII. (FRIZZO & ROS, 1963, p. 4).

De acordo com a leitura, o início de tudo foi marcado com “campanha de Santas Missas pelas vocações” (FRIZZO & ROS, 1963, p. 4). Foi com expansão desses primeiros movimentos da Equipe Vocacional que trouxe novas ideias, que, *a posteriori*, levaram a uma maior disseminação do trabalho da iniciativa. Assim, por meio de sua propagação, o trabalho se subdivide, criando até mesmo Equipes Vocacionais Leigas, que, com a orientação do Vigário, procura “[...] executar o pedido de Cristo e de seu representante na terra” (FRIZZO & ROS, 1963, p. 4). A citação de João XXIII, no entanto, já coloca um pequeno ensejo no projeto, porque era esse o Papa da polêmica cujo maior projeto foi o Concílio de Puebla.

Posteriormente, a revista muda o nome para S.O.S. Vocacionais, entretanto com o mesmo objetivo. Sua primeira edição com o novo nome é lançada em setembro de 1963 – ou seja, a denominação “Informações Vocacionais” não teria sido duradoura, permanecendo à frente da Revista por menos de um ano –, tendo como título da edição “De novo na rua”.

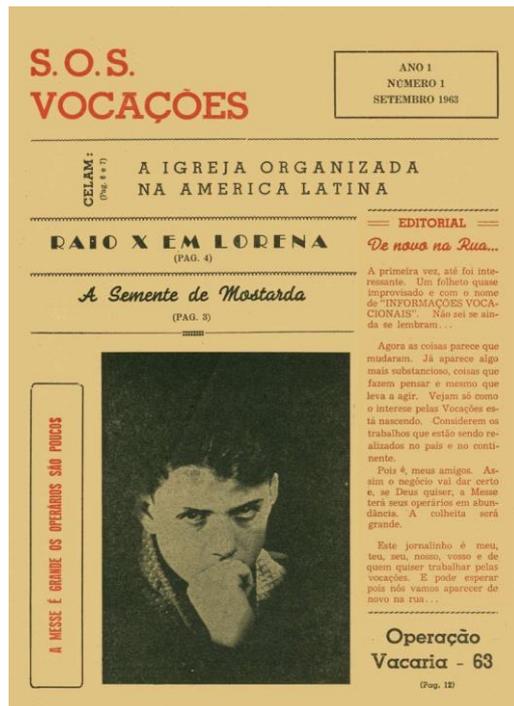
Haverá uma mudança de postura quando se percebe que a Revista demonstra, em seus artigos, o alinhamento a uma “uma consciência” de que suas edições estão sendo refletidas na sociedade de modo que está despertando a sociedade a pensar e agir, ou seja, está obtendo reação do público. Mesmo assim, ainda leva consigo o cunho religioso, que traz informações para os vocacionais, para “quem quiser trabalhar pelas vocações”, e demonstra a sua própria opinião sobre o gênero das edições, intitulando-se como “jornalinho”, demonstrando o seu caráter jornalístico<sup>7</sup>, querendo indicar-se como um veículo de circulação regular e reflexivo.

<sup>7</sup> Apesar do caráter jornalístico, a mesma edição tem a estrutura de uma revista e, por isso, quando retomarmos a fonte, iremos lidar com ela como Revista.

Na sua capa, a revista explora alguns temas que serão discutidos nas páginas seguintes. São temas que remetem sempre a grandes analogias entre os textos bíblicos e ou ícones e a investida reflexiva ao público leitor. Um deles é o tema “A Semente de Mostarda”. A finalidade dessa temática, que está situada na página 3 da revista, era apresentar uma analogia que expressasse o interesse de unidade entre os candidatos à formação religiosa e suas lideranças. Esse desejo foi apresentado de maneira bem compreensível nas seguintes palavras: “É preciso que o fogo dêse zêlo invada todos os seminários da América Latina para fazer uma única fogueira, capaz de esquentar muita gente para seguir totalmente a Cristo” (ROS, 1963, p. 3), expressando a ânsia em querer construir uma plenitude demarcada pela totalidade política: a América Latina. Há aqui outro projeto; um projeto ambicioso para um “jornalzinho”.

Essa vontade de conquista pode ser analisada no próprio título da matéria “A Semente de Mostarda”, pois, ao esmiuçarmos a objetividade do título, observamos, em suas fissuras, uma compreensão sobre a coletividade que a revista está buscando. A semente da mostarda é derivada das sementes das diversas plantas de mostarda, e essas sementes são diferenciadas como os seres humanos, que, como sujeitos, são diferenciáveis, têm cultura, identidade, costumes, cores diferentes, assim como as sementes de mostarda, que vão do branco amarelado ao preto. Dessa forma, como a semente de mostarda que integra as diferentes sementes de tal, a Igreja, ao que parece pelo momento de encruzilhada e mudança em que se encontrava (Teologia da Libertação) e a própria revista, que também estava aos poucos se expandindo, estreita-se com essa relação da semente de mostarda que abraça as suas “irmãs”. As sementes têm muitas cores, como muitas cores tem a América Latina. A analogia não é despretensiosa politicamente.

Considerando o tempo em que essas instâncias de ação (Igreja e a Revista Mundo Jovem) estão inseridas, isso nos leva a compreender que ambos estavam buscando abranger a coletividade, o que, no caso da Revista, significava abranger todos os que se interessam pelas vocações religiosas. A princípio esse parecia ser o objetivo da revista, atingir os interessados nas vocações. Assim como no âmbito da Igreja, por meio das vias da nova teologia, a instituição pretendia abraçar os oprimidos e os desprotegidos.



Fonte: Revista Mundo Jovem (DE novo na rua... In: S.O.S. *Vocações*, Viamão, v. 1, n. 1, set. 1963. Editorial, p. 1.)

A semente de mostarda, os vocacionados e a América Latina se encontram na representação expressa no título do volume: “A Igreja Organizada na América Latina”. Parece ser esse o sentido discursivo que integra um imaginário da totalidade.

Aconteceu, porém, que o ano de 1964 ficasse marcado com uma situação adversa à futura Revista Mundo Jovem. As edições da revista passaram a despertar o interesse não apenas daqueles que estavam interessados em suas vocações religiosas, mas também de professores, de vigários e de jovens. Assim, o despertar dos outros segmentos sociais levou outra vez a uma mudança de nome da revista, agora para “Lançai as Redes”. Mesmo assim, no entanto, ainda não abrangia todos os âmbitos e gêneros sociais, voltada mais para professores católicos que estivessem localizados no Sul do país.

Para ilustrar a mudança de nome, a primeira edição de “Lançai as Redes” ocorreu em agosto de 1964 e remetendo-se a uma passagem bíblica – conforme João 21-6 – que é ilustrada em sua capa. Ao analisar a ilustração, parece que a revista compara o “lançar as redes” da leitura ao movimento que a revista está tomando como proposição, procurando alcançar para si novos leitores, como um movimento de rede.

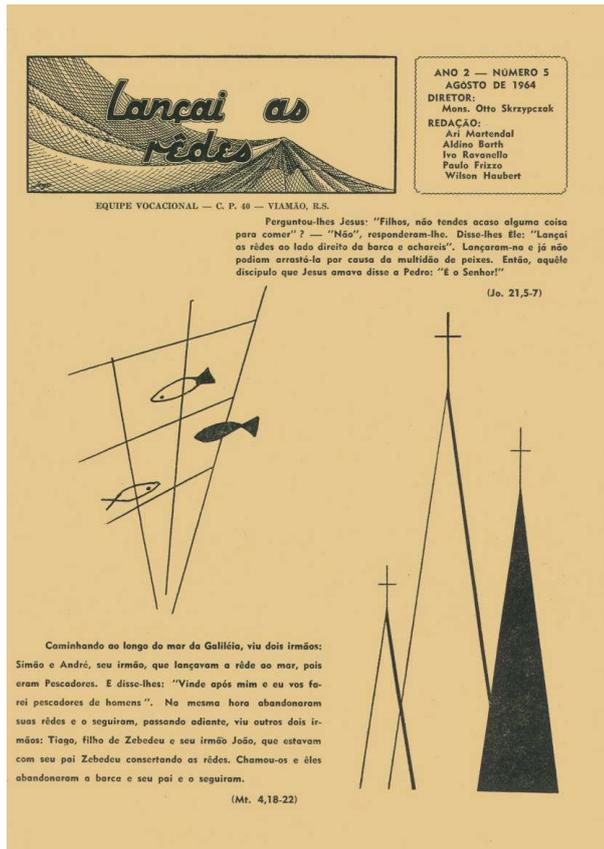
O novo nome da revista é ilustrado por duas citações bíblicas, uma de João e outra de Mateus. Elas retratam o seguinte:

Perguntou-lhes Jesus “Filhos, não tendes acaso alguma coisa para comer”? – “Não”, responderam-lhe. Disse-lhes Ele: “Lançai as redes ao lado direito do barco e achareis”. Lançaram-na e já não podiam arrastá-la por causa da multidão de peixes. Então, aquele discípulo que Jesus amava disse a Pedro: “É o Senhor!” (Jo. 21,5-7).

Caminhando ao longo do mar da Galiléia, viu dois irmãos: Simão e André, seu irmão, que lançavam a rêde ao mar, pois eram Pescadores. E disse-lhes: “Vinde após mim e eu vos farei pescadores de homens”. Na mesma hora abandonaram suas redes e o seguiram, passando adiante, viu outros dois irmãos: Tiago, filho de Zebedeu e seu irmão João, que estavam com seu pai, Zebedeu, consertando as rêdes. Chamou-os e eles abandonaram o barco e seu pai e o seguiram. (Mt, 4,18-22). (LANÇAI as Redes, 1964, p. 1).

Na primeira passagem, a revista parece nos demonstrar como sua atuação está sendo vista. A revista assemelha estar lançando as suas edições em um movimento de rede (na sociedade), onde, após lançar, ao trazer a rede do mar, “multidões” estão sendo pescadas. Assim como na passagem de Mateus – “caminhando ao longo do mar” –, assim, ao longo da sociedade, a revista vai traçando a sua caminhada e, ao promover o “Lançai as Redes”, vai concretizando os objetivos. À medida que as edições vão sendo publicadas, leitores vão seguindo esse ideário e assim novamente como no movimento dos irmãos da passagem bíblica de Mateus. Por outro lado, essa analogia não se opõe à metáfora da semente de mostarda, antes a dimensiona, mostrando o quanto seus organizadores têm compreensão da necessidade política da existência da Revista como meio de convergência de lideranças e da própria mensagem evangélica. É possível, todavia, perceber que as duas analogias demonstrem duas tendências que, a princípio, parecem não disputar entre si: uma voltada para a formação pastoral interna e a outra com o objetivo de ser semente latina, ou seja, ir para além dessa fronteira pastoral.

Essa analogia da rede pode ser observada na capa da revista que acabamos de analisar, pois que, ao observarmos bem, identificamos uma rede que, quando jogada ao mar, logo peixes com ela chegam ao solo e, ao lado dessa imagem, vai ilustrado o que podemos compreender como o telhado de uma igreja, pela sua estrutura e a representação da cruz no topo. Seria esse movimento de rede que a Revista estaria buscando, jogando suas redes, para que novos e mais leitores fossem pescados.



Fonte: Revista Mundo Jovem ([JESUS Cristo]. In: *Lançai as Rêdes*, Viamão, v. 2, n. 5, p. 1, ago. 1964).

A mesma analogia pode ser aplicada ao momento que a Igreja Católica estava vivenciando, mas dessa vez a própria Igreja seria o pescador e seus cultos e pastorais, as redes. Nas circunstâncias do período que estamos analisando, o discurso da Igreja passou a modificar-se. Se os seguidores da época apenas exerciam o papel de pescadores em busca de peixes – os seus fiéis –, doravante novos rumos estavam sendo tomados, pois agora o caminho deveria ser o inverso. A Igreja, como em um movimento de rede, saía do interior da instituição e se dirigia até os seus seguidores.

Ou seja, o movimento que a Igreja e seus membros estavam percorrendo é o mesmo representado pelas redes e não pelo pescador. Agora, a Igreja é que vai à busca, diretamente ou indiretamente, saindo de seu interior e se dirigindo ao externo da instituição para pescar a problemática dos povos oprimidos, incluindo os povos indígenas. Esse movimento na Igreja é o da Teologia da Libertação.

Todavia, retornando à revista, como os seus textos tiveram boa demanda, isso aguçou o interesse dos editores em ampliar seu público. Para melhor atingir esse objetivo de ampliação, novamente promoveram mudança de identificação e

agora, sim, para “Mundo Jovem”, esta que é sua denominação que permanece até nos dias de hoje. Em 1967, a revista ainda era composta por jovens cristãos, o que nos indica a permanência do cunho religioso na revista. Posteriormente, contudo, ela passa a apresentar-se com um perfil crítico em suas edições, voltando-se para a análise de informações da realidade do país, com o propósito de instigar os jovens à reflexão para o que estava acontecendo em sua volta. A primeira edição com o nome de Mundo Jovem foi lançada em outubro/novembro de 1967.

Para explicar essa mudança, a Revista Mundo Jovem, na capa da edição de nº 21, assume-se como uma personagem. Para isso a Revista se propõe a resolver alguns problemas sociais, como a desumanização da sociedade, causa explicitada quando a Revista exprime o seguinte fragmento:

Todos nós fomos convidados a desempenhar uma missão para a construção da sociedade humana [...]. O meu nome agora é Mundo Jovem, porque quero ser amigo do jovem que está em busca do caminho onde êle encontra a sua plena realização e onde êle possa tornar os outros mais felizes. (REVISTA Mundo Jovem, 1967, p. 1).

Por conseguinte, a revista, durante os anos seguintes, começa a ganhar características que salientam aspectos para o campo da educação, da escola e da sociedade, o que leva, mais tarde, a ter a identidade de hoje, que é de “[...] *incentivar e promover a leitura e a formação cultural do jovem, desenvolvendo a sua consciência crítica diante das mudanças que ocorrem no mundo*”<sup>8</sup> (MUNDO JOVEM, maio 2014).

### 1.6.2 "Jovem" e "ser jovem"

“Jovem” ou “ser jovem”, no discurso teológico nos anos 1960, também tinha um significado muito particular. Os concílios e as orientações eclesiais denunciavam a família e os jovens para preferências na construção desse novo modelo de sociedade em Puebla e, ao mesmo tempo, essas duas células fundadoras do cristianismo também eram por eles apontados como o foco das ameaças das orientações políticas “perigosas”.

O recorte temporal da nossa pesquisa tem como enfoque a década de 1970, pois é nela que o nosso sujeito histórico — o indígena — aparece explicitamente na

---

<sup>8</sup> MUNDO JOVEM. Disponível em: <<http://www.mundojovem.com.br/mundo-jovem-50-anos-de-historia>>. Acesso em: 20 maio 2014.

Revista Mundo Jovem. Para definir esse recorte de apenas uma década levamos em consideração que a pesquisa neste momento não dará conta de trabalhar todas as edições da revista, pois, apesar de o indígena aparecer nela como tema concretamente nessa década, após ela a Revista sempre estará retratando esse sujeito. Logo, são muitos artigos, de maneira que o trabalho aqui, devido ao tempo, não daria conta de analisar todos. Por isso, resolvemos analisar a década de 70, dado que foi após quase 10 anos de surgimento da revista que o nosso sujeito da pesquisa apareceu nas edições, enquanto o “clima” do país ainda estava “quente” devido ao regime militar de governo. Mesmo assim, durante este primeiro capítulo, são feitas menções às décadas de 1960, 70 e 80, devido ao momento de surgimento da nossa fonte. Por isso estamos aqui fazendo e continuamos a fazer uma contextualização que se faz necessária.

As fontes aqui reportadas permitem descrever com clareza que, nos anos 1960 a 80, a questão indígena é formulada como questão política a partir desses pressupostos teológicos, históricos e acadêmicos. A Revista Mundo Jovem, com sede na Pontifícia Universidade Católica – PUCRS, por orientação da Faculdade de Teologia, tinha como objetivo envolver a juventude estudantil com a temática da libertação. As várias cartas pastorais indicam esse objetivo da Igreja de oposição. A educação indígena nesse período terá como foco a conservação cultural e a libertação de formas de opressão exercidas pelas estruturas do Estado e pelo projeto de desenvolvimento nacional.

Esses elementos são formadores de uma genealogia do saber que, muito além de ser saberes desinteressados, demonstram posicionamentos políticos, sejam posicionamentos de líderes religiosos, sejam de agentes do Estado. Essa disputa por dizer um saber dinamiza o campo político-social e, de modo especial, o religioso, que colocou seus líderes a divergirem por entre orientações papais, Concílios, e outros documentos oficiais. Ambos esses posicionamentos foram fortemente marcados por uma filosofia da história, um misto de teologia e sociologia. É nesse cenário que o indígena surge como problema político.

A Revista Mundo Jovem emerge nessa genealogia e se posiciona em relação a esse sujeito histórico.

## 2 PERSONAGENS E NARRATIVAS PELOS TEXTOS DA REVISTA: MITOS E TRAMAS NO ENTORNO DO INDÍGENA

Foucault sempre nos lembra de que há tramas estabelecidas pelos grupos desigualmente distribuídos em relação ao exercício do poder político. Segundo ele,

[...] pode-se supor que há, muito regularmente, nas sociedades, uma espécie de desnivelamento entre os discursos: os discursos que “se dizem” no correr dos dias e das trocas, e que passam com o ato mesmo que os pronunciou; e os discursos que estão na origem de certo número de atos novos de fala que os retomam, os transformam ou falam deles, ou seja, os discursos que, indefinidamente, para além de sua formulação, são ditos, permanecem ditos e estão ainda por dizer. (FOUCAULT, 1996, p. 22).

A Ditadura Militar, a Teologia da Libertação e a Revista Mundo Jovem que aqui se representam fazem parte de uma mesma unidade discursiva. Chamamo-las de instâncias da ordem do discurso. Por “unidade” não se deseja afirmar que havia unidade ou coesão. É justamente o seu contrário; nessas três instâncias, que nomino marcadores, há uma unidade em relação ao objeto que retratam: o sujeito indígena. São instituições sociais que se posicionam de formas diversas, mas vinculadas por um mesmo imaginário social que, conforme afirmado acima por Foucault, pertence à ordem dos discursos.

Estas três instâncias de discursos “criam” a indianidade como problema. Elas recorrem a também três importantes sistemas de representação: sociedade como ordem, cujo homônimo era “ordem social”, família e ameaça e proteção às novas gerações, ou seja, ao jovem. Ordem social, família e gerações estavam profundamente vinculados a um tema etnoracial que, por sua vez, remonta a toda uma tradição sociológica e histórica que se ocupou com a questão da identidade nacional e racial do povo brasileiro.

É essa unidade discursiva que, quando olhada do ponto de vista de uma das três instâncias de discurso, identifica narrativas e ou ações políticas no sentido de defender um modo de comportamento ideal, ou um modo de militância libertária, ou caracteres genéticos e culturais ideais. Dessa maneira, retomando a ideia de rede enunciada pela Revista Mundo Jovem – embora não seja essa a sua perspectiva –, parecem se assemelhar e se cruzar em algum momento de seus objetivos.

Essas três unidades de discurso – ainda segundo Foucault – são formulações que dizem, permanecem ditas e estão ainda por serem ditas. Nesse caso, porém, é

que o fundamental e esses ditos terem como base o correr dos dias e das trocas, e que passam com o ato mesmo que os pronunciou. Depreende-se da afirmação que o fundamento dos discursos são as práticas sociais que os sustentam. Saber e poder, como uma arqueologia, estão na base das três unidades e são ditos por instituições com forte vínculo social: a igreja, o Estado e a família – esta última como grupo social primário. Essa perspectiva, nós já nos esforçamos por apresentá-la no capítulo anterior.

A questão importante para esta pesquisa, após postos esses parâmetros acima, é: *–Como a questão indígena foi pensada como problema a partir dessa arqueologia, cuja unidade se torna visível a partir desses três eixos: Estado, Igreja e Família.*

## **2.1 Discursos e Redes**

À vista disso, compreendemos que, ao mesmo tempo em que a Ditadura brasileira dos anos 1960 impõe seu discurso sobre a ordem social, outros movimentos são criados quando se friccionam com este. Opondo-se ou se harmonizando, dele derivam outros saberes e outras práticas; tal é o caso da Teologia da Libertação, mas é também, e ao mesmo tempo, a justificativa das práticas teológicas “tradicionais” e “conservadoras”.

Não distanciando da analogia com a rede, cabe dizer que a Revista Mundo Jovem também se apresenta como um movimento que, por meio da escrita, se assemelha com uma rede que está sendo lançada na sociedade, conjuntamente com a nova organização religiosa da Igreja Católica na América Latina, ou seja, a Teologia da Libertação lançando suas redes por intermédio das pastorais. Em paralelo, também a Ditadura lança, metaforicamente, as suas redes através de instrumentos de legitimação, seja em forma de discursos por democracia, seja mediante intervenções por violência, por exemplo.

A década de 1970 pode se nos apresentar como um rio que abrange diversos cardumes, dentre eles se encontrando o dos indígenas por dentre o imaginário construído sobre diversas categorias de excluídos. E, assim como um rio, em que às suas margens ficam os pescadores, as décadas em análise na pesquisa são cercadas por movimentos que buscam, por meio de redes, apanhar os cardumes para protegê-los. Na Teologia da Libertação, por meio das diversas pastorais,

procura-se apanhar os camponeses, a mulher, a juventude, os operários, os afro-americanos, os meios de comunicação social e os indígenas, como relata o documento de Puebla. Assim também parece ser o itinerário da Revista Mundo Jovem, que, no decorrer de suas matérias, vai procurando construir sua rede, e pescando o seu público.

Como na figuração de uma disputa de pescadores em que a rivalidade é tentar conseguir apanhar mais cardumes, esse nos parece ter sido o cenário desse período. De um lado temos a Ditadura, construindo o discurso da ordem e do progresso por um determinado desenvolvimentismo, juntamente com um discurso de democracia fundamentada em setores sociais como família, sua proteção, com garantias de inserção no trabalho e higidez moral. De outro lado, movimentos que trazem um discurso de libertação dessa ordem dominante, procurando atingir os cardumes dos grupos sociais desprotegidos.

A produção e a distribuição desses discursos não seguiram um caminho único, como já apontamos acima (LOWY, 2000; SOFIATI, 2013). Esses discursos seguiram os caminhos da eclesiologia, da militância, da disputa interna na Igreja e da disputa interna no próprio Estado. A Teologia da Libertação, enquanto corrente de pensamento da época, foi a maior expressão dessa aparente ambiguidade.

Outro lugar de grande importância para compreender a relação dessas unidades discursivas foi a academia. Textos escritos por sociólogos e historiadores – sobretudo nessa área de pesquisa universitária – tiveram grande repercussão no âmbito desse emaranhado da rede discursiva. Citamos o caso da historiadora Zilda Márcia Gricoli Iokoi, que desenvolveu pesquisa sobre movimentos sociais camponeses na América Latina, fazendo um estudo considerado inovador ao adotar a metodologia comparativa, método até então muito criticado pelos próprios historiadores. Como dito pela própria autora:

O estudo comparativo da Igreja da Libertação em sua relação com o campesinato no Brasil e no Peru, no período de 1964 a 1986, deve-se, sobretudo, à minha preocupação em acompanhar as várias formas de participação da Igreja nas lutas de resistência camponesa e o processo de formulação da Teologia da Libertação. O tema, antes excluído das abordagens conceituais, tem como marco recuperador a obra de Eric Hobsbawm, “Rebeldes Primitivos”, que repõe, nos anos 60, o campesinato no cenário social e político, retomando sua presença histórica nos inúmeros processos revolucionários do mundo contemporâneo. Nessa mesma trajetória situa-se, na década de 1970, o trabalho de Christopher Hill, em que a problemática das classes populares aparece como um componente necessário do processo de transformação social, como demanda econômico-política e como contribuição cultural. (IOKOI, 1996, p. 13).

O trabalho de pesquisa da autora recuperava um hábito então abandonado da pesquisa histórica: a participação ou pesquisa presencial. Por outro lado, havia um imaginário implícito no sentido do próprio fazer do trabalho de campo: o tratamento de sujeitos considerados excluídos da história. E isso fica evidente para a menção de alguns ícones do pensamento histórico e sociológico como Hobsbawm e Hill. Nada chama mais a atenção, no entanto, que o caminho sugerido pela autora: o percorrer as tramas da articulação promovida pela Teologia da Libertação – que, neste caso, é nominada de Igreja da Libertação, para enfatizar seu sentido político militante – e as organizações de resistência na América Latina, especialmente no Brasil.

A Teologia da Libertação, na condição de movimento latino-americano, via no campesinato as históricas raízes da exploração colonialista. Houve muitos líderes que se ocuparam diretamente da cultura camponesa. Como um movimento à frente das lutas sociais, a sua aproximação e apoio a massas camponesas são ações que podem ser observadas pelos diversos documentos escritos pela ala dos adeptos dessa Teologia. É o caso da Carta Pastoral de Pedro Casaldáliga, datada do ano de 1971.

O documento relata um período em que Casaldáliga vivenciou a realidade social no norte do Mato Grosso. Como um desabafo ou até uma denúncia, Casaldáliga deixa clara a sua oposição em relação à situação da população dos nortistas mato-grossenses. A desigualdade é uma marca que fica clara em sua fala quando relata sobre os empreendimentos realizados em tal localidade.

As áreas de alguns destes empreendimentos, em território da Prelazia, são absurdas. Destacando-se entre todas a AGROPECUÁRIA SUÍÇA-MISSU S/A com 695.843 ha e 351 m<sup>2</sup>, que corresponde, aproximadamente, a 300.000 alqueires, área 5 vezes maior que o Estado da Canabava e maior também que o Distrito Federal, de propriedades de uma única família paulista: a família Ometto. (CASALDÁLIGA, 1971, p. 9).

E ainda anuncia a participação do governo nesta prática latifundiária, desigual, que favorece a minoria e desfavorece a maioria.

Esses empreendimentos latifundiários surgiram graças ao incentivo dado pelo Governo, através do SUDAM. (...) Isto significa estímulo do capital particular, inclusive estrangeiro, com dinheiro do povo, que deixa de ser recolhido aos cofres públicos, e conseqüentemente deixa de ser investido a benefício do povo, para enriquecimento ainda maior do investidor. (CASALDÁLIGA, 1971, p. 9-10).

Vale, contudo, lembrar sempre que estamos falando em um período de muita censura. Dessa maneira, a prática desse meio de repressão não foi diferente com o grupo religioso professante da Teologia da Libertação. Segundo Petit, Pereira & Pessôa (2014, p. 354), “Entre 1968 e 1978, 7 religiosos foram assassinados e detidos e encarcerados outros 115”.

O oposicionismo contra esses religiosos não vinha apenas da direção do governo vigente, mas também e é claro de seus simpatizantes. Como também relatado por Casaldáliga na carta, a hostilidade entre os seus parceiros e os fazendeiros: “Nesse ano, estourou o conflito aberto entre a Prelazia – Igreja, devemos dizer – e as fazendas latifundiárias, que se materializou, no mês de setembro, com o relatório “Feudalismo e Escravidão no Norte do Mato Grosso” (CASALDÁLIGA, 1971, p. 25).

Para a autora do livro “Igreja e Camponeses: Teologia da Libertação e movimento sociais no campo Brasil e Peru, 1964-1986”, Zilda Grícoli Iokoi (1996),

É interessante que, ao mesmo tempo em que se explicitava uma divisão no seio da Igreja no período, mais aumentava a tensão social e a repressão. A culminância desse processo se deu em 13/12/68 com a edição do Ato Institucional n. 5. Uma parcela da Igreja, motivada cada vez mais intimamente pela Teologia da Libertação, passava a atuar diretamente com os camponeses com o objetivo de apoiar suas lutas e enfrentar o arbítrio que se impôs sobre a sociedade civil. (IOKOI, 1996, p. 75-76).

Ao mesmo tempo, outra ala aplaudia as decisões governamentais. Os agentes religiosos e políticos, encarcerados pelas suas instâncias de discurso, fazem delas um observatório; local da crítica e da ação política.

As particularidades desses três setores que buscam a liderança se cruzam no movimento de rede, pois, assim como a Ditadura e a Teologia da Libertação em uma de suas correntes, atingem o cardume família, a Revista Mundo Jovem também a procura atingir, transformando, assim, em certo momento, as particularidades desses sistemas discrepantes em objetivos particulares díspares e compartilhados ao mesmo tempo.

Aliás, o cardume família está presente no rio da História. O período da década de 1970, quando a corrida pela legitimação do poder estava em percurso, o discurso para atingir o setor família e os seus valores parecia ser a isca para o reconhecimento do regime. Esse cardume família está presente no percurso desse rio da ditadura. Entre um representante e outro, esse setor está centrado de certa forma nos objetivos da ditadura. Como mostra Rezende, em suas análises sobre os

governantes da ditadura militar, o setor família parece sempre estar presente no discurso dos representantes do regime. Segundo Rezende:

O fortalecimento da família enquanto instituição máxima de internalização e sedimentação dos valores propagados pela ditadura significava, segundo os condutores do regime, o fortalecimento do Estado no sentido almejado pelo movimento de 1964. A exaltação dos valores de integração, harmonia, ordem e disciplina tinha, na família, segundo o regime, seu interlocutor fundamental. (REZENDE, 2013, p. 39).

Esse ideal de fortalecimento, de aceitabilidade e de legitimação do discurso político da década 1960 persegue ainda a década de 70 e início da década 80, ainda em torno do setor da família, pois, para Rezende,

O apelo à legitimidade situava-se tanto no âmbito das realizações econômicas quanto no da propaganda de preservação dos valores vinculados à família e à pátria, principalmente. Segundo Médici, a proteção destes valores era a única forma de resolver os problemas suscitados pela progressiva complexidade da vida social. (REZENDE, 2013, p. 369).

Assim como na Ditadura, também na Teologia da Libertação o setor família procura ser apanhado por intermédio das pastorais e do Evangelho. Isso está confirmado no documento de Puebla:

Convidamos, pois, com especial carinho, a família da América Latina a tomar o seu lugar no coração de Cristo e a transformar-se cada vez mais em ambiente privilegiado de evangelização, de respeito à vida e ao amor comunitário. (PUEBLA, 1979, p. 58).

Nessa enfática representação, família é um coletivo imenso. Pode-se imaginar que se referem apenas às famílias indígenas, lembrando como família aquele conceito fundamental da biologia que remete ao conceito de espécie ou mesmo a família geradora. Mesmo assim, na realidade há muitas culturas, muita diversidade; no entanto, ocorre o discurso não da diversidade, mas da unidade: América Latina.

A Revista Mundo Jovem não fica para trás nessa corrida e também dedica diversas edições na década de 1970 para falar sobre família. Em 1974, a Revista trouxe uma matéria intitulada “A Busca de Novos Caminhos”, com esse título invocando a família e, concomitantemente, conclamando os jovens ao Evangelho:

Jovem e Família não podem estar separados. É na Família que o Jovem cresce, se desenvolve, para ser alguém na vida, e isto é tão certo que até hoje não se conseguiu laboratório nenhum para a formação de uma personalidade equilibrada e ativa no mundo, sem a presença da Família. [...]

O próprio Cristo viveu em Família e “cresceu em idade, sabedoria e graça” dentro dessa Família, conforme nos diz o Evangelho. (REVISTA Mundo Jovem, 1974, p. 4).

Apresentando a escrita de "Família" com a letra efe maiúscula, a Revista pretende induzir o seu leitor a uma analogia muito recorrente entre a família sujeito histórico e a imagem simbólica da sagrada família bíblica. A par disso, contudo, o sentido disponibilizado sobre a relação da formação da nova geração no interior do grupo da geração mais velha é bem significativo: “[...] jovem e Família não podem ser separados”. O distanciamento político entre as instâncias do discurso aparece então com uma incrível proximidade. É como se a família representasse o momento em que os objetivos desses movimentos discrepantes se tornassem movimentos com discursos semelhantes – semelhantes nos discursos de aceitabilidade e de legitimidade.

A história da Revista Mundo Jovem nos lembra da representação de um fruto que, com o passar dos dias, está em processo de amadurecimento. Esse sentido vai explicitado no conceito de Família, de América Latina e de excluídos. Assim, percebemos que, no decorrer do período da pesquisa, os assuntos tratados nas matérias vão se expandido passo a passo na história mediante narrativas, criando um caráter de realidade e servindo como cimento da ação social. Por isso, assim como inicialmente na década de 1960, a Revista nos pareceu preocupada apenas com as vocações, sua posterior disseminação abriu os horizontes para novos temas, alargados pelos ditos cotidianos com cujas práticas tais lideranças buscavam intervir de alguma forma no meio social vivido.

É assim, expandindo os assuntos e os horizontes, ou então alargando os seus discursos, que encontramos o sujeito indígena como assunto para a Revista Mundo Jovem. Ele tem uma dimensão global – o excluído; uma dimensão latina – latino-americana e uma dimensão local, o indígena brasileiro. Devido a essa trajetória de dimensões e da história interna do surgimento da própria Revista é que o indígena local vai aparecer em seus artigos na década de 1970. O tema aparece, nas edições consultadas, em 1976 quando nela encontramos a sua primeira matéria voltada para os indígenas. E é dessa maneira também que percebemos o movimento de rede da Revista Mundo Jovem, no intuito de alcançar um público cada vez mais amplo.

Seria, no entanto, um descaso apresentarmos a inserção da temática indígena na Revista Mundo Jovem sem antes ao menos previamente apresentarmos algo sobre a história dessa temática. É importante mencionar como a temática indígena emergiu como problema, visto que o passado pode ser utilizado para o esclarecimento do presente (LE GOFF, 1990), ou seja, a emersão do índio como sujeito nas narrativas em disputa pressupôs que tais discursos criassem um novo dito, novas representações sobre um sujeito tão ancestral quanto o próprio território brasileiro. Como também disse Foucault, não se pode separar o sentido daquilo que se diz com o próprio sujeito, porque o sentido ajuda a inscrever o sujeito na sua própria história. É esse o sentido da genealogia do sujeito quando o saber o faz ascender ao cenário cultural.

## **2.2 Índios brasileiros e a identidade nacional**

Uma história indígena passou por muitas formas de representação. Para tal descrição dessa história, optamos pela representação escrita, para apresentarmos o indígena descrito no século XIX. A escolha do tempo histórico para esta breve análise se dá devido ao grande debate que encontramos sobre a busca de uma identidade para o Brasil. Além disso, ainda na chamada Primeira República encontramos um discurso de integração desses sujeitos na sociedade brasileira, devido justamente à busca pela unidade da nacional, isto, pela unificação das nações em nosso território. É importante ressaltar que o exercício historiográfico tem o mérito de participar da criação do objeto a que se atém, assim constituindo um objeto narrativo propriamente dito (FOUCAULT, 1987). Também para Certeau (1882) a historiografia é produzida a partir de um lugar social, de uma instituição e de um *habitus* acadêmico, ou seja, de uma teoria ou de um lugar social. Ambos esses aspectos participam da criação daquilo que dizem, uma vez que o historiador é partícipe do tempo presente e, como tal, participa da história narrada.

As narrativas falavam de várias raças, costumes, tradições e identidades, além de aspectos da cultura europeia enraizados na elite brasileira. Esses eram os elementos da composição do Brasil no século XIX. Essa diversidade cultural fazia com que barreiras fossem postas, dificultando a função de serem encontrados elementos comuns e únicos da nação brasileira. Dessa maneira então se passou a traçar uma busca incessante desses elementos, pois, para um Brasil República, o

discurso de uma nação parecia indispensável para o país. Para isso, ainda em tempos iniciais do segundo Império, a função de buscar a Nação do Brasil foi entregue ao Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro<sup>9</sup> – IHGB –, criado em 1838.

Ocorreu que, no entanto, o que era uma busca, isso nos pareceu mais como uma construção da Nação brasileira. Para esse fim, o IHGB lançou, em 1840, um concurso com o título “Como se deve escrever a História do Brasil”. O objetivo era o de escrever a história do Brasil com um passado que tivesse sido comum a todos, com uma representação que se nos apresentou desejada pela elite, pois que um dos objetivos de se esclarecer a identidade da nação brasileira era administrativo-político. A tese vencedora foi a de Karl Friedrich Philipp von Martius<sup>10</sup>, em 1845.

A análise dos escritos produzidos por Karl von Martius sobre esse tema deixa a sensação de uma história autorizada do Brasil, sistematizada de acordo com os interesses da coroa portuguesa. Martius partia das raças, demonstrando as suas diferenças, mas com o objetivo de trazer à tona as semelhanças para a unidade da Nação brasileira. Essa parecia ser a finalidade de Martius ao descrever os povos aborígenes e, ao escrever sua tese, previa um “torvelinhar” da história em que tudo converge para uma raça brasileira. Índios, negros e brancos, na sua narrativa, comporiam uma “mixtão” e, então, como um rio de água única, essas raças convergiriam progressivamente para uma unidade. Haveria, portanto, um encontro marcado para o futuro em que as diferenças seriam vencidas pelo tempo.

Por força política e por força acadêmica, a tese das três raças foi transformado em mito das três raças. Embora com alguma divergência, o trabalho fundou, para a Coroa e para a academia brasileira, um lugar de origem a partir de onde as narrativas *científicas* fundavam seu princípio evolutivo e ascensional. A nacionalidade do Brasil encontrava também, neste mesmo fundamento, a sua âncora. Assim se criava a perspectiva de um país, de uma nação, de algo pairando no horizonte, mas ao alcance da mão.

No debate historiográfico esse tema foi alvo de muitas análises. Como comentou Ronaldo Vainfas (1999, p. 4), “Até o limiar dos anos de 1930, o que se poderia chamar de historiografia brasileira tratava, pois, a miscigenação, não como problema de investigação, mas como problema moral ou patológico que cabia

---

<sup>9</sup> IHGB – Instituto Histórico Geográfico Brasileiro.

<sup>10</sup> Carl Friedrich Philipp von Martius – alemão, médico, botânico, antropólogo e grande pesquisador sobre o Brasil.

resolver para o bem da Nação”. Ou seja, se sociologicamente o caminho estava encontrado, em termos éticos havia muito ainda a trilhar. A miscigenação entre as três raças passaria por esse crivo porque, ao adotar-se o critério de “raças” para a classificação da espécie, também se fortaleceram os de hábitos isolados, evoluídos e/ou degenerados de cada uma, fortalecendo muito mais a discriminação e o distanciamento que a aproximação entre elas. Logo, a “mixtão” – se considerados esses aspectos patológicos –, mais distanciava que unia a sonhada nação.

Martius, além dessa tese vencedora, como médico, antropólogo e pesquisador, também escreveu outros textos que relatam sua experiência de viajante. A título de exemplo, podemos citar seu texto intitulado de “O Estado do direito entre Autochtones do Brazil”, traduzido pelo Dr. Alberto Lüfegren. O fragmento traz elementos da percepção sobre os indígenas naquele período, sobre sua cultura, sua maneira de se organizar, observada e recebida de maneira espantosa pelos “civilizados”.

Os questionamentos expostos na passagem se voltavam a responder às seguintes indagações:

O que são, pois, estes homens vermelhos que habitam as deusas mattas brasileiras, desde Amazonas ao Prata, ou que em bandos desordenados vagueiam pelas campinas solitárias do território interior? Formam elles um povo, são elles partes dispersas de um todo primitivo, são povos diversos, vizinhos um do outro, ou são finalmente, tribos fragmentadas, hordas e famílias de vários povos diferenciados pelos costumes, pela moral e pelas línguas? (MARTIUS, 1907, p. 21).

As indagações delinearão o caminho da escrita de Martius, que nos deixaram de legado um texto a ser explorado minuciosamente. Já está presente na tese enunciada que o autor *precisa saber* se os indígenas compõem “famílias”; precisa saber se há entre eles alguma “ordem”; se são bandos ordenados ou “desordenados”; se são “vizinhos”; se são “fragmentados”. Essas perguntas encontram respostas em suas pesquisas. Todas elas apontam para o “torvelinhar” da história, ou seja, que o tempo se encarregará de compor a mais bela raça nacional com a “mixtão” lenta e gradativa das três raças fundadoras: o índio, o branco e o negro.

O tema da construção da nação se fortalece ainda mais quando a história chega aos quadros do Brasil República. Será também no decorrer do século XIX que essa busca da construção desta Nação será preocupação da elite nacional e que reaparece a questão do Estado, suas funções, seus poderes, sua composição. As

teses adotadas não diferem das enunciadas sobre o mito das raças. Numa versão dicionarizada que ainda sobrevive, Silva K. & Silva M. conceituam Nação como “[...] uma comunidade humana, estabelecida neste determinado território, com unidade étnica, histórica, linguística, religiosa e/ou econômica” (SILVA, K. & SILVA, M., 2009, p. 308). Nessa narrativa de toda essa época há uma unidade discursiva importante: família é comunidade, é, pois, unidade étnica estabelecida em um território.

Nessa versão dicionarizada de Kalina & Maciel Silva há menção ao pensamento de Max Weber sobre o conceito de Nação. Para Silva K. & Silva M., Max Weber,

[...] em trabalhos hoje considerados clássicos, escritos no início do século XX, afirmou que não podemos definir nação apenas como uma comunidade linguística, ou como um sentimento de pertencer a uma unidade territorial, pois nem um nem outro desses aspectos são indispensáveis. Para ele, a ideia de nação é quase sempre uma construção elaborada por um grupo dominante que se atribui o papel de unir território e Estado a partir de sua cultura específica. (SILVA, K. & SILVA, M., 2009, p.309).

Embora neste fragmento não esteja presente o conceito de raça, há o de grupo, unido em torno de uma “cultura específica” que dá unidade ao território. Novamente a sociologia elucida a história como narrativa fundadora. Weber afirma aquilo que está ausente na escrita de Martius. Martius exalta a racialidade como fundamento e parece silenciar sobre o território para uma nação. Weber, quando é aqui lembrado na historiografia brasileira – neste caso no “Dicionário de Conceitos Históricos” –, demarca justamente essa ausência, colocando o território e Estado como resultado da ação de um grupo dominante, cuja língua e sentimento lhe dão forma. É o tempo do nacionalismo.

A tese de Martius é visível e compreensível diante da diversidade que compunha o Brasil em tais tempos e dos objetivos da monarquia portuguesa. Assim, seu trabalho explicitou a ideia de que a elite tinha o conhecimento de que o Brasil não estava sendo “formado” por uma única raça, mas, sim, por uma pluralidade de raças, ou seja, por uma diversidade de cardumes. O branco, chegando depois do índio, encontraria assim uma razão política para se inserir no “torvelinhar”. Nessa paisagem, no entanto, o colonizador, branco, europeu, sobressai como líder, como o pescador das outras raças “inferiores”, estas compostas pelos indígenas e pelos negros, como se estas últimas fossem dependentes deste líder (o “pescador” colonizador europeu). Para Martius, “O sangue português, em um poderoso rio,

deverá absorver os pequenos confluente das raças índia e etiópica” (MARTIUS, 1845, p. 443).

A composição da pesquisa de Martius é, assim, carregada de representação simbólica. Por vários momentos de sua escrita encontramos elementos da história das civilizações antigas, como os Maias, os Incas e os Astecas, principalmente quando ele se dedica a falar dos autóctones. Para Martius, diferentemente dessas civilizações, que deixaram para a história monumentos visíveis, os indígenas aqui colocados deixam a curiosidade de sua cultura para serem estudados:

Se os pontos de vista gerais aqui indicados merecem a aprovação do historiador brasileiro, ele igualmente deverá encarregar-se da tarefa de investigar minuciosamente a vida e a história do desenvolvimento dos aborígenes americanos; e excedendo as suas investigações além do tempo da conquista, perscrutará a história dos habitantes primitivos do Brasil, história que por ora não dividida em épocas distintas, nem oferecendo monumentos visíveis, ainda está envolta em obscuridade, mas que por esta mesma razão excita sumamente a nossa curiosidade. (MARTIUS, 1845, p. 444).

Embora talvez não tenha sido sua ideia, fica registrada uma depreciação do autóctone brasileiro quando comparado ao aborígine de tempos mais distantes. Este registro reforçará, por efeito de duplicação da escrita, as desigualdades do indígena brasileiro.

A escrita, o registro, os conceitos construídos, não são neutros. Segundo Henri Carr – historiador inglês da primeira metade do século XX – “[...] é comum dizer-se que os fatos falam por si. Naturalmente isto não é verdade. Os fatos falam apenas quando o historiador os aborda: é ele quem decide quais os fatos que vêm à cena e em que ordem ou contexto” (CARR, 1982, p. 47). Pensando nos argumentos de Carr, é também preciso acrescentar que a historiografia, como a escrita produzida, é feita também de um tempo e um espaço. É assim que os escritos de Martius têm um grande sentido na genealogia do ser indígena. E enquanto for politicamente significativa para a comunidade de consumidores (BOURDIEU, 2007), será por estes consumidos na forma em que se apresenta e satisfaz sua voluptuosidade.

Dessa forma, Martius estava escrevendo a tese – para escrever a história do Brasil –, para que a Nação viesse a emergir, estava escrevendo a sua tese com o objetivo já preestabelecido, objetivo do qual se pode dizer que a Nação precisaria aflorar para além das vontades subjetivas. Assim, contudo, para que isso se concretizasse, era preciso que Martius trouxesse para a sua pesquisa todos os

cardumes, dentre eles, os indígenas, unidos em uma única unidade, a Nação monárquica portuguesa. Deduz logo que essa diversidade ou, melhor, o cardume dos indígenas, não era invisível e não passava despercebida no ambiente social do Brasil no século XIX. Enfim, fazia-se necessário que, dentro de um contexto e de acordo com os objetivos da relação de homens em um tempo e um espaço, a construção da nação precisava eclodir.

Para esse fim, ao mesmo momento em que Martius compara a tradição indígena brasileira com os Incas, Maias e Astecas, com seus monumentos concretos, o mesmo traz elementos para elucidar a relevância desse povo indígena do século XIX para a construção da Nação brasileira. Assemelhando-se a um jogo de pescaria, Martius teria que jogar a rede para unir os cardumes em um único elemento, sendo este a Nação.

A vereda que o historiador deve trilhar neste campo não pode ser outra senão esta: - Em primeiro lugar devemos considerar o indígena brasileiro, em suas manifestações exteriores, como ente físico, e compará-lo com os povos vizinhos da mesma raça. O passo imediato nos levará à esfera da alma e da inteligência destes homens; a isto se ligam investigações sobre a extensão de sua atividade espiritual, e como ela se manifesta por *documentos históricos*. (MARTIUS, 1845, p. 444-445).

Isto posto, percebemos o discurso de integração do século XIX para a construção da Nação. Tal discurso se assemelha ao discurso que encontramos no século XX, quando analisamos anteriormente o objetivo da SPI – Serviço de Proteção ao Índio ou, então, posteriormente, da FUNAI – Fundação Nacional do Índio. Ele também estará na década de 1970, quando analisamos o indígena por intermédio da Revista Mundo Jovem, como veremos novamente adiante.

Em outro tempo e espaço já transformado, ou seja, em meados do século XX, ainda repercutem as teses da racialidade do século anterior e o mito das três raças. O conceito de integração dos indígenas no século XIX nos parece se metamorfosear no conceito de emancipação dos povos indígenas do século XX, mas com alguns elementos decisivos e diferenciais da etnoracialidade e agora expressos nas três instâncias da ordem do discurso – a ditadura militar, a Teologia da Libertação e a Revista Mundo Jovem – cujo espaço e tempo apelam para outros sentidos.

Tal discurso de emancipação gera discussões e conflitos na sociedade, ainda mais quando estamos trabalhando com um período ditatorial e com movimentos de oposição na década de 1970. Apesar de os conceitos de integração e emancipação serem diferentes, os discursos que utilizam esses termos, quando se trata de um

período que busca o desenvolvimentismo, parece que se cruzam nos objetivos da ordem dominante. Ressalta-se que as temporalidades não são semelhantes. A semelhança está na forma do apelo discursivo que se faz para a questão indígena, porque, enquanto sujeito histórico, pouco impacto ocorreu no sentido de sua emancipação e reconhecimento enquanto ser social. Por outro lado, continua na seara acadêmica uma busca da construção de uma identidade nacional fundada na racialidade do Brasil – uma espécie de metáfora de que seus narradores não conseguem se desvencilhar.

Para o progresso do Brasil, o discurso do desenvolvimentismo era uma peça-chave para a sua concretização. Nesse discurso, construção de estradas, de rodovias, de hidrelétricas, entre outros empreendimentos materiais de vulto, são elementos indispensáveis para as instâncias sociais dominantes do Brasil da década de 1970. Concomitantemente ao desenvolvimentismo, encontramos a Teologia da Libertação, um movimento que se expande também nos anos 70 – movimento esse que encontramos diversas vezes, implícita ou explicitamente, nas matérias da Revista Mundo Jovem, assim como também, os braços da rede dessa Teologia, como é o caso das suas pastorais.

Em 1977, a "Comunicação Pastoral ao Povo de Deus", documento produzido pela Confederação Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB – apresenta um texto publicado na revista denominado de "Injustiça aos Índios". O texto da CNBB apresenta, de modo sucinto, como o discurso de progresso da década de 70 está estritamente ligado à destruição da cultura indígena, bem como demonstra que o âmbito político da década em estudo também é representado por uma rede, na qual seus braços (representados pelas instituições como a FUNAI e o INCRA, entre outros) funcionam de acordo com os objetivos da ordem política dominante.

A introdução de um modelo de progresso apoiado em amplos recursos financeiros expõe tribos inteiras ao extermínio, como é o caso de abertura de estradas sem um planejamento prévio, que respeite os primitivos habitantes da área. Neste caso incluem-se projetos do próprio INCRA. (CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, 1977, p. 19).

Dessa maneira, para que a rede política-administrativa do país alcançasse esse progresso, a emancipação dos povos indígenas possibilitaria a utilização dessas terras para as construções materiais necessárias para o desenvolvimento, bem como a utilização dessas mesmas terras para o latifundiário poderia servir para contribuir no progresso do país. Assim, portanto, a rede, por intermédio do discurso

de integração dos indígenas na sociedade brasileira, também poderia colaborar para o progresso do país. Com isso se entendia que os indígenas se enquadrariam no discurso político de tal período, tornando-se indígenas assalariados, compondo assim o padrão de brasileiros que o sistema parecia desejar.

Essa também parece ser a ideia de emancipação que a Revista Mundo Jovem retrata em 1978, em um texto intitulado “Falam em emancipar índios. Mas, assim?”. Ou, melhor, essa parece ser a concepção de D. Tomás Balduino, sobre emancipar os indígenas, quando ele relata que,

No nosso entender, a “emancipação”, nos moldes como está sendo proposta, significa claramente, por um lado, “emancipar” as terras indígenas e colocá-las à disposição do latifúndio e, por outro lado, escravizar o índio, convertendo-o em mão-de-obra sub-assalariada a serviço do mesmo latifúndio. (REVISTA Mundo Jovem, p. 19, 1978).

Em 1979, o discurso acerca da emancipação dos indígenas volta a ter espaço na matéria intitulada de “Esta terra tem dono”, na Revista Mundo Jovem. Dessa vez, o autor da matéria, Pedro Gambim, demonstra explicitamente o que seria a emancipação dos povos indígenas nos moldes governamentais, ou seja, nos moldes do discurso dominante da década de 70. Para Gambim (1979, p. 17), “Emancipar significa tornar livre, dar plenos direitos. No caso dos índios, significa acabar com as leis de proteção para facilitar a passagem das terras para as grandes empresas”. As palavras de Gambim acompanham o discurso da CNBB, mas acresce que o discurso de emancipação não teria sido concretizado e foi “engavetado” ainda em 1978.

Em ambos os contexto descritos aparece a estratégica do governo militar, materializada através do INCRA. Legalmente definido como aborígene ou mesmo índio, esse sujeito não goza de plenos direitos como outro cidadão brasileiro. E é nesse ponto que a CNBB e Gambim apontam para a tomada de algo que lhe restava: a terra.

Além deste alerta quanto a questões legais sobre o indígena, a Revista também veiculou artigos que apontaram para alguns “riscos acadêmicos” sobre a pesquisa indígena. Em uma matéria de 1978, se lia:

Além disso, os Povos Indígenas reunidos insistem “que os missionários em atividades no campo indígena, se esforcem por aprender a língua do grupo que os acolhe; que favoreçam a revalorização e retomada das manifestações culturais do grupo; que evitem, na medida de suas atribuições e com bom senso, o folclorismo, as interferências, a presença de turistas e de manipulação do grupo indígena como simples objeto de

estudos academicistas; e que se valorize a medicina indígena, mesmo quando se utiliza a outra medicina". (REVISTA Mundo Jovem, 1978, p. 19).

O "aconselhamento" tinha um público a ser atingindo, mas é necessário entender que, no apelo narrativo, aparecem imagens já pré-construídas sobre o modo de ser indígena e que, como esse texto, há muitos outros – como os escolares – que são utilizados para representar o sujeito social: o folclore, o turismo, a pesquisa acadêmica. Contraditoriamente, atribuía ao grupo de missionários a missão de desvendar alguns valores do grupo: a língua, a medicina e as manifestações culturais.

A Revista, como veículo de construção de uma nova família, tomava, assim, nos interstícios dos seus artigos, a forma do imaginário social eivado pela sociologia e pela teologia. A metáfora do pescador toma sinais visíveis pela prática narrativa e prática política dos missionários católicos e protestantes.

O campo social, no entanto, é como um rio em movimento. Nele o governo militar, a Teologia da Libertação e a própria Revista Mundo Jovem lançam suas redes para conseguirem pescar aglomerados. Entretanto, neste caso, o cardume pescado pelo sistema religioso, no caso pelos missionários, para pescar o cardume desejado, ou seja, os indígenas deveriam usar as iscas que o cardume deseja. O sujeito indígena só aparece no cenário político em disputa pelas três instâncias de discurso, porque, de alguma forma, desperta um particular interesse.

Essa é a demarcação de uma disputa estabelecida entre as várias fontes reconhecidas dos discursos, daqueles cujo poder de falar é atribuído. Esse é um dos temas tratados por Pierre Bourdieu. De acordo com ele:

Tendo em vista que o interesse religioso tem por princípio a necessidade de legitimação das propriedades vinculadas a um tipo determinado de condições de existência e de posição na estrutura social, as funções sociais desempenhadas pela religião em favor de um grupo ou de uma classe diferenciam-se necessariamente de acordo com a posição que este grupo ou classe ocupa a) na estrutura das relações de classe e b) na divisão do trabalho religioso. (BOURDIEU, 2007, p. 50).

Depreende-se de Bourdieu que não há consenso entre os pensadores da religião sobre o tema em questão; não há consenso entre aqueles que pensam do Estado para a sociedade e da religião para a mesma sociedade. Vence o discurso, naturalmente, aquele que melhor dispõe de uma maquinaria de ação que, neste caso, nem são os indígenas e não são também os religiosos. Tanto a ação de missionários revolucionários quanto a dos padres tradicionalistas encontram nos

textos sagrados o mito da proteção da Família. Para o gestor militar esse âmbito não é diferente, pois esse regime parte do princípio da proteção à ordem social.

Assim, compreende-se que, tal como a Ditadura, que, por meio da rede e de seu discurso, procura atingir seus interesses políticos, a religião, assim como a Teologia da Libertação, tende a aparecer como uma ideologia que também discursivamente procura pescar seus cardumes. Ou seja, por detrás da rede da religião – ou da Teologia da Libertação – parece existir um líder, o pescador, que, ao lançar suas redes, também está carregado de interesses.

“Integrar simplesmente é desastroso. Infelizmente o contato com o branco é pernicioso para o índio. É inadmissível a ideia de que os índios devem ser incorporados à nossa civilização. Levados a abandonar sua cultura tribal, eles se depauperam, pois sacrificam em troca de nada um modo genuíno de ser homem e uma cultura tão válida quanto qualquer outra, como forma de exprimir a natureza humana” - Mal. Cândido Rondon. (REVISTA Mundo Jovem, 1977, p. 4).

O texto da revista tematiza ainda a racialidade, no entanto agora para negá-la, defendendo o isolamento indígena como um caminho viável relativo à manutenção da terra, da propriedade.

É com esse fragmento citado acima, sobre o discurso de integrar, que a Revista Mundo Jovem, mais uma vez, traz a representação do sujeito indígena em suas edições. Essa passagem está inserida no texto “O massacre aos índios (um crime em nome da chamada civilização)”, do ano de 1977.

A análise social feita pela Revista precisa ser lida de forma invertida. Ela parte do pressuposto de que a sociedade dos não indígenas está depauperada pelo sistema político. Ela não serve para os indígenas; ela não serve a ninguém. É uma postura reformista e crítica. Por isso, e ao mesmo tempo, afirma que aos indígenas há necessidade de permanecer isolados para não perderem seus costumes. Na ênfase nesse aspecto, para além do crítico, há também um apelo mitológico a algum valor que a sociedade perdeu ao tornar-se moderna. Esse apelo tem sobrevivido nas narrativas pedagógicas que apresentam o mundo social indígena como pululado por valores ancestrais e superiores aos adotados pela cultura atual.

### **2.3 Tal como uma Semente de Mostarda**

Voltando à analogia bíblica da semente de mostarda, que advém das diversas espécies de mostarda, parece que a Revista, nesse fragmento, demonstra como a

integração desses sujeitos à sociedade seria prejudicial para o próprio indígena, como se a semente da integração (ou do discurso de integração) fosse maléfica aos indígenas. Ocorre, contudo, que, no decorrer da matéria, a revista retorna aos princípios da Teologia da Libertação, da defesa dos oprimidos, do acolhimento das diversas sementes, que, nesse momento, estão sendo representadas pelos desfavorecidos da sociedade da década de 1970 na América Latina. É isso que nos lembra a Revista, ao apresentar o seguinte trecho da edição do ano de 1977: “Por isso, é missão da Igreja e de todas as pessoas que preocupam-se pelo homem, defender os que não têm defesa” (REVISTA Mundo Jovem, 1977, p. 4).

E, novamente, ainda na mesma matéria, a revista parece trazer a representação do dominado, como aquele que deveria ser o dominante.

Dois mundos: o da “civilização” e o do “atraso”. Nosso mundo chegando para “civilizar” os índios. Eis aí acima o resultado: valores tipicamente cristãos de uma cultura chamada pagã arrasados e substituídos pelos valores tipicamente pagãos de uma civilização chamada cristã. No caso, os índios é que tinham o direito de ensinar desambição e liberdade à nossa cultura ambiciosa e infeliz. (REVISTA Mundo Jovem, 1977, p. 4).

Segundo as considerações de Bourdieu, por mais contraditório que nos pareça ser, o discurso religioso também dissimula um interesse político. Assim como também o discurso político oculta um interesse maior e que está acima de seus receptores, que é a busca incessante de adeptos. Então o discurso religioso, para que se sustente, também enreda sua veia política em seus discursos profanados.

Tendo em vista que uma prática (ou uma ideologia religiosa), por definição, só pode exercer o efeito propriamente religioso de mobilização (correlato ao efeito de consagração) na medida em que o interesse político que a determina e a sustenta subsiste dissimulado em face tanto daqueles que a produzem como daqueles que a recebem, a *crença* na eficácia simbólica das práticas e representações religiosas faz parte das condições da eficácia simbólica das práticas e das representações religiosas. (BOURDIEU, 2007, p. 54).

Um dos aspectos visíveis no decorrer das edições da Revista Mundo Jovem é a inserção dos princípios da Teologia da Libertação em suas matérias e firme crença dos seus efeitos políticos. Isso ocorre como em uma rede, em que, em algum momento, os discursos entre ambas se cruzam. Essa mesma teologia também se encontra com a analogia da semente de mostarda.

A Teologia da Libertação tem suas bases fundamentadas no Evangelho. Assim como o movimento de rede, essa teologia, como vimos, procura pescar os grupos dos oprimidos da América Latina. Com a ajuda das pastorais, a nova teologia

abraça esses grupos que se encontram como desfavorecidos. Abraça assim como as plantas das sementes de mostarda, que abraçam todas as outras sementes, do branco amarelado ao preto.

Assim, como a Rede está presente tanto na Revista Mundo Jovem, como na Ditadura e na Teologia da Libertação, a semente de mostarda é um elemento que encontramos como um meio de ligação entre a teologia e o Evangelho, a teologia e a revista, e também a teologia com a ditadura. Logo, a própria semente de mostarda, que se origina das sementes das diversas plantas, também pode ser representada pela analogia da rede e vice-versa, pois, além de abranger as diversas sementes distintas, a planta da semente de mostarda cresce e se torna uma árvore, com diversos ramos, assim como a rede, que se subdivide em seus braços.

A semente de mostarda é encontrada sendo citada em diversos momentos da História, e em diferentes fontes escritas. A semente de mostarda é citada no Alcorão: “16 Ó filho meu (1214) (disse) Lucman, em verdade, ainda que algo como o peso de um grão de mostarda (1215) estivesse (oculto) em uma rocha, fosse nos céus, fosse na terra, Deus o descobriria, porque é Onisciente, Sutilíssimo”<sup>11</sup>. Em outra passagem é relatado:

A semente de mostarda é uma coisa proverbialmente pequena, diminuta, uma coisa por cima da qual as pessoas, costumeiramente, passam. Mas não Deus. Dá-se muita ênfase ao fato de se supor que a semente de mostarda esteja escondida por baixo de uma rocha, ou esteja perdida na espaçosa imensidão da terra ou dos céus. De Deus tudo é conhecido, e Ele dá conta disso.<sup>12</sup>

Assim como na Bíblia, em que, em diferentes momentos, a semente é lembrada no Evangelho: “E disse o senhor: Se tivésseis fé como um grão de mostarda, diríeis a esta amoreira: Desarraiga-te daqui, e planta-te no mar; e ela vos obedeceria”<sup>13</sup>. Em outra passagem é relatado: “E Jesus lhes disse: Por causa de vossa incredulidade; porque em verdade vos digo que, se tiverdes fé como um grão de mostarda, diríeis a este monte: Passa daqui acolá, e há de passar; e nada vos será impossível”.<sup>14</sup>

<sup>11</sup> ALCORÃO. Português. Alcorão. Fonte digital: Centro Cultural Beneficente Árabe Islâmico de Foz do Iguaçu. Paraná. p. 354. Disponível em: <<http://www.culturabrasil.org/zip/alcorao.pdf>>. Acesso em: 28 dez. 2015.

<sup>12</sup> Ibidem, p. 862.

<sup>13</sup> LUCAS 17:6. *O Novo Testamento de Nosso Senhor Jesus Cristo*. Trad. João Ferreira de Almeida. Edição: Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil.

<sup>14</sup> Ibidem, MATEUS 17:20.

Ademais, ainda podemos analisar a semente de mostarda na Parábola do Grão de Mostarda, que é citada em diferentes passagens da Bíblia, como analogia de rede, e assim da própria Teologia da Libertação, que, por meio de suas pastorais, procura atingir os oprimidos.

Outra parábola lhes propôs, dizendo: “O reino dos céus é semelhante ao grão de mostarda que o homem, pegando nele, semeou no seu campo; O qual é, realmente, a menor de todas as sementes; mas, crescendo, é a maior das plantas, e faz-se uma árvore, de sorte que vêm as aves do céu, e se aninham nos seus ramos”.<sup>15</sup>

É semeando o Evangelho que a Teologia da Libertação, por mediação de seus ramos – as pastorais –, que ela parece procurar alcançar seus objetivos, vale dizer, ultrapassar os limites da ordem vigente da exploração vigorante.

E dizia: “A que se assemelhemos o reino de Deus? Ou com a parábola o representaremos? É como um grão de mostarda, que, quando se semeia na terra, é a menor de todas as sementes que há na terra; Mas, tendo sido semeado, cresce; e faz-se a maior de todas as hortaliças, e cria grandes ramos, de tal maneira que as aves do céu podem aninhar-se debaixo da sua sombra. E com muitas parábolas tais lhes dirigia a palavra, segundo o que podiam compreender. E sem parábolas nunca lhes falava; porém, tudo declarava em particular aos seus discípulos”.<sup>16</sup>

Assim, a Teologia da Libertação quer atingir “a menor de todas as sementes”, para que, tomando a consciência da situação em que sobrevivem, essas sementes oprimidas possam se tornar “a maior de todas hortaliças”. É assim que se parece recordar a teologia como a semente, e como aquele que quer atingir todas as outras sementes da América Latina. Por meio das pastorais, segundo Puebla: “Não se trata de desenvolver e completar uma ação pastoral já desenvolvida, **mas trata-se de lançar a semente e pôr as bases** de uma transformação da sociedade latino-americana inspirada pelo Evangelho” (PUEBLA, 1979, p. 34).

No documento de Puebla, a semente é um elemento presente em diversos momentos da escrita do documento, reforçando assim a analogia da semente que deve ser semeada no povo latino-americano, a semente da Libertação.

É aí, para nós, que reside a potencialidade das sementes de libertação do homem latino-americano, a nossa esperança de poder construir, dia a dia, a realidade do nosso autêntico destino. E assim o homem deste Continente, objeto de nossas preocupações pastorais, tem para a Igreja um significado essencial, porque Jesus Cristo assumiu a humanidade e sua condição real.

---

<sup>15</sup> Ibidem, MATEUS 13:31-32.

<sup>16</sup> Ibidem, MARCOS 4:30-34

com exceção do pecado. E ao fazê-lo, associou, ele em pessoa, a vocação imanente e transcendente de todos os homens. (PUEBLA, 1979, p. 56).

O valor simbólico da semente não é único. Ela também lembra a decadência ou a morte, especialmente se revestida de heroísmo. Em 1978, por exemplo, a Revista traz em suas páginas, num momento intitulado “Comenta”, uma discussão sobre “o ano dos mártires”. O título da matéria é explicável pelo seu conteúdo, pois os rio-grandenses-do-sul Roque Gonzales, Afonso Rodrigues e João de Castilhos foram considerados mártires, assim como Sepé Tiaraju. Por isso o CIMI – Conselho Indigenista Missionário – dedica a eles o ano de 1978 como uma homenagem por serem considerados mártires.

Mas por que mártires?

Roque Gonzales, na verdade, é natural do Paraguai, mas veio para o Brasil na missão de difundir os princípios da Igreja Católica no estado do Rio Grande do Sul, juntamente com os padres Afonso Rodrigues e João de Castilhos, sendo que os três, após alguns anos de evangelização nessa região, foram mortos, supostamente por indígenas da região que não aceitavam o trabalho de evangelização desses padres. Já Sepé Tiaraju era um indígena “[...] alfabetizado (falava mais de duas línguas), chefe da comunidade de S. Miguel, pessoa de muita fé” (REVISTA Mundo Jovem, 1978, p. 19), que teria sido morto por portugueses e espanhóis por ter lutado até a sua morte pelo seu povo.

Esses personagens são mártires porque a sua representação se amalgama na representação da imagem do cristianismo, representação de Jesus – representado pelo sofrimento, lembrado pelas imagens cristãs nas instituições religiosas do cristianismo. A imagem de Jesus está no centro, mas representada pela imagem de dor.

A morte é outra representação que se mistura nesse complexo do discurso religioso. Assim sendo, Roque Gonzales, Afonso Rodrigues, João de Castilhos e Sepé Tiaraju nos parecem ser a representação do sacrifício de Jesus, que um dia morreu pelo seu povo.

É o discurso do passado que se fundamenta naquele que já não está vivo, não está presente materialmente. Para Certeau,

O discurso sobre o passado tem como estatuto ser o discurso do morto. O objeto que nele circula não é senão o ausente, enquanto que o seu sentido é o de ser uma linguagem entre o narrador e os seus leitores, quer dizer, entre presentes. A coisa comunicada opera a comunicação de um grupo

com ele mesmo pelo *remetimento ao terceiro ausente* que é o seu passado. O morto é a figura objetiva de uma troca entre vivos. Ele é o *enunciado* do discurso que o transporta como um objeto, mas em função de uma interlocução remetida para fora do discurso, no *não-dito*". (CERTEAU, 1982, p. 52).

Novamente a representação da imagem de Jesus, como um homem que sofreu e morreu pelo seu povo, se assemelha, para nós, como uma ligação entre a semente, que, por meio do Evangelho, deve ser semeada, e os princípios da Teologia da Libertação como a rede semeadora do discurso religioso. Essa perspectiva está presente em Puebla quando se lê:

Por esta razão, hoje e amanhã na América Latina, os cristãos, como Povo de Deus, enviados para sermos sementes de unidade, de esperança e de salvação, precisamos formar uma comunidade que viva a comunhão da Trindade e seja sinal de presença de Cristo morto e ressuscitado, que reconcilia os homens com o Pai no Espírito, os homens entre si e o mundo com seu Criador. (PUEBLA, 1979, p. 304).

No decorrer do texto "O ano dos mártires", da Revista Mundo Jovem, do ano de 1978, diversas vezes aparecem frases carregadas de representação dos princípios da Teologia da Libertação, como: "Este ano será cheio de celebrações, mas também um ano de escutar o índio e um ano de lutar com e pelo índio" – pois que escutar o próximo ou, melhor, escutar o pobre, como relata o documento de Puebla, e lutar por esse próximo, esse parece ser um dos princípios da Teologia da Libertação: "[...] escutar a Deus que fala no índio através de uma história de morte e sofrimento" (REVISTA Mundo Jovem, 1978, p. 19) – a representação de Jesus representado pela morte e pelo sofrimento comparado com a história dos povos indígenas, que também é marcada pelo sofrimento e pela morte de seu povo; em outro momento é relatado que "[...] a causa dos índios é a causa dos agricultores, dos posseiros, proletários, operários e dos marginalizados [...]" (REVISTA Mundo Jovem, 1978, p. 19) – a internalização dos princípios da Teologia pela causa dos oprimidos, por todos os "irmãos". É assim, através da linguagem e da escrita, que, no decorrer da matéria, a Revista Mundo Jovem ou os sujeitos elaboradores das matérias aparecem se posicionarem como sendo eles membros ou a representação de membros dessa teologia. Nessas elaborações discursivas, o indígena toma várias formas: é pobre, é latino, é excluído, enfim, é um corpo místico cuja simplicidade é elevada ao nível do sábio que revela um projeto de Deus: Deus fala através do índio. E foi uma representação fundadora da questão indígena quando a teologia criou um invólucro aurélico por sobre o sujeito histórico.

Além disso, os princípios da Teologia da Libertação, fundamentados em textos evangélicos lidos à luz de teoria materialista, criam, em muitas situações, a representação da imagem de Jesus como símbolo da luta pelos oprimidos. Assim como em outros momentos, analisando os tempos da ditadura militar e os jovens que participaram em oposição a esse movimento, trabalhando com esses jovens, mesmo que já em outros momentos históricos, mas olhando-os em relação ao tempo em que estão inseridos, a revista nos traz a representação desses jovens como representação dos princípios dessa Teologia, e, portanto, a representação de Jesus, que morreu pelo seu povo. Assim como os casos de Tito, Menchy e Vannucchi, que analisaremos, podemos fazer a mesma analogia com Sepé Tiaraju, que, como mártir e assim como Jesus, lutou e morreu pela causa de seu povo.

Assim, a linguagem se torna objeto do discurso, onde o passado parece se tornar a árvore da semente de mostarda e que já teve seus frutos semeados. De acordo com Certeau,

Esse discurso se define enquanto *dizer*, como articulado com aquilo que *aconteceu além dele*; tem como particularidade um início que supõe um objeto *perdido*; tem como função, entre homens, a de ser a representação de uma cena primitiva apagada, mas ainda organizadora. O discurso não deixa de se articular com a morte que postula, mas que a prática histórica contradiz. Pois, falar dos mortos é também negar a morte e, quase, desafiá-la. Igualmente diz-se que a história os "ressuscita". Esta palavra é um engodo: ela não ressuscita nada. Mas evoca a função outorgada a uma disciplina que trata a morte como um objeto do saber e, fazendo isto, dá lugar à produção de uma troca entre vivos. (CERTEAU, 1982, p. 53).

Essa mencionada troca entre vivos foi o desafio do tempo presente dos períodos aqui analisados e onde as três unidades de discurso emergiram como gênese fundadora. Na matriz religiosa, o martírio foi uma palavra-chave que bem representava o trânsito entre a teologia e a teoria sociológica. Ainda quanto à edição da Revista Mundo Jovem de 1978 – “o ano dos mártires” –, a matéria é precedida pela seguinte imagem:



Fonte: Revista Mundo Jovem (O ANO dos mártires. **J. Mundo Jovem**, Porto Alegre, v. 16, n. 109, maio 1978. MJ Comenta, p. 19.)

É a partir dessa imagem que também podemos analisar o tempo presente da Revista, no final dos anos 1970. Como podemos observar, a imagem traz uma frase que, na verdade, representa um documento, trata-se de Y-Juca-Pirama, que é um documento organizado por um grupo de bispos e missionários que procuraram, por intermédio desse documento, denunciar os maus tratos aos povos indígenas. Em vista disso, a imagem nos demonstra a representação da libertação do povo indígena daquele momento histórico de nuvens negras e de escuridão, onde o mesmo povo, enfrentando esses momentos de escuridão, possa dessa forma se enxergar na sociedade. E, então, é a mediação da Teologia da Libertação, que, mais uma vez, se faz presente nas discussões da Revista da década em estudo, para que esse povo aprenda a ser sujeito agente na sociedade. O cavaleiro indígena empunhando uma lança é quase apocalíptico: destrói um mundo mau e contempla o surgimento de outro.

Da mesma maneira, a imagem representativa nos parece ser a imagem de um líder lutando contra as nuvens negras, assim como parece com a analogia da rede, e como um pescador que precisa lançar as redes para pescar seus cardumes. E novamente a representação do líder se cruza com os princípios da Teologia da Libertação, assim como com o marxismo.

Grande parte dos depoimentos publicados no período pela Revista Mundo Jovem não foram entrevistas feitas pela redação ou colaboradores, pois muitos dos depoimentos sobre o tema indicavam a Revista de Cultura Vozes<sup>17</sup>. Não conseguimos apurar que tipo de colaboracionismo havia ou se era simplesmente reprodução de matéria. Fato é que Cultura Vozes foi fundada em 1907 e apresenta um projeto menos agressivo quanto à sua composição e apresentação gráfica, pouco mudando apesar do tempo de existência. Segundo Sandra Helena Sprícigo (1998),

[...] num contraponto a essa ‘austeridade gráfica’, a revista traz em seus artigos uma certa persistência em criticar e condenar certos atos constantes dentro do regime militar, como a censura, a perseguição àqueles que se manifestavam contra o regime, ou ainda, a imposição do AI 5. (SPRÍCIGO, 1998, p. 3).

Havia, portanto, pelo menos uma proximidade estratégica entre essas duas Revistas.

Esses depoimentos publicados demonstram a opinião de indígenas sobre os instrumentos que o Brasil estava utilizando na década de 1970 para intervir na situação de seus grupos.

Segundo Txibaibou, bororo, um dos indígenas que deram depoimentos na matéria publicada pela Mundo Jovem, e cuja fonte indica a Cultura Vozes, assim se se expressou: “[...] os missionários estão defendendo os índios, mas a FUNAI é que deveria fazer. Os padres não foram feitos para ajudar índio, mas ajudam melhor do que a FUNAI” (REVISTA Mundo Jovem, 1976, p. 4). Em outro trecho da mesma reportagem, ele teria dito: “Só sei que nós estamos animados de uma grande esperança e estamos resolvidos a mudar os caminhos da nossa história” (REVISTA Mundo Jovem, 1976, p. 4).

Da mesma forma como a Revista intitula sua matéria de “A voz dos que não tinham voz”, a Teologia da Libertação, na sua missão pastoral de ir ao encontro dos oprimidos, e ajudá-los a se libertarem da situação de exploração vigente, os braços dessa teologia, as pastorais, se assemelham ao título da matéria da Revista Mundo Jovem, quando retrata os indígenas. No documento de Puebla, as pastorais seriam “[...] a voz dos que não têm voz e testemunhar a mesma predileção do Senhor com

<sup>17</sup> A Revista de Cultura Vozes, de cunho religioso católico, surge em 1907, na cidade de Petrópolis sob direção da Editora Vozes. Cf. SPRÍCIGO, Sandra Helena. Uma apresentação da Revista de Cultura Vozes. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/nelic/article/view/1063>>. Acesso em 15/02/2017.

os pobres e os que sofrem” (PUEBLA, 1979, p. 113). Há, assim, uma sedução e irrupção dos discursos oficiais de Puebla e Medellín que cruzam a Revista.

Além disso, consideramos relevante salientar que, durante a leitura da entrevista, também encontramos elementos que demonstram a intervenção do branco na cultura indígena, quando observamos o fragmento seguinte: “[...] os verdadeiros cristãos não fazem isso por que isso seria igualar-se a eles e armas não resolvem os problemas” (grifo nosso) (REVISTA Mundo Jovem, 1976, p. 4). Quando uns dos indígenas se colocam como cristãos, percebemos a intervenção dos missionários.

Aliás, o papel dos missionários na tentativa de conversão indígena é algo presente na história nacional desde a tentativa de conversão empreendida pelos Jesuítas durante séculos, porém, nesse momento, levando em consideração o período da entrevista, as intervenções desses missionários, nos parece, já serem atitudes voltadas ao movimento presente na sociedade sobre a Teologia da Libertação, que, já vigente nesse momento, procura ir ao encontro desses desprotegidos.

Com relação à rede, referente da instituição Estado, a entrevista traz a seguinte fala de um indígena: “Ele dá coisa pra índio, pra chefe e diz: ‘Olha, chefe, toma um presente’. Então índio fica satisfeito [...]” (REVISTA Mundo Jovem, 1976, p. 4). A fala deixa clara e escancarada a compra dos indígenas pelo governo no período da década de 1970. O texto da revista cita a fala como se fosse direta, ou seja, uma entrevista ou depoimento. Não há elementos que nos levem a afirmar esta possibilidade. Pode ser apenas referência a uma antiga alegoria portuguesa que afirma que os índios ficavam dóceis quando recebiam presentes. No entanto, lembrar a ação de presentear nos textos editoriais deste período da revista tem um sentido de denúncia da questão central: a remoção de índios de suas terras ocupadas.

A década de 1970 é um rio sob o domínio da ordem desenvolvimentista. Quando analisamos o sistema econômico, devemos compreender que as políticas públicas e sociais que são criadas para a suposta “proteção” aos indígenas, como, por exemplo, a FUNAI, elas não são suficientes para resolver os problemas da relação entre índio e permanência na terra. As políticas públicas tinham como finalidade amenizar os conflitos decorrentes do avanço desenvolvimentista provocado pelo crescimento da agricultura, pela exploração da madeira e pela

agropecuária extensiva. Essas políticas são criadas mais como uma forma de amenizar os futuros conflitos entre os sujeitos da sociedade com o governo.

Considerando a sociedade sob o domínio do discurso do sistema capitalista, as políticas, sejam elas públicas ou sociais, vêm a emergir devido à própria demonstração – que surge de alguma forma na sociedade por esses indígenas – de insatisfação com o mesmo domínio. Assim, para “abafar” – se assim podemos dizer – os futuros problemas que essa insatisfação poderá trazer, é criada essas políticas públicas ou sociais.

Voltando a 1978, a Revista Mundo Jovem, quando continua a falar sobre o “ano dos mártires”, título de outra matéria ali impressa, faz uma espécie de resumo da matéria anterior que retratava o ano dos mártires, segundo as palavras de, Borges. Esse articulista relata sobre o propósito do ano dos mártires de “escutar o índio e a lutar com e pelo índio”, pelos “[...] 478 anos de martírio ininterrupto do Povo Indígena no Brasil; são 222 anos do martírio de Sepé Tiaraju; e são 350 anos da morte dos TRÊS BEM-AVENTURADOS MÁRTIRES RIO-GRANDENSES” (BORGES, 1978, p. 4).

Todavia, recordando os fatos da história, essa matéria de 1978 parece recuperar a memória dos leitores, isso quando o autor relata que “[...] neste ano, o grito de Sepé voltou a se ouvir: ‘Esta terra (da reserva indígena de Nonoai) tem dono’. E os colonos tiveram que se retirar” (BORGES, 1978, p. 4). Recuperar a memória, pois, além de trazer novamente para a história momentos passados, trazendo a imagem de Sepé Tiaraju, traz elementos de um evento que era passado e presente ao mesmo tempo. Vale dizer que esse mesmo fato teria seu início em anos anteriores, mas que ainda está em desenvolvimento, como é o caso dos indígenas da reserva da região de Nonoai.

Em aproximadamente 1975, os indígenas do Rio Grande do Sul foram o assunto de diversas fontes jornalísticas. As matérias nos jornais denunciavam maus tratos aos indígenas da região da reserva indígena de Nonoai, como roubo, extorsão, exploração das suas terras, invasões a suas terras, entre outras delações por parte do próprio Estado, ou do braço da rede do Estado. Esse caso não parou em 1976, pois ele ainda repercutia em 1979.

O evento parece ter início no momento em que os indígenas foram removidos de uma parte de suas terras para outra reserva. Já as suas de origens, onde se dizia serem terras valiosas, foram transformadas em reservas florestais, porém, além

disso, os colonos aos poucos foram se apropriando das terras indígenas e estes cada vez mais ficavam mais desprotegidos.

Em uma dessas matérias jornalísticas, enviada por Sérgio Becker para o jornal O Estado de São Paulo, a representação da FUNAI é oposta àquela representação que apresentamos até agora. A matéria traz apontamentos de que a FUNAI, perante os acontecimentos que levaram até a morte de um posseiro, estava se movimentando para que a situação se resolvesse.

Há uma comissão criada pelo governo estadual para verificar agressões cometidas por guardas florestais contra os 100 Kaingangs remanescentes do tronco dos kaneros, em Rodeio Bonito, com o objetivo de expulsá-los de seu hábitat e fazê-los engrossar o contingente dos frustrados residentes de Nonoai. A Funai já entrou com ações de despejos na justiça em Porto Alegre para retirada de intrusos de quatro das sete reservas gaúchas. (BECKER, 1976).

Em seguida, Becker, em sua fala, parece retratar que a situação dos posseiros também não era das melhores: “Em Nonoai, onde a tensão entre invasores e indígenas é permanente, somente 20 dos mil posseiros estão sendo processados porque os demais não têm para onde ir. E o Incra nada tem para lhes oferecer” (BECKER, 1976).

O Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, denominado pela sigla INCRA, foi criado pelo Decreto nº 1.110, de 9 de julho de 1970. Como objetivo inicial, o INCRA parecia ser outro braço do Estado, que, portanto, procuraria por meio da promoção à ocupação dos territórios vazios, alimentar assim o projeto desenvolvimentista do tempo em estudo, no entanto, quanto à sua atuação perante a situação dos colonos de Nonoai, “nada teria” a ser feito, pois em tal momento, segundo as informações de Becker (1976), “[...] o Incra nada tem para lhes oferecer”.

Em 1976, o Jornal O Estado de São Paulo volta com notícias da reserva de Nonoai, noticiando: “Denunciada séria violência em área indígena no sul”. O evento ocorrido na reserva de Nonoai repercutiu em diversos meios midiáticos. O Jornal do Brasil, em setembro de 1976, também notícia o caso com a matéria sobre os indígenas da reserva de Nonoai, com a seguinte chamada “Inquérito apura se RS ocupou área indígena”. No mesmo ano, esse mesmo jornal lança outra matéria intitulada: “Funai acusa Rio Grande do Sul de apropriar-se por ardil da reserva de Nonoai”, e, ainda, “Funai e Polícia procuram torturadores de índios da reserva sulista de Nonoai”. E o Jornal do Brasil volta, ainda em 1978, para novamente noticiar sobre

os indígenas de Nonoai, com a matéria “Briga de índio e posseiro alastra a Guarita (RS) e PM reforça o policiamento”.

Logo, compreendemos que as representações e os discursos transitam no ambiente social de diversas formas, sejam elas pelas instituições, lugares, meios de comunicação, estes jornalísticos, midiáticos, entre outros. Assim, não podemos deixar de mencionar a imagem que nos passou essa disputa entre esses sujeitos. O certame entre os indígenas e os posseiros se dá pela terra, um elemento que, para ambos, nos parece ter um valor simbólico, econômico, cultural, pelo quais ambos os grupos fazem as suas respectivas redes se cruzarem. Surge então o momento em que os objetivos dos grupos discrepantes parecem se tornar assim semelhantes.

Além disso, assim como a Teologia da Libertação redimensionou a ação da Igreja na América Latina para o grupo dos indígenas, da mesma forma redimensionou a ação de todos aqueles que estão ligadas por esse elemento “terra”, os camponeses. Dentro desse grupo de camponeses estão os mesmos colonos da reserva de Nonoai, que invadiram a reserva indígena devido a terra, ou seja, por serem sem-terra.

A Comissão Pastoral da Terra – CPT, criada em 1975, também vem de encontro com os eixos fundantes desta pesquisa. Assim como o CIMI, a CPT surge neste ambiente hostil da ditadura, como um movimento ligado a Igreja, que vem apoiar a causa dos trabalhadores, e estes também do campo, bem como o povo da América Latina. Contudo, a CPT tem além da defesa destes trabalhadores, a comissão está à frente de uma causa que envolve também os indígenas: a terra.

A CPT após seu surgimento tem sua função voltada para denuncia e apoio a estes grupos, ao mapear a desigualdade e a violência contra estes trabalhadores (do campo e indígenas). Anualmente a CPT publica um livro “Conflitos no Campo”, expondo os conflitos, suas causas e consequências. No final do livro publicado em 1989 “Rompendo o cerco e a cerca Conflitos no Campo – 1989” ela se diz,

(...) um serviço na defesa e reconstrução da vida, a partir da luta pela terra, é uma ajuda para sustentar a esperança do povo que está sendo pisada; uma colaboração eclesial para as classes oprimidas se sentirem gente, se organizarem e procurarem uma saída para a situação de desespero e morte que pesa sobre elas, é um esforço que visa recolocar o homem, filho de Deus, no centro da história. (COMISSÃO PASTORAL DA TERRA, 1989)

Quando o documento de Puebla parece querer definir quem é “pobre” na América Latina, posto que seja a classe que a Teologia quer alcançar, os

camponeses sem terra, ou seja, esses colonos estão incluídos na definição de pobre pelo documento.

Os números 31 a 49 do documento fazem um elenco dos pobres da América Latina: indígenas e afro-americanos, camponeses sem terra, operários, desempregados e sub-empregados marginalizados e aglomerados urbanos, jovens frustrados socialmente e desorientados, crianças golpeadas pela pobreza, menores abandonados e carentes, a mulher. Em outros textos, o documento se refere ainda aos migrantes e às prostitutas. (PUEBLA, 1979, p. 41-42).

Logo, o documento também, de maneira explícita, demonstra a sua visão sobre o pobre da América Latina. Também, nesse momento, o interesse religioso pareceu ser de cunho político, como recorda Bourdieu (2007):

Trata-se da pobreza de dimensão sócio-política, isto é, generalizada e estrutural. O documento é bem explícito: “Ao analisarmos mais a fundo tal situação, descobrimos que essa pobreza não é uma etapa transitória, e sim produto de situações e estruturas econômicas sociais e políticas que dão origem a esse estado de pobreza, embora haja também outras causas da miséria”. (BOURDIEU, 2007, p. 42)

Quando esse pensador relata “[...] produto de situações e estruturas econômicas sociais e políticas dão origem a esse estado de pobreza [...]” (BOURDIEU, 2007, p. 42), parece-nos que o documento assume o posicionamento político de crítica aberta ao modelo de gestão militar por que então passava o Brasil e parte da América Latina. Ao definir uma ampla categoria de pessoas como pobres e vítimas desse sistema, o discurso teológico – mesmo que de orientação marxista – também assume sua gênese e fundamento atemporal, como se a teologia não fosse histórica, mas um saber sobrevivente de tempos imemoriais. Pobres são todas as vítimas, inclusos aí os indígenas. Injustos são todos os sistemas políticos porque calcados na vontade normativa.

Enfim, os vários artigos, comentários, entrevistas, notícias, legislação, matérias veiculadas por outras revistas e ou jornais, comentários da CNBB, do CIMI, dentre outros veiculado na Revista Mundo Jovem, genealogicamente, colocam na ordem do dia a temática indígena. Ora latino, ora brasileiro; ora excluído pelo capital internacional ora excluído pelo governo militar. A genealogia do tema, no entanto, ocorre porque há outras instâncias de discurso e portanto de poder, que se relaciona com o mesmo tema com perspectiva diferente.

Na perspectiva do governo militar, o país passava por um perigo iminente: as famílias brasileiras, e especialmente os jovens, passavam pelo risco do comunismo.

Era preciso protegê-las. No ponto de vista da igreja revolucionária, era preciso libertar as famílias. No jogo político, os indígenas representam um empecilho ao desenvolvimento nacional e, portanto, foram tratados como sinônimo de atraso. Do ponto de vista da Teologia da Libertação, mais uma excrecência do capital.

Resumidamente, as matérias veiculadas no período podem assim ser descritas:

| Ano  | Índio brasileiro   | Índio latino |
|------|--|--------------|
| 1976 | A VOZ dos que não tinham voz. <b>J. Mundo Jovem</b> , Porto Alegre, v. 14, n. 94, set. 1976. Editorial, p. 4.  |              |
| 1977 | <ul style="list-style-type: none"> <li>• O MASSACRE aos índios (um crime em nome da chamada civilização). <b>J. Mundo Jovem</b>, Porto Alegre, v. 15, n. 99, abr. 1977. Editorial, p. 4.</li> <li>• CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. Injustiça aos índios. <b>J. Mundo Jovem</b>, Porto Alegre, v. 15, n. 99, abr. 1977. MJ Comenta, p. 19.</li> </ul>   |              |
| 1978 | <ul style="list-style-type: none"> <li>• O ANO dos mártires. <b>J. Mundo Jovem</b>, Porto Alegre, v. 16, n. 109, maio 1978. MJ Comenta, p. 19.</li> <li>• FALAM em emancipar os índios. Mas assim? <b>J. Mundo Jovem</b>, Porto Alegre, v. 16, n. 111, ago. 1978. MJ Comenta, p. 19.</li> <li>• BORGES, Vitor Edézio. Ano dos mártires. <b>J. Mundo Jovem</b>, Porto Alegre, v. 16, n. 114, nov. 1978. Editorial, p. 4.</li> </ul>   |              |
| 1979 | GAMBIM, Pedro. Esta terra tem dono. Ilustração: Santiago. <b>J. Mundo Jovem</b> , Porto Alegre, v. 17, n. 122, p. 16-17, out. 1979.  |              |
| 1981 | <ul style="list-style-type: none"> <li>• BALDUÍNO, Tomás. Índio: "concepção hipócrita e genocida promove o índio a marginal". Entrevistador: Laurício Neumann. <b>J. Mundo Jovem</b>, Porto Alegre, v. 19, n. 141, p. 13, out. 1981.</li> <li>• CASALDÁLIGA, Pedro. Índio: "índio quer a mãe terra que os homens brancos cercaram com arame". Entrevistador: Laurício Neumann. <b>J. Mundo Jovem</b>, Porto Alegre, v. 19, n. 141, p. 13, out. 1981.</li> <li>• JOÃO PAULO II, Papa. Índio: "terra, paz e serenidade preservam nação indígena". <b>J. Mundo Jovem</b>, Porto Alegre, v. 19, n. 141, p. 12, out. 1981.</li> <li>• NEUMANN, Laurício. Índio: no massacre genocida a lei falha da Funai. <b>J. Mundo Jovem</b>, Porto Alegre, v. 19, n. 141, p. 12, out. 1981.</li> </ul> |              |
| 1983 | ÍNDIO: terra sim - violência não. Ilustração: Cláudio S.. <b>J. Mundo Jovem</b> , Porto Alegre, v. 21, n. 153, p. 9, abr. 1983.  |              |
| 1984 | <ul style="list-style-type: none"> <li>• ORO, Ari Pedro. Índio: um vencedor? <b>J. Mundo Jovem</b>, Porto Alegre, v. 22, n. 162, p. 11, abr. 1984.</li> </ul>  |              |

|          |  |  |
|----------|--|--|
|          | <ul style="list-style-type: none"> <li>• GOMES, José. Dom José Gomes: a caçada aos índios continua. <b>J. Mundo Jovem</b>, Porto Alegre, v. 22, n. 162, p. 12-13, abr. 1984.</li> <li>• SCHALLENBERGER, Erneldo. Índios: povos rejeitados. Ilustração: Henfil. <b>J. Mundo Jovem</b>, Porto Alegre, v. 22, n. 162, p. 10, abr. 1984.</li> </ul>  |  |
| 198<br>5 | CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. Semana do índio. Ilustração: Maurilio Barcellos. <b>J. Mundo Jovem</b> , Porto Alegre, v. 23, n. 171, p. 23, abr. 1985.  |  |
| 198<br>6 | <ul style="list-style-type: none"> <li>• ÍNDIO: irmão marginalizado. <b>J. Mundo Jovem</b>, Porto Alegre, v. 24, n. 180, abr. 1986. Editorial, p. 4.</li> <li>• PEREIRA, Edinéilson; VERAS, Lenir. Índio não é sucata humana. <b>J. Mundo Jovem</b>, Porto Alegre, v. 24, n. 187, nov. 1986. Jovens do Brasil, p. 6</li> </ul>   | <ul style="list-style-type: none"> <li>• KERN, Arno Alvarez. A América indígena pré-histórica. <b>J. Mundo Jovem</b>, Porto Alegre, v. 24, n. 181, maio 1986. América Latina, p. 18-19.</li> <li>• BEOZZO, José Oscar. Portugueses e espanhóis assaltam as Américas. Fotografia: L. Neumann. <b>J. Mundo Jovem</b>, Porto Alegre, v. 24, n. 182, jun. 1986. América Latina, p. 2-3.</li> </ul> |
| 198<br>8 | <ul style="list-style-type: none"> <li>• ÍNDIO. <b>J. Mundo Jovem</b>, Porto Alegre, v. 26, n. 196, abr. 1988. Curtas e Rápidas, p. 22.</li> <li>• GARLET, Ivori; KUNKEL, Ignácio. Índio: de homem livre a marginal da história. <b>J. Mundo Jovem</b>, Porto Alegre, v. 26, n. 196, p. 19, abr. 1988.</li> <li>• GOVERNO expulsa missionários de áreas indígenas. <b>J. Mundo Jovem</b>, Porto Alegre, v. 26, n. 198, p. 21, jun. 1988.</li> <li>• MASSACRE no Amazonas. <b>J. Mundo Jovem</b>, Porto Alegre, v. 26, n. 198, jun. 1988. Curtas e Rápidas, p. 22.</li> </ul> |  |
| 198<br>9 | <ul style="list-style-type: none"> <li>• CRIMES contra os índios. <b>J. Mundo Jovem</b>, Porto Alegre, v. 27, n. 207, jun. 1989. Curtas, p. 22.</li> <li>• HESS, José Rodolfo. Projeto Calha Norte: o índio é ameaçado de extinção. Fotografia: Veronice</li> </ul>  |  |

|  |   |  |
|--|---|--|
|  | Rossatto. <b>J. Mundo Jovem</b> , Porto Alegre, v. 27, n. 205, p. 18-19, abr. 1989. |  |
|--|---|--|

TABELA 1 – Artigos publicados pela Revista Mundo Jovem sobre a temática indígena no período de 1960 a 1980

Pelo demonstrativo acima, fica explicitado que a Revista Mundo Jovem apresentou uma estrutura editorial vasta. Suas edições com periodicidade mensal, vão de textos a artigos, poemas, curtas rápidas, entrevistas, oferecendo assim uma gama de informações. Dentro dessa diversidade de composições, encontramos nossa temática dividida da seguinte maneira: entre os anos de 1963 a 2003, a revista traz 64 artigos que retratam o assunto "índio". Trazendo essa produção para nosso recorte temporal (década de 60 a 80), a temática indígena aparece em 26 matérias, sendo que, na década de 60, nenhum artigo que retrate esse assunto fora encontrado; na década de 70, são sete (7) artigos que se referem aos índios, e, na década de 80, dezenove (19) publicações retratam o tema.

### 3 A IDENTIDADE E A SEMENTE: MÁRTIRES, LÍDERES, INDÍGENAS E OUTROS PERSONAGENS EM COMBATE NOS TEXTOS DA REVISTA MUNDO JOVEM

A sociedade das décadas de 1960 e 70 era um flúmen de discursos borbulhantes, pois a todo o momento eram propagados nos diferentes meios de linguagem e de comunicação para que pudessem ser expandidos a todo povo. Eram discursos religiosos ou políticos, literários ou midiáticos utilizando as mais diversas linguagens para que pudessem ser propalados de diferentes maneiras. Dirigiam-se às várias camadas da população em busca de uma verdade ou de uma aceitação, sempre visando satisfazer uma vontade ou desejo de poder. Assim, os discursos iam tomando formas, tal como, veementemente, nos lembra Foucault:

Como se para nós a vontade de verdade e suas peripécias fossem mascaradas pela própria verdade em seu desenrolar necessário. E a razão disso é, talvez, esta: é que se o discurso verdadeiro não é mais, com efeito, desde os gregos, aquele que responde ao desejo ou aquele que exerce o poder, na vontade de verdade, na vontade de o dizer esse discurso verdadeiro, o que está em jogo, senão o desejo e o poder? O discurso verdadeiro, que a necessidade de sua forma liberta do desejo e libera do poder, não pode reconhecer a vontade de verdade que o atravessa; a vontade de verdade, essa que se impõe a nós há bastante tempo, é tal que a verdade que ela quer não pode deixar de mascará-la. (FOUCAULT, 1996, p. 19-20)

Seja ele religioso, político, literário, científico ou corriqueiro, todos os discursos parecem buscar uma verdade, que parece muitas vezes mascarar a vontade do poder. Os discursos são produções que circulam na sociedade por meio de veículos de comunicações, instituições, pela linguagem ou pela escrita. É como Foucault relata:

[...] os discursos que "se dizem" ao correr dos dias e das trocas, e que passam com o ato mesmo que os pronunciou; e os discursos que estão na origem de certo número de atos novos de fala que os retomam, os transformam ou falam deles, ou seja, os discursos que, indefinidamente, para além da sua formulação, *são ditos*, permanecem ditos e estão ainda por dizer. Nós os conhecemos em nosso sistema de cultura: são os textos religiosos ou jurídicos, são também esses textos curiosos, quando se considera o seu estatuto, e que chamamos de "literários"; em certa medida textos científicos. (FOUCAULT, 1996, p. 22).

Neste capítulo procuramos descrever personagens e discursos veiculados pela Revista Mundo Jovem com o intuito de identificar sua ação política, sua tomada de decisão frente ao tema da identidade do homem indígena, seu modo de ser, sobreviver; apontar a disputa estabelecida entre teologia e governo militar pela

posse de um saber, de controle social e sob quais representações criam suas trincheiras para defesa e ataque. Ou seja, procuramos descrever a forma como esses discursos são produzidos ou reproduzidos. Também nos ocupamos com como essa rede é tecida por diversos aspectos que estão enraizados nesses sujeitos indígenas. Enfim, esta pesquisa também propõe, neste momento, analisar a rede que forma a representação desse sujeito, identificando os conceitos de identidade e de cultura.

Dissemos, nos capítulos anteriores, que, na tríade historiografia, literatura e teologia, a questão iconográfica principal da instituição do Estado nacional passava pela discussão de territorialidade e da identidade nacional. Típica de um marco do século XIX, a identidade passou pela discussão da racialidade, no caso com o mito das três raças. Essa é uma matriz que não está adormecida, sempre lembrada por gestores populistas, contudo, como também ressaltado, tratou-se de um discurso que sustentou práticas políticas e não seu inverso. Não há identidades no corpo físico, a não ser sinais culturais construídos para identificá-los.

A identidade é uma representação cultural, produzida pelos grupos sociais que “lutam” entre si em disputas pela ordem social (BOURDIEU, 2007). Logo, uma identidade identifica mais a disputa estabelecida do que propriamente a possibilidade de descrever sujeitos reais na sua existência experimental. Propõe-se, portanto, que existe um jogo social no entorno da identificação de sujeitos ou de grupos ao invés de um poder simbólico que determina a existência desses atores sociais.

É possível que essa disputa leve a um constante questionamento em relação à sua vida cotidiana atual levada por alguns indígenas. Essa vida atual de indígenas está posta em contradição devido à falta de conhecimento sobre os conceitos em torno dos sujeitos da pesquisa – como os conceitos de identidade e de cultura e, também, o conceito de sujeito propriamente dito.

Dessa forma, podemos analisar a diferença e a distância entre a descrição memorizada sobre o modo de ser indígena, mas essa análise pode ser explorada não apenas por veículos de comunicação – como a nossa fonte, a Revista Mundo Jovem –, mas também por outros meios, como a literatura brasileira, que é uma das fontes discursivas que traz o sujeito indígena em suas discussões. Como um fenômeno de dispersão do saber, há a relação entre a literatura brasileira e o sentido literário das representações divulgadas pela Revista Mundo Jovem. Também não

restam dúvidas sobre a relação do romantismo construído na base literária do indianismo brasileiro do século XIX e a identidade nacional que perpassa na apaixonada defesa feita pela Teologia da Libertação. Esta é uma evidência que pode ser percebida na indefinição política que os vários discursos demonstram sobre se seria bom conservar o índio enquanto exótico e distante da cultura do branco ou, ao contrário, se seria o caso de criar política de branqueamento que favorecesse a miscigenação, como pregava von Martius. Ademais, esta é ainda uma matriz indefinida na atualidade.

### **3.1 A Literatura Indígena e o Romantismo**

Quando nos remetemos à história do Brasil, já debatemos previamente sobre como ocorreu a primeira relação entre os indígenas habitantes das tais terras e os homens brancos, europeus, considerados os descobridores da América, e, para além de descobridores, identificados pela imagem de colonizadores do Brasil. Isso fica explicitado quando consideramos as representações construídas em torno do mito das três raças. É isso que se estuda nas escolas do Ocidente europeizado e é isso que se sobressai na nossa memória coletiva nacional, especialmente quando mencionamos os livros didáticos. Essas imagens do romantismo indígena são, porém, postas em suspenso quando também nos referimos à história dos indígenas marcada pelos muitos conflitos e pelas violências que sofrem no processo de colonização.

No século XIX, como já mencionamos no capítulo anterior, ficou evidente o discurso de integração entre os três povos (europeus, africanos e indígenas), para que assim fosse construída a Nação do Brasil. A homogeneização racial deste país parecia ser o intuito para a consolidação da Nação brasileira. Essa homogeneização pelo discurso deveria ser realizada mediante a busca de pontos que pudessem ser considerados positivos pelos elitistas europeus, seja em relação aos indígenas e seja em relação aos negros que habitavam estas terras.

Primeiramente, “heroicidade” nos parece ser a palavra certa para a representação do sujeito indígena que se buscava no século XIX. Concomitantemente, “integração” parece ser a palavra que representa o discurso político de tal período. Através da História escrita, assim como da Literatura e da historiografia, percebemos o movimento das ordens de discurso mencionando o seu

objeto, o indígena, numa forma de tramas de redes discursivas. Por exemplo, tanto na História Escrita, na Literatura, quanto no discurso político do século XIX, é a imagem do indígena heroico que parecia dever prevalecer. Assim, percebemos esse aspecto quando analisamos a construção da nação brasileira, como também em outros documentos, como na literatura de José de Alencar, também presente no século XIX, e que explicita esse desejo de ver o sujeito indígena idealizado, heroico, romantizado.

Em uma breve nota, registramos que o movimento romancista teve início europeu em tempo paralelo ao da Revolução Francesa e seus ideais de Liberdade, Igualdade e Fraternidade. Suas particularidades de um movimento são retratadas pela vontade de trabalhar uma nova visão de mundo, inicialmente em busca de um nacionalismo e, sequeentemente, centrada nos indivíduos e nos direitos individuais.

No Brasil, o movimento chega em 1836 com sua característica de trabalhar o indivíduo e seus impasses, e a sociedade e o desejo de mudança: “Portanto, o Romantismo brasileiro foi inicialmente (e continuou sendo em parte até o fim) sobretudo nacionalismo. E nacionalismo foi, antes de mais nada, escrever sobre as coisas locais” (CANDIDO, 2002, p. 39-40).

Ainda no século XIX, no seu decorrer podemos tomar como ponto de partida o ano de 1865, quando José de Alencar lança a obra “Iracema”<sup>18</sup>. Com essa produção literária podemos perceber essa miscigenação entre o europeu e o indígena, e alguns aspectos que vão além dessa perspectiva. Alencar, também nessa obra, deixa perceptível a submissão do indígena ao sujeito europeu.

O europeu, na obra “Iracema”, nos pareceu ser apresentado como o líder, o pescador. Os indígenas, apenas como cardumes inocentes ou bestiais. Ocorre, porém, que, nesse caso, o oprimido parece estar disfarçado pela fonte escrita, que dá a esse sujeito o caráter de herói. Assim percebemos, quando o autor relata a saudade de Iracema pelo seu povo, que essa mesma saudade é suprimida pelo amor dessa personagem pelo europeu Martim.

---

<sup>18</sup> É dentro deste movimento que encontramos o autor José de Alencar, e as suas obras indigenistas. Da terceira geração deste movimento, Alencar, em suas obras, nos deixa visível a sua preocupação em demonstrar aspectos como a mistura de redes, a mistura das sementes de mostardas, que, por fim, dá origem a outro sujeito, a uma outra semente, esta derivada da miscigenação, no caso, a miscigenação entre as duas etnias, a europeia e a indígena.

Uma vez que a formosa filha de Araquém se lamentava à beira da lagoa da Mocejana, uma voz estridente gritou seu nome do alto da carnaúba:  
— Iracema!... Iracema!...

Ergueu ela os olhos e viu, entre as folhas da palmeira, sua linda jandaia, que batia as asas e arrufava as penas com o prazer de vê-la.

A lembrança da pátria, apagada pelo amor, ressurgiu em seu pensamento. Viu os formosos campos do Ipu; as encostas da serra onde nascera, a cabana de Araquém; e teve saudades; mas ainda naquele instante, não se arrependeu de os ter abandonado. (ALENCAR, 1865, p. 69).

A idealização do romance indigenista nessa obra inicia-se quando a personagem indígena Iracema, de origem tabajara, se assusta com a presença do português Martim e lhe acerta uma flechada. Ao ver que o europeu não teve reação e nem má intenção, logo procura acudir o português e, levando-o para sua tribo, oferece-lhe proteção e cuidados.

Ao chegar à tribo, como de costume, Martim foi recebido pelo pajé, que, com sua hospitalidade, leva Martim às belas indígenas de sua tribo. Mesmo assim, no entanto, o português recusa, já que, lá de suas terras de origem, o seu coração já tinha sido flechado antes. Diante da situação, Martim quer ir embora, mas já era tarde, pois Iracema já estava apaixonada pelo guerreiro. Ela pede a Martim que fique apesar de sua alegação de um romance que teria ficado em seu país de origem. Segundo Alencar, “Lá o espera a virgem loura dos castos afetos” (ALENCAR, 1865, p. 39). O português aceita o pedido de Iracema, iniciando assim aqui um amor “mútuo” a partir de então com Iracema, a indígena, representada como “a virgem morena dos ardentes amores” (ALENCAR, 1865, p. 39), como afirma Alencar. Nesse traço narrativo não há como não lembrar o mito das três raças, mito então fundado por Martius. Há, porém, um ingrediente a mais posto pela matriz romântica: a cordialidade do indígena.

Quando nos voltamos à cordialidade de um sujeito, é de comum compreensão que estamos falando de sua postura gentil, sincera, ou podemos nos referir à sua calorosa recepção. Esta, a primeiro momento, parece ser imagem do indígena no encontro dos portugueses com o Novo Mundo. O indígena cordial, aquele que, apesar de não civilizado, os recebera calorosamente e repleto de curiosidades. Mesmo assim, no entanto, aos poucos essa representação logo passou de cordialidade à selvageria e, na verdade, os dois aspectos se tornam uma dualidade do sujeito.

Voltando a Alencar, todavia, a personagem Iracema não podia ficar com o estrangeiro, pois que, mesmo não de costume, a indígena era pura. Nessa situação,

mesmo correndo o risco, Iracema e Martim continuam juntos. Iracema deixa sua cultura tabajara para se refugiar na tribo inimiga dos pitiguaras e, mais precisamente, ter consigo seu amigo, Poti, que, durante sua história, luta pelo amor de Iracema e de Martim.

Mesmo triste pela traição à sua tribo, Iracema continuava a busca pela felicidade com Martim. Fugindo dos tabajaras, Martim, pela sua amada, se fez um guerreiro potiguara e, do fruto do amor mútuo, nasce Moacir, que Iracema e o autor chamam de filho da dor. É importante destacar que, por força desse romantismo do século XIX, há definições dicionarizadas que mantêm esse significado para o nome Moacir. No dicionário lê-se: **Moacir**: Significa "dolorido, magoado", "o que vem da dor" ou "o que faz doer, o que magoa". O mesmo dicionário afirma que "a origem do nome Moacir é o tupi *mbo'a'su ira*, o que provém da juntada de duas palavras tupis, *mbo'a'su*, que significa "dor" ou "fazer doer", e *ira*, que quer dizer "saído de"<sup>19</sup>. Trata-se de uma arqueologia do saber que, mormente, as práticas políticas mudam constantemente, os ditos são registrados e lembrados como se fossem descolados de seu tempo.

Há de se compreender também que há um sentido de hibridismo racial, o que é tema comum nos círculos científicos desse mesmo século. Isso caracteriza uma crítica que se fazia aos sujeitos híbridos como Moacir, que é descendente da mistura entre duas etnias. Nesse momento da história, um pouco antes do nascimento de Moacir, Martim se mostrava com saudades de sua cultura e Iracema já demonstrava insatisfação pelo seu amado, principalmente quando Martin partiu para a guerra sem ao menos de sua amada se despedir:

Iracema cuidou que o seio rompia-se; e buscou a margem do rio, onde crescia o coqueiro.

Estreitou-se com a haste da palmeira. A dor lacerou suas entranhas; porém logo o choro infantil inundou todo o seu ser de júbilo.

A jovem mãe, orgulhosa de tanta ventura, tomou o tenro filho nos braços e com ele arrojou-se às águas límpidas do rio. Depois suspendeu-o à teta mimoso; seus olhos então o envolviam de tristeza e amor.

— Tu és Moacir, o nascido de meu sofrimento". (ALENCAR, 1865, p. 78).

Por fim, Iracema é apresentada, pelo autor, como a mãe indígena que morre de tristeza e que entrega seu filho, Moacir, que provém de seu sofrimento, a Martim. Este não vê mais motivos para ficar naquelas terras, e volta para seu país de origem

<sup>19</sup> Disponível em: <<http://www.dicionariodenomesproprios.com.br/moacir/>>. Acesso em: 28 abr. 2016.

com seu filho, prometendo voltar. Iracema foi enterrada embaixo de um coqueiro de que gostava muito.

Diante dos fatos, se pensarmos que não havia futuro para a cultura indígena como tal, ou seja, pura, pois a miscigenação estava sendo algo decorrente do contato e da relação entre indígenas e estrangeiros, podemos interpretar assim a morte feminina, nesse caso de Iracema, como uma forma alegórica de afirmar que a morte deixaria a cultura mais forte com o hibridismo ou, talvez, como uma forma de surgir com o hibridismo uma nova cultura social miscigenada. Esta nossa dual interpretação parece ser uma dúvida também do próprio autor do romance, em especial quando lançava a pergunta: “Havia aí a predestinação de uma raça?” (ALENCAR, 1865, p. 86).

Essa será também uma das grandes dúvidas sobre a miscigenação que Euclides da Cunha enfrentará quando da escrita de “Os Sertões”. O homem sertanejo descrito por ele mais lembrava um “Quasímodo porque descrito como feio, desengonçado, barrigudo e cheio de vermes” (SANTOS, 2014). Era, no entanto, justamente esse “meio” que o fazia ser um forte e capaz de enfrentar as atrocidades do sertão.

Posteriormente, porém, como prometido, Martim volta às terras brasileiras, como cristão, assim como Poti, que, como fiel amigo, também se converte à religião. A história da obra “Iracema”, além de demonstrar a miscigenação e a submissão da índia Iracema ao homem estrangeiro, em busca da felicidade e do amor, a ponto de abandonar sua tribo assim como Martim seus costumes, demonstra que a cultura de Iracema e de Martim não morre verdadeiramente, visto que eles sentem a falta de suas origens no decorrer da trama. Acontece que a história foi escrita pela busca empreendida por seus personagens Iracema e Martim pelos seus desejos, que falam mais alto, representando assim uma história entre indígena e estrangeiro idealizada.

A obra demonstra claramente a miscigenação, a submissão e o abandono dos costumes para seguir o europeu até a conversão do indígena pela cultura europeia. Isso é mostrado de um lado. De outro lado, a resistência do europeu em deixar os seus costumes e em viver no meio rural, mas com um diferencial, o diferencial do movimento intelectual de que José de Alencar fazia parte, o Romantismo. A obra é construída a partir da linguagem discursiva romantizada.

Durante a nossa pesquisa, aspectos da história dos indígenas nos acompanharam tanto quanto acompanharam as matérias da Revista Mundo Jovem na década de 1970. Por isso trazemos, mais uma vez, considerações sobre a história do sujeito de nossa pesquisa e do quanto a metáfora da semente está presente em seus artigos. São sementes que tanto “justificam” a morte e o nascimento, quanto o apagamento de traços e o ressurgimento de traços mais fortes. No fundo, trata-se de uma matriz escatológica que mira sempre a ascendência.

É a partir das grandes navegações europeias do fim da Idade Média, a partir de uns tantos anos antes de 1500, que o outro<sup>20</sup> aparece nas narrativas nativas. Esse que vê o “outro” aportando nas praias, esse nativo inicialmente nem sequer pode se apresentar, mas apenas pode ser apresentado ao mundo. Assim, quando, de maneira errônea, Cristóvão Colombo, ao chegar às terras desconhecidas, intitula aquele povo de índio, essa qualificação foi logo interpretada pelos europeus como de povo “estranho”, sem cultura ou sem religião. Então os europeus logo supuseram terem chegado ao país das especiarias – a Índia. A partir de então e até os dias atuais, aquele povo e seus subsequentes são definidos como tal.

O encontro com o outro, com o nomeado por nós como colonizador, levou a definir aqueles povos como selvagens, seres sem cultura, o que fez refletir e reflete atualmente sobre a alteridade, sobre os encontros entre grupos humanos que definem critérios de inclusão ou de exclusão na humanidade dominante até os dias atuais. Além disso, o antagonismo entre a cultura adventícia e as culturas nativas fez com que se iniciassem os massacres das populações nativas, pois os europeus invasores mantinham o discurso de que se tratava de povos fracos e frágeis e não valia investir em sua cultura e identidade.

Dessa maneira, a construção da representação do outro (indígena) no decorrer da História brasileira passou pela descaracterização das culturas nativas, descaracterização dos seus modos de se vestir, de falar, de suas religiões, entre outros aspectos essenciais para a sobrevivência de qualquer grupo étnico. É essa forma de compreensão que cunhou definições de identidade tal como proposta por Silva: “[...] a cultura molda a identidade ao dar sentido à experiência e ao tornar possível optar entre as várias identidades possíveis, por um modo específico de

---

<sup>20</sup> O outro nomeado pelo colonizador de indígena.

subjetividade [...]” (SILVA, 2009, p. 18-19). Se assim entendido, deixar de ser índio seria apenas uma questão de opção.

Todavia, essa descaracterização pode ser analisada pelo discurso aculturado<sup>21</sup>, que é representado por duas vozes – a voz do indígena e a voz do branco. Limberti (2009) traz, em sua pesquisa intitulada “Discurso Indígena: aculturação e polifonia”, esse discurso aculturado derivado dessa dualidade de vozes e faz a reflexão de que o indígena, antes da chegada do colonizador, não sabia que era indígena ou não se percebia como tal. É após o encontro e o convívio com o branco que percebemos o discurso da aculturação do indígena, posto que o branco, através de suas representações, apresenta ao receptor (indígena) “[...] um padrão de vida ideal a ser seguido e, de outro lado, um *modus vivendi* que tão mais negativamente será avaliado quanto mais se afastar do eixo de normalidade estabelecido a partir do referencial oponente” (LIMBERTI, 2009, p. 44). Nesse sentido proposto pela autora, não é possível afirmar que existe uma identidade indígena, senão que apenas existam representações construídas desde uma cultura exterior à sua.

A partir de então percebemos a descaracterização do modo de ser e de viver indígena no decorrer de sua história<sup>22</sup> e passamos a veicular – através da historiografia, da literatura, dos contos, da música, enfim – formas de discurso que nomeiam o ser indígena como se “[...] fosse sempre uma coisa acabada, completa, inteira, que já é antes do momento do discurso” (LIMBERTI, 2009, p. 31). Muito diferentemente, no entanto, precisamos compreender que o sujeito está em constante transformação e tão logo precisamos entender que não pode ser visto como algo completo e acabado.

Para Woodwar & Hall, a identidade não é algo fixo e definitivo. Trata-se de uma característica em construção, transformando-se diante de desafios postos pela experiência. As representações socialmente construídas sobre o indígena também obedecem a essa demanda.

Assim, enquanto sujeito alvo de representações românticas, o indígena brasileiro ainda existe. Deixar de sê-lo, uma questão de opção. O ser indígena, na

---

<sup>21</sup> O discurso aculturado é analisado por Rita de Cássia Pacheco Limberti, em “Discurso Indígena: aculturação e polifonia”.

<sup>22</sup> História que ainda está em andamento, logo é história que cada indivíduo constrói e está construindo à sua própria maneira.

analogia da semente da mostarda, é apenas mais uma semente, antes que essa mesma semente se torne a árvore da semente de mostarda. Ocorre que as fontes veiculadas pela Revista Mundo Jovem evidenciam uma tensão, entre várias definições, sobre qual seria a identidade indígena nos anos 1960 a 1980. Embora concordemos com os autores sobre não termos uma identidade fixa, os escritos não apontam para uma mesma identidade, sendo tensa a questão sobre se seriam aborígenes, agricultores, trabalhadores rurais ou assemelhados.

Ocorre que é justamente na relação tensa, de definição frente a outro, que se fala em uma identidade, como apontou Limberti. É a partir de relações grupais dos seres humanos que se desencadeia uma identidade que é moldada por uma cultura. É da forma como os integrantes do grupo se relacionam entre si, das suas maneiras de agir, de falar e de se vestir, das representações que esses integrantes constituem para si – na sua diversidade de gêneros e de idades –, que cada integrante irá criar sua própria identidade, doravante entendida como sendo a sua cultura, mesmo que provisória<sup>23</sup>. É da característica do homem, segundo Machado (2009, p. 32), “[...] o entendimento, vontade e memória que garante identidade constante, embora possa sofrer mudanças durante sua vida”.

### **3.2 Índios para além do Romantismo**

A Revista Mundo Jovem, o governo militar e os teólogos da Teologia da Libertação visualizam um sujeito na história real, mas, ao tratá-lo enquanto tema, não deixam de recorrer a uma construção cultural sobre a relação com esses indígenas. Lembremos, com Bourdieu (2007) e Roger Chartier (2011), que as representações constroem os sujeitos. Não como “escravos” delas, alerta Foucault, mas como praticantes. É como se uma ação não pudesse ser imaginada sem as representações, especialmente como se trata de representações escritas e que tomam como fonte os textos sagrados que são a marca de distinção da Revista Mundo Jovem em meio a muitos outros veículos de comunicação escrita nesse período analisado.

---

<sup>23</sup> A identidade pode ser provisória, visto que pode sofrer mudanças. Assim, um sujeito que vive de um modo x pode encontrar aspectos – representações – em um modo y de viver que lhe podem suprir melhor suas necessidades. Daí decorre que pode assim mudar o seu modo sistematizado de viver e conviver, justamente para inserir representações do modo y em seu modo x de viver.

A identidade indígena não pode ser caracterizada apenas pelos traços físicos ou pela história de violência a eles relacionada, mas, sim, por aquilo que eles são realmente enquanto sujeitos humanos. Há, todavia, a permanência dos antigos discursos higienistas, especialmente no meio universitário, que insiste em manter a racialidade como um dos argumentos fundadores da cultura brasileira. Quanto a isso, enquanto “raça” for um termo de cunho sociológico, pensamos que essa matriz antiga oitocentista permaneça.

Essa matriz racial está vinculada à própria história do Estado brasileiro. Do ponto de vista da arqueologia do saber, a história do povo indígena está vinculada à europeização no Brasil depois de seu “descobrimento” e que desencadeou a exploração (Entradas e Bandeiras) e tomada do território brasileiro (Capitanias Hereditárias).

Assim, cronologicamente falando, retornamos à arqueologia do pensamento da década de 1960 a meados dos anos 80, quando se encontra a Revista Mundo Jovem com Moacir como “filho do sofrimento”, híbrido, mas não nacional nos termos legislativos. Trata-se de um sujeito que, no decorrer do século XX, à moda da história do Estado brasileiro, cruzou, no século XIX, três regimes de governo.

E, retomando ao século XX, é o regime de governo ditatorial que marca a história política do Brasil dos anos 60, 70 e 80 e a história da criação da Revista Mundo Jovem. O seu discurso e a sua prática de conquista de adeptos marcou os meados desses anos.

O tema indígena em conflito com o governo militar surge na revista apenas nas edições a partir dos anos 70. A data coincide com a emissão da lei de censura à imprensa. Em 26 de janeiro de 1970, Médici assina o Decreto-Lei nº 1077 e, junto, regulamenta pelo aspecto legislativo a censura a revistas e livros. De acordo com o artigo 2º desse decreto-lei, “Caberá ao Ministério da Justiça, através do Departamento de Polícia Federal, verificar, quando julgar necessário, antes da divulgação de livros e periódicos, a existência de matéria infringente da proibição enunciada no artigo anterior”. Tal ação tinha objetivo bem explícito, conforme o texto da mesma Lei: “[...] visa a proteger a instituição da família, preservar-lhe os valores éticos e assegurar a formação sadia e digna da mocidade”. Assim, portanto, converge para a matriz das instâncias de discurso: proteger a sociedade, proteger as novas gerações.

A Revista Mundo Jovem sobreviveu ao desenrolar da ditadura e dos seus instrumentos de censura. Ela vivenciou o golpe militar (1964), depois o Ato Institucional nº 5 (1968), o Decreto nº 1077, e transpassou a oposição da linha conservadora da Igreja com a qual teve de “combater” desde o seu surgimento, no início dos anos 60, como expresso:

[...] diversos padres, dentro e fora do seminário se opunham à linha do jornal e não viam com bons olhos o seu crescimento. Estes entendiam que Mundo Jovem, como jornal católico, deveria limitar-se a temas religiosos, sem nenhum envolvimento com questões sociais e políticas. (REVISTA Mundo Jovem, 1987, p. 10).

Nos anos 1980, já bem mais amadurecida a Revista e com uma linha de frente com grandes defensores, a crítica ao governo é mais aberta. Os comentários de confronto com a ditadura aparecem na revista em março de 1983, quando traz, em forma de comentário, uma discussão sobre os desaparecidos no período da ditadura. A princípio, a revista discutiu sobre “corpos encontrados na Argentina” e apenas posteriormente comenta sobre o Brasil, trazendo a indignação de uma mulher que havia perdido seu irmão nesse movimento, e demonstrando a angústia dessa pessoa perante a situação em que se encontrava.

O que, porém, mais chamou a atenção foi o seguinte fragmento:

As técnicas de tortura e extermínio na sociedade argentina fazem dos militantes réus permanentes. Mesmo que a sociedade civil, através de seus segmentos mais expressivos, se organize para buscar o destino dos desaparecidos, permanece o risco de novas prisões. (REVISTA Mundo Jovem, 1983, p. 20).

Isso demonstra o quanto o ar de 1983 ainda respirava vestígios e medos da ditadura. É “[...] o velho tempo da *memória*, que atravessa a história e a alimenta” (LE GOFF, 1990, p. 13), pois, mesmo que as pessoas se organizem para ao menos poderem se despedir do corpo de seus familiares, mesmo que os mesmos se organizem para buscar respostas, é certo que eles corriam ainda o risco de serem silenciados, como também o risco de terem consequências de “novas prisões”.

O teólogo Dom Pedro Casaldáliga também se posiciona frente ao regime ditatorial mediante textos publicados na Revista Mundo Jovem. Segundo Casaldáliga, quando denuncia a ordem dominante, “O tratamento da educação para indígenas seria também outro. A ideologia dominante não controlaria como controla os centros educacionais, nem a privilegiaria. O índio não deve ser submisso nem ao capital, nem ao Estado” (CASALDÁLIGA, 1981, p. 12).

Em abril de 1985, a Revista Mundo Jovem traz um editorial que retrata a ditadura militar e as suas formas de governo, mas o que nos pareceu é que foi especificamente com o intuito de demonstrar aos jovens cristãos a luta e a causa da Teologia da Libertação, que surge ainda no ambiente ditatorial, fazendo com que um dos objetivos de muitos membros dessa teologia fosse o de denunciar os maus tratos, a exploração e o abuso de poder desses governantes.

A fim de demonstrar a forma como a ditadura atuava na sociedade, a revista traz alguns jovens mortos, que morreram lutando pela causa dos princípios da Teologia da Libertação. É o caso desse rapaz da foto a seguir, de quem a revista traz um pouco de sua vida e da sua morte pela causa dos princípios dessa teologia. Trata-se do jovem Alexandre Vanucchi.



Fonte: REVISTA MUNDO JOVEM (JOVENS perseguidos: um ideal de luta que não acaba com a morte. In: *Revista Mundo Jovem*. Porto Alegre, v. 23, n. 171, p. 6, abr. 1985.)

Essa edição da Revista traz o título: “JOVENS perseguidos: um ideal de luta que não acaba com a morte”. Nas escritas desse artigo, a revista traz os jovens cristãos como a representação de mártires, que morreram pela luta da libertação e pela sua essência de lutar pelos pobres e oprimidos, pois que lutaram e morreram pela causa, sendo, assim, considerados “heróis”.

Os mártires do povo, muitos deles também jovens, ressuscitados no coração da juventude simples e trabalhadora, modelos da fé e do inconformismo juvenil, solidários com as lutas do povo brasileiro e latino-

americano. São o símbolo da libertação do jugo estrangeiro, da corrupção e do pecado instalados no coração de nossa sociedade classista e elitista. (...) heróis nascidos do povo que se organiza para a libertação, amadurecidos na fé, identificados com os anseios de uma juventude consciente que participa da luta de seus irmãos, que faz história, que se perpetua na memória do povo. (REVISTA Mundo Jovem, 1985, p. 6).

Esse editorial, ao lado do apelo aos mártires, também se dirige aos jovens por lutas e inconformismo. Ainda está presente o índio brasileiro ao lado da latino-americanidade. Então pecado, corrupção e elitismo são colocados em um mesmo nível negativo.

Essa visão, nos jovens que vivem e morrem pelo povo, ou seja, considerando a perspectiva da Teologia da Libertação, também vemos quando, a seguir, ela traz a história de um jovem, de 22 anos, que morreu na década de 1970. A partir da interpretação que a revista nos permitiu fazer, o jovem demonstrava que, apesar de viver sua vida pessoal, compartilhava com os princípios da teologia, tanto que morreu pela “libertação dos oprimidos”, que foi o caso de Alexandre Vanucchi, acima já citado. Vejamos:

ALEXANDRE VANUCCHI, um jovem de 22 anos, estudante de geologia na USP, sacrificado a 17 de março de 1973, em São Paulo, pela repressão policial, após um dia de tortura. Nascido em Sorocaba, SP, Alexandre escutou os clamores de seu povo. Sua carreira universitária não o separou dos humilhados e marginalizados. Jovem cristão, arriscou sua carreira e apostou sua vida pela libertação dos oprimidos. (REVISTA Mundo Jovem, 1985, p. 6).

A narrativa da Revista vincula imediatamente a vida com o martírio, imagem forte do cristianismo, visto que, ao observarmos algumas religiões, como a católica, imagens de Jesus sorrindo são dificilmente encontradas nessas instituições. A representação que habitualmente encontramos é a de Jesus em uma cruz, com seu corpo ensanguentado, na posição de sofrimento, e a mesma representação usualmente também remete à morte de Jesus pelo povo. Nesse caso, o jovem parece ser elevado a um sentido quase supra-histórico, galgando um imaginário dispensado a poucos com o objetivo de reforçar o posicionamento histórico-político de Puebla, da instituição religiosa.

No decorrer do artigo, após relatar Alexandre como um dos jovens que estiveram a serviço da Teologia da Libertação, a Revista traz outras pessoas que viveram a opressão da ditadura, como é o outro caso que ela traz de Dora Azmitia. Assim como o jovem Alexandre, ela também, através das informações da Revista

Mundo Jovem, é vista como seguidora dos princípios da teologia, segundo as seguintes informações:

MENCHY – seu nome é Dora Azmitia, 23 anos, da Guatemala. Dedicou sua vida aos pobres, aos camponeses. (...) Em sua última carta escreve: Meu pai dizia sempre que, mesmo se fossemos absorvidos pelas tarefas para a libertação de nosso povo, devíamos reservar algum tempo para Deus e alimentar nossa fé. (REVISTA Mundo Jovem, 1985, p. 7).

Similarmente, podemos compreender esse relato como uma forma de demonstrar que a Teologia da Libertação, além de atingir o Brasil e ter seguidores nele, o movimento não é apenas brasileiro, mas, sim, latino-americano. Assim, com caráter latino-americano, essa teologia atinge os diversos países de toda a região, em cujos territórios o discurso de congraçamento buscava seus mártires como forma de consolidação do projeto. Tal era o caso de Dora, que residia na Guatemala.

Não apenas “sujeitos do povo” foram retratados como mártires, mas também pessoas da própria hierarquia religiosa. Assim como relata Dora como mártir, a Revista também trata Frei Tito, que teve sua vida marcada por torturas. Com palavras fortes, a Revista traz um breve relato de Frei Tito no período em que ele foi torturado. Coincidentemente, o frei foi preso ainda na década de 1970, justamente no período do recorte temporal que utilizamos na pesquisa. Por isso iremos trazer aqui alguns trechos desse relato exposto pela revista, com o intuito de demonstrar que, apesar de a década de 70 não ser o estopim da ditadura, ela ainda tem seu ambiente marcado pelas repressões que tiveram início na década de 60.

No decorrer de seu relato, Tito descreve como foi torturado com as diversas formas de torturas que havia, como choques elétricos, torturas psicológicas, tapas, etc. Tito foi preso em 17 de fevereiro de 1970 e, sobre seu terceiro dia de tortura, relatou para a Revista:

Sentaram-me na cadeira do dragão (com chapas metálicas e fios), descarregaram choques nas mãos, nos pés, nos ouvidos e na cabeça. Dois fios foram amarrados em minhas mãos e um na orelha esquerda. A cada descarga eu estremeia todo, como se o organismo fosse se decompor. (REVISTA Mundo Jovem, 1985, p. 7).

Nessa mesma edição da Revista, Frei Tito descreve uma memória registrada. Segundo ele, em um desses momentos de tortura, um dos torturadores, o capitão Albernaz, ao falar lhe disse: “Quando venho para a OBAN (Operação Bandeirantes), deixo o coração em casa. Tenho verdadeiro pavor a padres e para matar terroristas nada me impede” (REVISTA Mundo Jovem, 1985, p. 7).

Os registros da Revista não pararam em Menchy, Alexandre e Frei Tito. Afirmou que “milhares de pessoas passaram por torturas”, assim como “[...] inúmeras pessoas vivem atualmente com a dor da perda de um familiar sem sequer terem se despedido do corpo do parente morto, devido à ocultação desses corpos, muitos enterrados como indigentes”. Assim, para demonstrar denúncia – crítica aos acontecimentos do governo vigente –, com o artigo publicado em 1983, a Revista Mundo Jovem cita um trecho de uma irmã de um desaparecido:

É preciso lembrar que um país democrático não pode ocultar o destino daqueles que, na convivência familiar e social, por questões de natureza ideológica, se colocaram em oposição ao regime. É preciso que as autoridades, a bem da confiança pública, assumam seus atos e desvendem o mistério dos mortos pela ação da tortura. As famílias e a sociedade têm o direito de saber onde estão essas pessoas. É uma questão de honra nacional. (C.S.). (REVISTA Mundo Jovem, 1983, p. 20).

Assim como a Revista Mundo Jovem, outros líderes religiosos em outras fontes também se referiam às mesmas ideias que a Revista:

Diversas tentativas para esclarecer as circunstâncias das mortes e a localização dos restos mortais foram feitas pelos familiares: audiências com ministros, tanto da época da Ditadura como nos governos atuais; ações judiciais de responsabilização da União; de retificação de registros de óbito e *Habeas Data*. Houve casos em que a ação teve como resultado a responsabilização da União pelo desaparecimento ou morte de ativistas políticos, como, por exemplo, Mário Alves (preso em 14 de janeiro de 1970 e desaparecido desde então), Rui Frazão Soares (preso em 1971 e também desaparecido), Raul Amaro Nin Ferreira (morto em agosto de 1971), Wladimir Herzog (morto em 25 de outubro de 1975) e Manoel Fiel Filho (morto em 16 de janeiro de 1976). No caso de Mário Alves e Rui Frazão, desaparecidos, não foram entregues os restos mortais. (DOSSIÊ, 1995, p. 26-27).

Conclui-se, lendo os artigos da Revista, pela descrição das ocorrências de conflitos entre FUNAI, CIMI, Governo, que a temática indígena era uma temática inconveniente. Assim o era porque obrigava tomadas de posição, enfrentamentos. A verdadeira genealogia, uma vez que os discursos demonstravam ações efetivas de enfrentamentos, mas, ao lado dos sujeitos em confronto, sempre presentes estavam as representações “eternizadas” pela escrita e que teimavam em reaparecer nos textos veiculados.

### **3.3 Representações do Sujeito Indígena: moderno ou antimoderno?**

A Revista Mundo Jovem também transita por dentro desse imaginário teológico e pedagógico típico dos anos 1960. É nessa revista, fundada para os

estudos de uma categoria ampla de oprimidos, que encontramos nosso sujeito histórico indígena sendo estudado, com sua história frisada pelos momentos de opressão e de destruição de sua cultura. Sendo assim, a revista, também sendo amparada por essa teologia, juntamente com as pastorais — que são como ramos da árvore da Teologia da Libertação — tem o objetivo de se aproximar ao máximo das classes excluídas, com o intuito de ajudá-las a ter a consciência de sua situação histórica, para que, a partir dessa consciência, possam modificar a sua condição de excluídos.

É nesse imaginário que podemos compreender a representação de rede na capa e na edição de número 5, ano 2, de agosto de 1964, da Revista Mundo Jovem. Se, por um lado, “rede” pode ser a sobreposição do discurso teológico ao político, por outro pode ser também a atração, a pesca, dos vários sujeitos históricos excluídos do modelo social. Há o papel do líder, do pescador, que arrebanha e organiza. Assim, marxismo e teologia se encontram na mesma imagem.

A imagem do líder pode ser observada na primeira edição da revista, ainda quando se denominava Informações Vocacionais. A análise das palavras de Ros, Rizzardo & Frizzo (1963), na primeira edição, também nos deixou a compreensão da necessidade de existir esse líder: “Certamente em seu seminário já existe uma Equipe Vocacional ótima. Talvez não haja ainda. Não seria então o caso de você propugnar pela sua fundação?... Você seria o líder” (ROS; RIZZARDO & FRIZZO, 1963, p. 4) – frase escrita por Frizzo. Já Rizzardo relata o seguinte:

Basta pensarmos em nossa missão para vermos nossa responsabilidade para com o povo brasileiro e, forçados pela consciência, não podemos nos afastar da situação atual. Jesus pede comprometermos nossa pessoa com o povo sem pastor, ansioso pela palavra de Deus e pelo alimento da vida eterna. (RIZZARDO, 1963, p. 5).

Essa concepção parece fazer com que a Revista se aproxime ainda mais da visão teológica do momento.

Mais ainda – tal qual o marxismo é constituído por um método, o método do materialismo –, o documento de Puebla também propõe um método, o método teológico pastoral de ver (realidade), julgar (segundo a fé) e agir (pelas pastorais). Esse é outro momento em que a teologia e o marxismo se encontram, ou seja, na imagem de um método. Segundo essa imagem do método, embora cada qual mantenha as suas particularidades, no interior de suas propostas de certo modo se encontram, especificamente quando adotam a compreensão de que um grupo de

peças subordinadas só consegue a libertação mediante a consciência de si como grupo subordinado.

Assim, mais uma vez a categoria de “liberdade” se encontra tanto na perspectiva marxista quanto na da Teologia da Libertação. Marx propunha a libertação da classe trabalhadora explorada em relação à classe dominante e agora a Teologia da Libertação também propõe a libertação de uma classe mais ampla, abrangendo não apenas a classe trabalhadora, mas as mulheres, os indígenas e todos aqueles que, de acordo com a perspectiva dessa teologia, são os oprimidos da América Latina.

Dessa maneira, além dos membros da Igreja, Pécault (1990) demonstra que o papel dos intelectuais nos anos 1960-70 também andava junto aos propósitos da Igreja desse período. Nesse momento da história, a sociedade estava passando por um momento de mudanças. Sobre esse movimento religioso referente a esses anos, Pécault (1990) relata:

Essas rápidas alusões ao movimento católico permitem constatar que, em toda parte, difundira-se a convicção de que a sociedade brasileira estava num processo de reviravolta e que o dever dos intelectuais, grandes ou pequenos, era contribuir à sua maneira, “conscientizando” o povo. (PÉCAULT, 1990, p. 171).

Nesta exposição, agora, pode-se dizer que foi realizada uma apresentação suficiente sobre a Teologia da Libertação e os seus princípios, juntamente explicitando o papel da Igreja, dos padres, dos bispos, dos missionários e dos intelectuais e também, como bem lembrado por Pécault (1990), pelos próprios jovens que aderiram aos princípios da nova teologia pela libertação dos oprimidos e pobres. Então, apresentação feita, podemos compreender melhor por que muitos jovens, que, na época, carregaram em si elementos da teologia, foram perseguidos, violentados e exterminados no período dos anos 1960 aos anos 1980. Esse foi o caso do jovem Alexandre Vanucchi, da jovem Menchy e também do Frei Tito, alguns entre as centenas de casos de opressão e violência da época.

Foram pessoas que assumiram a radicalidade da “missão de liderar”, fosse em nome de uma igreja renovada, fosse em nome de um papel político. Pleitearam esse discurso da Teologia da Libertação, de ir ao encontro dos pobres, oprimidos, para o que foram criadas as pastorais, que serviram como um braço desse movimento. Essas pastorais foram surgindo em apoio a uma classe muito ampla de oprimidos que vai das mulheres aos jovens, dos indígenas aos negros. Então foram

pensados, pela Teologia da Libertação, os ramos pastorais para justamente apoiar essas mesmas iniciativas e suas particularidades.

A despeito dessas pastorais, o Documento de Puebla (1979) traz as esferas nas quais essas pastorais iriam culminar, sendo elas sete esferas: A Família (a mulher), a Juventude, os Indígenas, os Camponeses, o Mundo Operário, os Afro-Americanos e os Meios de Comunicação Social (PUEBLA, 1979, p. 38), sendo esses os setores “necessitados de evangelização” (PUEBLA, 1979, p. 38).

Em 1972, com o objetivo de apoiar um desses grupos de sujeitos, é criado o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), um grupo que está vigente até os dias atuais. Contextualizando o CIMI, esse conselho foi criado em 1972, em uma década ainda de muitas conturbações da ditadura militar, quando se respiravam os ares do desenvolvimentismo. Então, dada essa ideologia do desenvolvimentismo e seu alcance generalizado no território nacional, entendia-se que esse sujeito (o indígena) não poderia ser um entrave para o progresso do país. Assim, nesse momento, essa pastoral teria o objetivo de estar à frente das causas indígenas, lutando por essas causas e por esses povos, que eram entendidos como inferiores, tanto que ainda são, muitas vezes, tratados como tais. São também os áureos tempos da Teologia de Gutiérrez, de Frei Tito, de Frei Beto e de Leonardo Boff.

Relembremos que, anteriormente à década de 1970, também existiam outras entidades que, na teoria, faziam o papel de proteção ao indígena e, na prática, contribuía para a extinção deles, priorizando o progresso do país. Nesse caso podemos citar, como exemplo, o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), criado em 1910 e que, durante anos, se apresentou como um SPI que buscava atender aos interesses do regime militar, utilizando-se do poder de maneira abusiva. Almeida e Nötzold (2013) são autoras que demonstram que a SPI agia como uma organização que comportava uma estrutura que subsidiava os povos indígenas e também prestava um assistencialismo que abrangia desde serviços de saúde até sistemas prisionais, de “segurança e proteção”. Isso excedia legislação para esse órgão, pois a previsão legal era apenas garantir a proteção dos indígenas.

Nos Postos Indígenas meridionais (SP, PR, SC e RS) havia uma estrutura que alicerçava a prática tutelar dos agentes, assim, em geral, cada Posto apresentava uma sede, escola, enfermaria, roças, espaço para a criação de animais, moinho, barbaquá, equipamentos agrícolas, serraria e ainda a cadeia e uma polícia indígena. (ALMEIDA & NÖTZOLD, 2013, p. 7).

Percorrendo o processo do discurso de Integração, segundo Reis & Souza (2012), o

[...] Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e, principalmente, seu diretor à época, Cândido Rondon, acreditassem que a demarcação das terras indígenas provocaria, mais tarde, a integração dos diferentes grupos indígenas no sistema produtivo, já que as culturas nativas eram tidas como transitórias [...]. (REIS & SOUZA, 2012, p. 148).

No decorrer da atuação do SPI, as recorrentes denúncias de abuso de poder tiveram como consequência a substituição da entidade por outra, que está em vigor ainda nos dias de hoje, tratando-se da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), criada em 1967. Quanto à atuação da FUNAI nesse período da ditadura militar, a pesquisa nos forneceu indicações de que essa instituição pouco representava os serviços de proteção que deveria legalmente praticar. Foram encontrados muitos registros de denúncias feitas pelos próprios indígenas sobre a atuação da FUNAI.

A FUNAI se apresentava como uma instituição que teria como objetivo proteger os povos indígenas, em conformidade com a Lei Federal nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973, assinada ainda pelo governo Médici. Notícias do período e estudos nos demonstraram, porém, que essa instituição protetora dos indígenas nos evidenciou inautenticidades em sua prática. Como a apresentação que Suess (2010) faz, demonstrando a atuação da FUNAI ao lado dos povos indígenas, esta contribuindo para o desenvolvimento do país e, conscientemente ou inconscientemente, para a destruição da cultura indígena.

Comandada por coronéis e generais, a FUNAI também contribuiu, em algum momento da história, com o genocídio dos povos indígenas a favor do desenvolvimento e do progresso do país. Nosso objetivo em trazer esta informação sobre a FUNAI é para justamente desmitificar uma instituição que atualmente, pela ótica do senso comum da população e da sociedade, é vista com olhos de glórias, o que, na verdade, nem sempre confere com a realidade histórica de sua atuação. A FUNAI também tem a sua história marcada pela contribuição ao genocídio dos povos indígenas, assim como demonstra Suess (2010):

A Funai, com seu presidente general Bandeira de Melo, retirou os índios de seu território, que então seria atravessado pela BR-364. A seguir, emitiu certidões negativas – atestados de que na região do vale do Guaporé não havia mais índios –, e a Superintendência para o Desenvolvimento da Amazônia (Sudam) chamou, através de incentivos fiscais, as firmas colonizadoras. Os Nambikuara, no entanto, voltaram para seu *habitat*. Entre 1968 e 1979, o vale do Guaporé foi distribuído entre 22 firmas

agropecuárias. No Natal de 1971, equipes da Força Aérea Brasileira (FAB) e da Funai tiveram de resgatar de helicóptero os índios dispersos pelo vale. Os que escaparam da fome tiveram sarampo. Na epidemia, morreu toda a população Nambikuara menor de 15 anos. (SUESS, 2010, p. 2).

Importante teólogo e comungante da Teologia da Libertação, Dom Pedro Casaldáliga também se manifesta na Revista Mundo Jovem em relação à atuação da FUNAI. Segundo Casaldáliga,

[...] a tal política indigenista brasileira, expressa pela FUNAI, é apenas uma manifestação do emprego do capitalismo ou neocapitalismo dependente [...] é solidária com o sistema e por isso mesmo contra os povos indígenas. A FUNAI é um órgão do Governo que é do regime, que é do sistema. É apenas a mão branca deste sistema sobre a vida do índio. (CASALDÁLIGA, 1981, p. 13).

Entende-se também que essa atuação está fundamentada no Estatuto do Índio, cujos princípios partiam do pressuposto da integração. Integrar o índio significava torná-lo produtivo, autossustentável. O Estatuto do Índio, alicerçado na Lei Federal nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973, teria então seu propósito fundamentado nas normas da sociedade que estava em busca cada vez mais de aspirar o ar de progresso e do desenvolvimento. Para tanto, o regulamento nos parece respaldado nesses termos de progresso e desenvolvimento. Nessa perspectiva, o Estatuto prescrevia, no artigo 1º, que a integração desse sujeito indígena seria por meio de “[...] preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmonicamente, à comunhão nacional” (BRASIL, 1973).

O discurso de integração também poderia ser encontrado no discurso político-militar. Neste, integração parecia significar a ampliação das áreas de produção, do desmatamento de regiões íngremes, especialmente da Amazônia. Esse mesmo discurso político-militar sobre integração, que visava uma “[...] integração entre o povo brasileiro e o regime em vigor” (REZENDE, 2013, p. 49), até mesmo para que os interesses do regime fossem garantidos, também pode ser verificado pelo próprio Estatuto do Índio, no artigo 20 e inciso 1º:

Art.20º Em caráter experimental e por qualquer dos motivos adiante enumerados, poderá a União intervir, se não houver solução alternativa, em áreas indígenas, determinada a providência por decreto do Presidente da República.

§1º A intervenção poderá ser decretada:

- a) para pôr termo à luta entre grupos tribais;
- b) para combater graves surtos epidêmicos, que possam acarretar o extermínio da comunidade indígena, ou qualquer mal que ponha em risco a integridade do silvícola ou do grupo tribal;
- c) por imposição da segurança nacional;

- d) para a realização de obras públicas que interessem ao desenvolvimento nacional;
- e) para reprimir a turbação ou esbulho em larga escala;
- f) para exploração de riquezas do subsolo de relevante interesse para a segurança e o desenvolvimento nacional; (BRASIL, 1973, grifo nosso).

Fundam-se aí as razões de conflito entre uma defesa da integração e da conservação do sujeito indígena, bastante expressiva pelas narrativas da Revista.

Foi, portanto, nesse cenário de conjunturas que se sucedeu o surgimento do Conselho Indigenista Missionário – CIMI. Dessa forma, o CIMI foi, com seus princípios, ao encontro dos princípios da Teologia da Libertação, isso no momento em que essa pastoral acolhia a causa de um povo que é um ramo da árvore da Teologia da Libertação, os indígenas. Nessa perspectiva, ali está implícita a corrente de conservação do sujeito indígena.

Relembrando a história dos anos 1960 ao início dos anos 80, Dom Pedro Casaldáliga demonstra, por meio da Revista Mundo Jovem, aquilo que pareceu inevitável de acordo com o regime vigente em tal momento. Casaldáliga relata sobre a perseguição aos movimentos religiosos internamente e externamente e a atuação do CMI: “Perseguido dentro da casa e fora da casa, o CMI possibilita, através das assembleias indigenistas, a revalorização das culturas indígenas [...]” (CASALDÁLIGA, 1981, p. 13).

Em vista disso, foi nesse contexto que o indígena encontrou apoio na teologia e, mais precisamente, no CIMI. Assim, logo durante essa década de 70 esse conselho se contrapõe às ações que as outras instituições anteriores, como a FUNAI, estavam implantando, assim trazendo à tona não somente as contradições dessas instituições, como também olhando com outra perspectiva aqueles povos oprimidos.

Ademais, para demonstrar as circunstâncias em que os indígenas estavam vivendo, a ameaça que o futuro deles estava sofrendo, o CIMI, em 1974, publicou um documento intitulado “Y-Juca Pirama: o índio, aquele que deve morrer”, organizado por um grupo de bispos e de missionários. Esse texto foi comentado, resumido e apresentado na Edição de 1976, “A Voz dos que não tinham voz” e em várias outras dessa década.

O documento “Y Juca Pirama: o índio, aquele que deve morrer”, já logo no início do texto explicita o objetivo de demonstrar a situação do indígena nas diversas tribos indígenas espalhadas pelos estados brasileiros, que, nessa década, estava

diante das ações que buscavam por um desenvolvimentismo e de progresso para o Brasil. Assim, o texto, além de demonstrar a insatisfação em relação à exposição do indígena aos projetos governamentais, também demonstra a atuação da FUNAI nesse momento do país.

Na perspectiva apontada nas matérias da Revista Mundo Jovem, a FUNAI parecia representar simplesmente os interesses e as metas do Estado. Assim, para facilitar esse serviço, desempenhava o papel de retirar os indígenas de suas terras quando havia interesse em nelas construir feitorias para o desenvolvimento do Estado, seja em estradas, seja em usinas. Nesse processo de desalojamento desses povos, até a readaptação deles nessas reservas, a FUNAI não fornecia as condições iniciais nem mesmo os cuidados mínimos necessários para o reassentamento. Na verdade, segundo os relatos, simplesmente desalojava o povo, desenraizava-o culturalmente, assim aprofundando as possibilidades de extermínio enquanto grupo. O texto relata essa expressão na fala do indígena bororô Txibalbou “[...] passar uma estrada por cima de uma aldeia é um crime. Porque não desviar? O Brasil é muito grande, isto tudo é muito triste” (REVISTA Mundo Jovem, 1976, p. 4).

Para melhor exemplificar o mapeamento que o documento “Y Juca Pirama: o índio, aquele que deve morrer” trouxe, trazemos aqui alguns trechos da primeira parte dele, para que nosso próprio leitor compreenda melhor a nossa conclusão de que o documento expôs a situação dos povos indígenas, demonstrando assim a atuação daquele que deveria fazer a proteção aos índios – a FUNAI.

A respeito da situação dos índios de Roraima, dizia um jornal de Manaus: “O índio foi e continua sendo sempre a vítima indefesa. Suas terras são invadidas, suas reservas roubadas, suas mulheres ultrajadas. A polícia de Boa Vista sabe disso... a FUNAI também o sabe...; só nós não sabemos porque o índio deve continuar a ser exterminado sob o olhar tutelar da FUNAI...” (9).

A BR-80 que dividiu a tribo Tukarramãe provocou toda uma reação em cadeia. “Como consequência daquela reação em cadeia, outros problemas virão e, quando forem constatados, muitos índios já terão morrido” (10). Isto, infelizmente, já está acontecendo: “4 mortos, 20 doentes em perigo de vida e 70 internados são o resultado do surto de sarampo que atingiu os índios Tukarramãe, numa das mais graves crises de doenças do Parque Nacional do Xingu, agora cortado pela BR-80” (11).

[...]

“Os índios Galera e Sararé do grupo Nhambiquara, que a Funai está transferindo para uma reserva indígena, encontram-se em estado de saúde tão precário que, há poucos meses, um surto de gripe, decorrente do contato com os brancos, dizimou toda a população tribal na faixa dos 15 anos” (31). A transferência dos índios Nambikuara se pretende à necessidade de ceder suas terras a poderosos grupos econômicos.

[...]

“Em Rondônia, a ocupação afeta índio e ecologia” (42). Surgem mortes de parte a parte e os responsáveis são “os grileiros, garimpeiros e seringueiros, que invadem as terras dos índios”. É o que se vê obrigado a reconhecer o próprio presidente da FUNAI (43). Mas a verdadeira responsabilidade recai sobre a FUNAI porque “tem dado permissão a empresas de mineração para explorarem minério na área indígena”, como foi afirmado na Câmara dos Deputados em Brasília (44). Nesta rápida amostragem da situação dos índios, ficou bem claro que “o índio brasileiro está sendo exterminado. Com o avanço da civilização branca tem havido choques e sempre o índio brasileiro leva a pior. Esse extermínio não se faz apenas através de armas mais poderosas, mas também por causas biológicas introduzidas pelo branco”, como afirmou o Professor Newton Freire Maia, Diretor do Departamento de Genética da Universidade do Paraná (45). (BIENNÈS; CAMPOS; AVELLAR; CASALDÁLIGA; BALDUINO; SARTORI; LEITÃO; IASI; LEITE; CANUTO; BRUSTOLIN & LISBOA, 2012, p. 163-166).

Após denunciar a atuação da FUNAI, o documento traz a política indigenista do Brasil, demonstrando que no período está estritamente ligada (na prática) aos interesses do Estado com seu projeto desenvolvimentista. Conseqüentemente, todos os outros órgãos desse corpo estarão em funcionamento para que essa política se sustente. Ou seja, a FUNAI, como um braço do Estado, funcionará com o seu objetivo de proteção ao indígena, no entanto, sem se desligar das metas estatais.

Uma denuncia mais completa desse quadro foi produzida nesse documento oficial – “Y-Juca Pirama: o índio, aquele que deve morrer”. Nele se embasa a tese da extinção desse povo. Segundo as conclusões desse, era preciso nova postura para a FUNAI, mas também mudanças rizomáticas da cultura brasileira sobre a compreensão da cultura indígena, bem como os projetos desenvolvimentistas. Expressa o texto:

De nada adiantaria reformular a FUNAI se a psicose desenvolvimentista, motivada por exclusivos critérios econômicos e por um falso prestígio nacional, continuasse a dominar a política global do país. Seria o mesmo que reformar um dos vagões, não modificando o trilho-sistema que está estragado: o desastre é inevitável!. (BIENNÈS; CAMPOS; AVELLAR; CASALDÁLIGA; BALDUINO; SARTORI; LEITÃO; IASI; LEITE; CANUTO; BRUSTOLIN & LISBOA, 2012, p. 171).

Além disso, também precisamos ter a consciência de que tais períodos da criação do SPI, ou então da FUNAI, as mesmas instituições estavam inseridas em um tempo em que a estrutura social estava sendo regida pelas vias do desenvolvimentismo, o que, por si só, se demonstrava às vezes prejudicial ao sujeito indígena. O desenvolvimentismo segue regras firmadas por um esquema de rede novamente, mas, nesse momento, é uma rede em que cada ligação é fundamental para que o sistema se mantenha vivo na sociedade. Ou seja, o Estado é

fundamental para manter o sistema desenvolvimentista ativo, mas, para que consiga cumprir esse papel, os organismos que o compõem também precisam estar e agir sob as mesmas regras. Há uma proximidade dessas duas instituições quanto ao tratamento do tema, mas um distanciamento estratégico.

Em razão de que o SPI, assim como a FUNAI, é instituição/organismo ligado ao Estado, até certo momento podemos compreender a sua ação de mediadora entre os indígenas e os interesses do Estado, mas logo esses organismos estão submetidos a um sistema posto acima das regras do próprio Estado. Assim, o que nos parece diferenciável entre o SPI e a FUNAI é que, no período vigente do SPI, as formas de mediações a favor do Estado estavam muito mais escancaradas do que nas formas de agir da FUNAI. Mesmo assim, porém, a FUNAI não deixa de ter a sua representação diluída em alguns depoimentos de indígenas aos meios de comunicação, assim como foi pela Teologia da Libertação, pelo documento de Puebla, pelo “Y-Juca Pirama: o índio, aquele que deve morrer” e pela própria Revista Mundo Jovem.

Com a finalidade de demonstrar o genocídio que a própria política indigenista estava causando – por ser a FUNAI um dos elementos que compõem o corpo do Estado, o documento aponta, no subtítulo “4. Caminhos de esperança”, um compromisso do CIMI com os indígenas, em concordância com a Teologia da Libertação. É nesse momento que o documento nos aparece trazendo o seu compromisso com esses sujeitos, que, durante a década de 1970, e fazendo menções à década anterior de 60, estavam sofrendo constantes repressões:

Por isso, convidando a todos para assumirem conosco este compromisso, nós nos propomos, em primeiro lugar, a continuar uma esperançosa luta pelos direitos dos povos indígenas.

Mesmo que todos os fatos nos incitem ao desânimo ou ao desespero, fazemos nossa a vontade dos nossos irmãos índios de viver e de lutar pela preservação de sua cultura. Não trabalhamos por uma causa perdida, porque se trata de uma causa profundamente humana, pela qual vale a pena até morrer, se preciso for. Seria trair a nossa missão, se nos resignássemos a ser ministros de um Batismo “in articulo mortis”. Em segundo lugar, não aceitaremos ser instrumentos do sistema capitalista brasileiro. Nada faremos em colaboração com aqueles que visam “atrair”, “pacificar” e “acalmar” os índios para favorecerem o avanço dos latifundiários e dos exploradores de minérios ou outras riquezas. Ao contrário, tal procedimento será objeto de nossa denúncia corajosa ao lado dos próprios índios. Com eles, não aceitaremos um tipo de “integração” que venha apenas transformá-los em mão de obra barata, avolumando ainda mais as classes marginalizadas que, no funcionamento do sistema de produção, enriquecem somente aos que já são ricos. Menos ainda, por ser mais humilhante e criminoso, colaboraremos com um trabalho que vise transformar o índio em um ser humano necessitado de tutela, pois ele não é

um menor nem um inválido, e sua maioria de indivíduo ou de povo, garantida pela própria lei da Natureza e por Deus, Senhor das consciências e fiador dos direitos humanos, não pode ficar condicionada a critérios de uma suposta “integração”. Em terceiro lugar, o objetivo do nosso trabalho não será “civilizar” os índios. Estamos convencidos, como o grande precursor Bartolomeu de Las Casas, que “muitas lições eles nos podem dar não só para a vida monástica mas também para a vida econômica ou política e poderiam até ensinar-nos os bons costumes (96). (BIENNÉS; CAMPOS; AVELLAR; CASALDÁLIGA; BALDUINO; SARTORI; LEITÃO; IASI; LEITE; CANUTO; BRUSTOLIN & LISBOA, 2012, p. 174).

As expressões “nossos irmãos”; “não ser instrumentos do capitalismo brasileiro”; “índio não é menor nem inválido que depende de tutela do Estado” ou “as lições registradas por Bartolomeu de Las Casas” são qualificativos do documento que demonstra o posicionamento da Teologia da Libertação quanto às amarras ao modo de ser desse excluído. Há, contudo, outra tensão típica desse período: –*A qual grupo identitário deve pertencer o indígena? Trabalhador assalariado? Agricultor?* Quando o documento cita as expressões “integração”, “civilização”, “atrair”, “pacificar” e “acalmar os indígenas”, estão falando não somente dos projetos do governo militar do Brasil, mas recitam uma cultura escrita e anterior redigida sobre os modos de ser de um povo sobre o qual pouco se conhecia.

E, para concluir este texto do CIMI, há uma relação de pastorais do CIMI, do compromisso da Teologia da Libertação com os povos oprimidos, neste caso com os indígenas, demonstrando o seu objetivo de ajudá-los a se libertar das suas condições de oprimidos:

Neste esforço de assumir nossa existência em todas as suas dimensões, sentimo-nos solidários com tudo o que existe no mundo, especialmente na América Latina, em favor da libertação do homem e dos povos, em particular dos povos indígenas. (BIENNÉS; CAMPOS; AVELLAR; CASALDÁLIGA; BALDUINO; SARTORI; LEITÃO; IASI; LEITE; CANUTO; BRUSTOLIN & LISBOA, 2012, p. 177).

Quase imperceptivelmente passam as expressões de “libertar o homem” e “os povos indígenas”. A escrita registra e, de certa forma, trai a expressão do texto que registra que homem e indígenas são diferentes. Afinal, à época, índios seriam modernos ou sinônimo do atraso? A aparente contradição do texto demonstra essa dúvida mesmo entre aqueles que pareciam fazer a defesa.

Além de fazer parte do grupo de expoentes teólogos da Teologia da Libertação, Dom Pedro Casaldáliga também faz parte dos representantes da literatura que se dedicam a analisar os sujeitos indígenas. Logo, Reis & Souza (2012) analisam algumas obras e poemas de Casaldáliga, que deixa nítido o

processo de exploração dos indígenas pelo sistema capitalista em nome de uma ideologia de desenvolvimentismo adotada pelo regime militar. Para Reis & Souza (2012),

No conjunto, o que encontramos como eixo da obra de Casaldáliga é o respeito ao ser humano como ser individual e no que o constitui como ser coletivo, na sua pertença, no seu enraizamento. É neste sentido que a obra de Pedro Casaldáliga, e mais especificamente os livros publicados entre 1971 e 1980, reflete o momento histórico em que escreveu dando relevo aos acontecimentos que se passaram no oeste de Mato Grosso em seus aspectos culturais, políticos e indenitários. Ao valorizar o ser humano, enfatiza as suas identidades específicas, indígenas, mulheres e posseiros, contribuindo para que estes possam emergir como novos intervenientes sociais. (REIS & SOUZA, 2012, p. 149)

Dar respaldo à História como um movimento de rupturas e de continuidades é também compreender que o tempo e o espaço estão constantemente em movimento. O tema do momento enquanto política de gestão era como integrar o indígena nos projetos desenvolvimentista e toda a crítica da Teologia da Libertação era direcionada para esse ponto.

Na Revista Mundo Jovem, a publicação de “A voz dos que não tinham voz” (1976, p. 4) foi publicada uma entrevista onde o índio Xavante Tsererowe demonstra esse deslocamento por dentro um imaginário literário construído. Afirma ele:

Nós estudamos História do Brasil. As autoridades pensam que são estudiosos, mas as vezes não são. As vezes são ignorantes que não entendem certas coisas. Se estudam História do Brasil deveriam reconhecer pessoalmente. Os índios eram os primeiros que aqui estavam morando, quando Pedro Alvarez Cabral descobriu o Brasil em 1500. Eles vieram, foram se aproximando e acontecendo as invasões que continuam até hoje. Mas não podemos perder nossas áreas. Nós temos que lutar. Quem sabe um dia nós podemos ajudar os outros. Dar uma colaboração para se livrar dessa gente que fica judiando dos índios. Eles não deveriam fazer aquilo; eles deveriam respeitar nós. (REVISTA Mundo Jovem, 1976, p. 4).

O relato pela Revista dá a autoria a índio Xavante, mas é um relato cuja racionalidade rememora feitos veiculados pela escrita, como disse o pretense autor, da História do Brasil. Quando se apela a esse ancestralismo da terra, então se descreve a necessidade de manter a existência de um homem mítico e que mais indefinição coloca para o tema: –*O indígena é ou não um ser moderno? –Devia ele ser emancipado? –Ser integrado ao sistema produtivo nacional?* Esta era a grande questão que dividia as opiniões.

Dessa forma, compreender a Revista Mundo Jovem e os textos por ela veiculados, seu surgimento e ação nos anos em questão, pressupõe fazer este

resgate de sentidos sem os quais o tema não surgiria. Caracterizados por discursos ou, melhor, por um jogo de representações discursivas veiculadas por esses três pilares que aqui apresentamos: a teologia, o Estado e as representações veiculadas principalmente pela academia. Nesse sentido, é exemplar a matéria veiculada por *Mundo Jovem*, em 1977:

Em 400 anos de relações índio/civilizado, ficou uma verdade dura e terrível: não há lugar entre nós para eles. Somos espertos e competitivos demais para aceitar um ser tão puro como o índio. Índio aculturado ou integrado e índio mendigo, pedinte, descaracterizado. O índio é fato de equilíbrio da natureza. (REVISTA *Mundo Jovem*, 1977, p. 4).

Embora possa soar como ironia, a comparação entre civilizado e índio, ou seja, civilizado e incivilizado, fica evidente. E, mesmo sendo irônica, deixa transparecer o tema da pureza, um dos fundamentos das representações ligadas ainda aos primeiros colonizadores sobre a cultura aborígene.

No mesmo texto, percebe-se qual sentido de moderno está implícito nos discursos da Revista, explicitamente apontados como perniciosos para a cultura indígena. Podemos ler:

Ao longo de 4 séculos mantivemos a posição histórica de respeito ao universo cultural do índio, quando não os exterminamos pura e simplesmente, como tantas vezes ocorreu. Só na primeira metade deste século desapareceram em nosso país 98 nações indígenas. Às vezes basta uma gripe, um sarampo para fazer desaparecer uma aldeia inteira. [...] bastou o contato com o branco para conhecerem o homossexualismo e até mesmo a prostituição. Os Cinta Larga não tiveram menor sorte: ao contato com frentes pioneiras descobriram o alcoolismo e outras doenças não menos graves. (REVISTA *Mundo Jovem*, 1977, p. 4).

Há sempre um Outro no diálogo: é a civilização, a modernidade que se atravessa e destrói o mundo mítico. Ora é o capitalismo, ora o agricultor a grande ameaça ao modo de ser mítico. O mundo moderno é impuro, traz a prostituição, o homossexualismo, o alcoolismo e outras doenças.

De forma mais contundente, o mesmo texto deixava ainda mais visível o choque entre as culturas:

As terras pertencentes aos índios são invadidas por fazendeiros ou povoados inteiros são transferidos arbitrariamente de uma reserva a outra para atender interesses de empresários e proprietários de terra. Dois mundos: o da civilização e o do atraso. Nosso mundo chegando para civilizar os índios. Eis aí o resultado: valores tipicamente cristãos de uma cultura chamada pagã arrasados e substituídos por valores considerados tipicamente cristãos de uma civilização chamada cristã. (REVISTA *Mundo Jovem*, 1977, p. 4)

Nessa afirmação está ainda presente a figura do índio como mito fundador – era o dono exclusivo das terras –; presente a crítica ao governo militar e aos projetos de reassentamento e ou emancipação indígena, mas o teor a destacar é a crítica teológica à própria teologia. Ou seja, a disputa estabelecida entre os intelectuais da religião que desejam estabelecer seu posicionamento político frente à demanda social do período: valores tipicamente cristãos *versus* valores considerados tipicamente cristãos.

E, finalmente, em uma edição da Revista Mundo Jovem de 1987, produziu-se uma revista dedicada aos 25 anos de Revista. Após dois anos do final da ditadura, a Revista aparentou-se estar mais à vontade para demonstrar um debate sobre sua atuação naquele período conflituoso e de tantas censuras.

Logo de início, é interessante analisar a terminologia como a Revista Mundo Jovem se define, como um “veículo” de comunicação. Em um período em que as informações proliferadas passavam por uma severa inspeção e censura, em um tempo em que o clero se via diante de uma dualidade de concepções, essa Revista se identifica como “veículo”, termo que tem como sinônimos os de propagador, transmissor, condutor, ou seja, o papel desse “veículo” também o era de propagar um discurso, bem como de conduzir seu público. Objetivo este, semelhante da nova corrente teológica que estava propondo uma nova maneira de conduzir os oprimidos para o caminho da Libertação, através do evangelho.

Tratava-se de condução realizada pela Teologia da Libertação e dirigida a um público amplo, correspondente a um povo espalhado por toda uma América Latina. Não muito distante desse pensamento abrangente, a Revista Mundo Jovem, nessa edição de 1987, demonstra seu interesse em “veicular” global e, abrangentemente, quando registra: “[...] em setembro de 63, este folheto foi ampliado e publicado em português e espanhol [...]” (REVISTA Mundo Jovem, 1987, p. 10), em busca do antigo objetivo de conquistar mais pessoas para as vocações. Diante dessa situação, a Revista Mundo Jovem se demonstra preocupada com os novos princípios teológicos, bem como concomitante a preocupação do papa João XXIII, que apela, de acordo com a citação da Revista (REVISTA Mundo Jovem, 1987, p. 10), “[...] para que as forças católicas da América Latina se unam num trabalho em conjunto em favor das vocações”. Assim, essa revista brasileira se torna um “veículo” que não está preocupado apenas com o seu espaço, mas, com o espaço

latino-americano e o despertar de vocações engajadas a serviço da igreja reformada.

Além de usar a denominação de “veículo”, em 1964, a revista passou da denominação "S.O.S Vocações" para "Lançai as Redes". Novamente uma denominação sugestiva, e que já foi aqui em momento anterior discutida e até mesmo adotada como analogia para discutir as fontes. A mudança de nome é explicada na edição de 1987, na página 10, por Ari Martendal, que relata:

Os interessados já não somos apenas nós, o pessoal das equipes. Não! São os nossos vigários. São os professores de nossas escolas. São os religiosos e religiosas que dirigem os nossos colégios. Enfim, é um mundo novo que se abre ao nosso movimento vocacional, exigindo coisas mais práticas.

Então a revista veiculava coisas práticas que movimentassem o povo, a família, os jovens e os adolescentes, a sociedade, o público externo aos seminários – coisas práticas que tirassem os líderes de dentro das sacristias. Segundo a mesma explicação de Ari Martendal, a Lançai as Redes “[...] aproximou-se do jovem inquieto, contestado, revoltado, que busca, trabalha, luta. É o jovem à procura de um lugar ao sol, num mundo mais humano, por isso mais cristão”. É o povo oprimido em busca da libertação, de acordo com os princípios da Teologia da Libertação, “[...] uma voz profética de denúncia e anúncio” (REVISTA Mundo Jovem, 1987, p. 10).

Imaginemos, portanto, que uma “voz profética de denúncia e anúncio” em pleno ano 1960 a meados dos anos 80, não poderia estar segura em qualquer lugar. Esse foi o julgamento da Revista perante seu local de edição – Seminário de Viamão –, ao lado do clero que se mostrava contra a linha seguida pela Revista. Segundo estes, a Revista (REVISTA Mundo Jovem, 1987, p. 10), “[...] deveria limitar-se a temas religiosos, sem nenhum envolvimento com questões sociais e políticas”. Dessa maneira, do Seminário de Viamão, a Revista Mundo Jovem passou a ser editada na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS, e com supervisão da Faculdade de Jornalismo, então possivelmente mais protegida ou mais imune às disputas internas do próprio clero.

Assim, a Revista Mundo Jovem continuou como veículo, rede, e de característica fazer a denúncia e anúncio “[...] como estratégia de intervenção na atual estrutura social” (REVISTA Mundo Jovem, 1987, p. 10).

Agora voltando ao elemento cultura e identidade, da discussão inicial do capítulo, cape enfatizar que a cultura molda essa identidade no momento em que o

conceito sobre cultura também está estritamente ligado à diferença assim como práticas simbólicas, pois, assim como Geertz, concordamos com o pensamento de Max Weber: “[...] o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e as suas análises [...]” (GEERTZ, 2008, p. 4). E é dessa maneira que a Revista Mundo Jovem está expondo sua cultura jornalística. A Revista Mundo Jovem vem tecendo suas teias desde 1963.

Na literatura de “O Guarani”, a escatologia está presente no mito do dilúvio, mito segundo o qual, “[...] da eternidade do mundo, dado que a todas as destruições se sucede uma recriação” (LE GOFF, 1990, p. 289), é dada função de recriação a Peri e a Cecília, isso a partir da miscigenação, uma recriação da nação miscigenada, pois que, como recorda Le Goff (1990, p. 290), “[...] os fins do mundo são fins provisórios”.

Na Teologia da Libertação como no retorno da escatologia, ocorre a ideia de revoluções iluminadas, como o olhar que a teologia se volta para o oprimido para alcançar a revolução, esta que aqui é representada pela libertação desses sujeitos das regras sociais políticas discursivas que se apresentavam na década de 1970. Para tanto, a teologia se utilizava das imagens e dos escritos do passado para construir seu discurso no presente.

Para Le Goff,

A crença num progresso linear, contínuo, irreversível, que se desenvolve segundo um modelo em todas as sociedades, já quase não existe. A história que não domina o futuro passa a defrontar-se com crenças que conhecem hoje um grande *revival*: profecias, visões em geral catastróficas do fim do mundo ou, pelo contrário, revoluções iluminadas, como as invocadas pelos milenarismos tanto nas seitas das sociedades ocidentais quanto em certas sociedades do Terceiro Mundo. É o retomo da escatologia. (LE GOFF, 1990, p. 10).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa buscou responder a uma questão de pesquisa seguinte: –*Qual é o discurso que a Revista Mundo Jovem trazia a respeito do sujeito histórico indígena na década desde seu surgimento até (1960) até os anos 80?* A busca pela produção dos resultados para esse questionamento foi para além das fontes da própria Revista.

A metodologia utilizada teve como finalidade apontar uma genealogia do saber enfocada em três instituições de discurso que nominamos de instâncias da ordem do discurso: o Estado – no caso sendo demarcado pela gestão militar do país, a Igreja Católica – destacando uma linha filosófico-sociológica e a Revista Mundo Jovem. Apontou-se, como fundamento genealógico entre essas três instâncias, uma certa unidade discursiva que permitiu reafirmar o tema da indianidade. Como ressaltamos ao início do capítulo dois, não se trata de dizer que é uma unidade unificada ou coerente, mas justamente o seu oposto. Esses marcadores da ordem discursiva falam sobre o tema em disputa sobre o seu controle. Ao tematizar, permitiram que o tema permanecesse no cenário social.

Nos conteúdos das diversas matérias veiculadas pela Revista Mundo Jovem, esse tema recebeu tratamento. Nos 26 artigos consultados percebeu-se um diálogo direcionado à postura do estado militar e à sua forma excludente em relação aos indígenas quanto ao acesso à terra; também ficou explicitada a disputa entre os intelectuais da religião (Bourdieu) que disputavam o controle sobre o dito teológico.

A disputa interna fica evidente pela necessidade de afirmação do discurso da Teologia da Libertação, que se pretendia mais “envolvida, enraizada” com o sofrimento de brasileiros e dos demais latino-americanos. Com uma base de análise com fundamento sociológico marxista, faziam uma releitura da práxis católica e do compromisso institucional com a sociedade em geral e com o jovem, em particular. Nessa ebulição, a Revista Mundo Jovem cria sua própria história. Surgida inicialmente como boletim sobre vocações e com circulação restrita aos iniciais anos 1960, vê-se, ao final dos anos 80, como um veículo de comunicação de envergadura, com muitos ícones do pensamento teológico circulando em seu entorno. A amplitude aumenta, com versões em espanhol.

Como meio de comunicação com vigor, teve a colaboração de outras revistas, como, por exemplo, da Revista Vozes. Muitas matérias veiculados nos 26 artigos

trouxeram sínteses e ou transcrições de entrevistas realizadas por colaboradores de Vozes.

Juntas, a metodologia e as fontes, possibilitaram algumas conclusões que passamos a considerar. Primeiramente, que o discurso adotado em favor dos indígenas brasileiros só foi possível dada a conjuntura criada por dois movimentos: primeiro, o modo de gestão da política brasileira dos anos 1960 a meados de 1980. Esse modo de gestão envolvia os projetos desenvolvimentistas, os de segurança nacional, os de integração e os de territorialização. Tais projetos, por força de lei e por ações, realmente criaram conflitos com as comunidades indígenas do país. Segundo, foi um confronto interno já existente na instituição católica e oriundo das reformas ainda de João XXIII, em que ideias conflitantes foram retomadas em concílios e conferências, onde e quando, dos confrontos entre renovadores, tradicionais e conservadores, surge a opção preferencial pelos pobres e pelos oprimidos da América Latina.

Foi também por força da metodologia de análise discursiva que auscultamos nas fontes a recorrência a grandes discursos criados pela sociologia, pela historiografia e pela biologia. Em busca de uma arqueologia das ideias, várias representações foram constatadas na inscrição das fontes veiculadas pela Mundo Jovem. Assim retomamos o mito do bom selvagem, que tantas vezes foi tematizado pela antropologia e pela historiografia, como em Bartolomeu Meliá, e pela literatura, como em José de Alencar. Retomamos o mito das três raças, criadas a partir do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e das letras de Karl von Martius. Essas representações tiveram expressão quando se pensava a formação da nacionalidade do Brasil ainda nos tempos imperiais; contudo, no momento de tomada de posições, de enfrentamentos, suas sombras como elementos de um imaginário social foram vistas tomando novas formas nos discursos de religiosos, de líderes indígenas e nos editoriais da Revista Mundo Jovem.

Ao lado dessas representações míticas também pode ser colocado o discurso da teologia que reinscreve sentido aos textos sagrados ressimbolizando a ação de seus líderes. Isso justifica por que adotamos a analogia com a rede, tal como essa analogia foi invocada pela Revista. Ou seja, os discursos proferidos na sociedade – sejam eles políticos, religiosos, literários, científicos ou técnicos –, parecem comungar de uma mesma estrutura, de uma mesma rede. As representações

simbólicas percorrem as redes dos discursos criando nós que, mesmo díspares, estão interligados.

Além de Foucault, concordamos com Le Goff quando afirma que o presente deve muito ao passado. Segue-se disso que os discursos do passado parecem estar sempre na construção do presente, seja para dizer o contrário, seja para fazer do discurso do passado o discurso do presente. Talvez esse seja o papel dos mitos. Como disse Foucault:

O desejo diz: “Eu não queria ter de entrar nesta ordem arriscada do discurso; não queria ter de me haver com o que tem de categórico e decisivo; gostaria que fosse ao meu redor como uma transparência calma, profunda, indefinidamente aberta, em que os outros respondessem à minha expectativa, e de onde as verdades se elevassem, uma a uma; eu não teria senão de me deixar levar, nela e por ela, como um destroço feliz”. E a instituição responde: “Você não tem por que temer começar; estamos todos aí para lhe mostrar que o discurso está na ordem das leis; que há muito tempo se cuida de sua aparição; que lhe foi preparado um lugar que o honra mas o desarma; e que, se lhe ocorre ter algum poder, é de nós, só de nós, que ele lhe advém”. (FOUCAULT, 1996, p. 7).

Os mitos são assim, meio que adormecidos. Necessitam de ações que lhes deem vida e sentido. Os anos 1960 a 1980 criaram essa efervescência e eles novamente se manifestaram em ações bem explícitas. A indianidade da cultura brasileira emerge como tema e ocupa a Igreja, o Estado e a Revista Mundo Jovem. Do confronto produziram-se muitos efeitos sociais em forma de normas, de rituais, de organizações e de conhecimento acadêmico que trariam muitos outros desdobramentos em forma de políticas sociais, sobretudo.

## BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, Carina Santos de & NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe. *COMO “CIVILIZAR” O ÍNDIO?! O Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e a integração dos Kaingang no sul do Brasil: o Posto Indígena Xaçepó (SC) entre práticas de desenvolvimento e controle social.*

ALENCAR, José de. *Iracema*. p. 69. Disponível em: <[http://www3.universia.com.br/conteudo/literatura/iracema\\_de\\_jose\\_de\\_alencar.pdf](http://www3.universia.com.br/conteudo/literatura/iracema_de_jose_de_alencar.pdf)>. Acesso em: 15 out. 2015.

ALENCAR, José de. *O guarani*. p. 39. Disponível em: <[http://www3.universia.com.br/conteudo/literatura/O\\_guarani\\_de\\_jose\\_de\\_alencar.pdf](http://www3.universia.com.br/conteudo/literatura/O_guarani_de_jose_de_alencar.pdf)>. Acesso em: 10 out. 2015.

BECKER, Sérgio. Invasões afligem Kaingangs no sul. In: *O Estado de São Paulo*. São Paulo. 7 de outubro de 1976.

BIENNÈS, Dom M.; CAMPOS, Dom H.; AVELLAR, Dom E. C. de; CASALDÁLIGA, Dom P.; BALDUINO, Dom T.; SARTORI, Dom A. J.; LEITÃO, Frei G. G.; IASI, Pe. A.; LEITE, Frei D. M.; CANUTO, Pe. A.; BRUSTOLIN, Pe. L. & LISBOA, Pe. T.; Y-Juca-Pirama: o índio, aquele que deve morrer. In: HECK, D. E.; SILVA, R. S. da & FEITOSA, S. F. (Org.). *Povos indígenas: aqueles que devem viver – manifesto contra os decretos de extermínio*. Brasília: Cimi – Conselho Indigenista Missionário, 2012. p. 162-180.

BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2011.

CHARTIER, Roger. *A força das representações*. São Paulo: Argos, 2011.

CANDIDO, Antônio. *O romantismo no Brasil*. São Paulo: Humanistas/FFLCH/SP, 2002. p. 39-40. Disponível em: <<http://www.afoiceeomartelo.com.br/posfsa/Autores/Candido,%20Antonio/O%20Romantismo%20no%20Brasil%20-%20Antonio%20Candido.pdf>>. Acesso em: 30 maio 2015.

CARR, Edward H. *Que é história?*. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 43-67. p. 47.

CASALDÁLIGA, Pedro. Uma Igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social. *Carta Pastoral*. São Félix do Araguaia, 10 out. 1971.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Trad. Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

DICIONÁRIO de Nomes Próprios. Disponível em: <<http://www.dicionariodenomesproprios.com.br/moacir/>>.

COSTA, Mariza Domingos da & COSTA, Célio Juvenal. Catequese e educação dos indígenas na colônia – alguns apontamentos. In: *Seminário de Pesquisa do PPE*, 2009. Paraná: Universidade Estadual de Maringá, 2009.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA. Rompendo o cerco e a cerca – Conflitos no Campo – 1989. Goiania: O Popular Ltda. 1990.

FAUSTO, Boris. *História do Brasil*. 2. ed. São Paulo: Editora da USP: Fundação do Desenvolvimento da Educação. 1995.

FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*: Aula inaugural do College de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Trad. L. F. de A. Sampaio. São Paulo: Loyola, 1996.

\_\_\_\_\_. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 48. ed. São Paulo: Global, 2003.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da libertação*: perspectivas. Trad. Yvone Maria de Campos Teixeira da Siva & Marcos Marcionilo. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2000.

GRAMSCI, Antônio. *Cadernos do cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001 (Volume 4).

HELM, Cecília Maria Vieira. Kaingang, Guarani e Xetá na historiografia paranaense. In: *XIX Reunião Anual da ANPOCS*. Caxambu, 17-21 out. 1995. Disponível em: <<http://www.dicio.com.br/libertacao/>>.

IOKOI, Zilda Márcia Gricoli. *Igreja e camponeses*: Teologia da Libertação e movimentos sociais no campo – Brasil e Peru, 1964-1986. São Paulo: Hucitec; FAPESP, 1996.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Trad. Bernardo Leitão. São Paulo: Unicamp, 1990.

LIMBERTI, Rita de Cássia Pacheco. *Discurso indígena*: aculturação e polifonia. Dourados, MS: UFGD, 2009.

LÖWY, Michael. *Marxismo e Teologia da Libertação*. São Paulo: Cortez, 1991.

MACHADO, Edilene Vieira. *A formação do sujeito como ser de relações*. 2009. Disponível em: <<http://hottopos.com/notandlib12/edileine.pdf>>.

MACHADO, Roberto. *Foucault, a ciência e o saber*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

PÉCAULT, Daniel. *Os intelectuais e a política no Brasil: entre o povo e a nação*. Trad. Maria Júlia Goldwasser. São Paulo: Ática, 1990.

PETIT, Pere; PEREIRA, Airton do Reis & PESSÔA, Fábio Tadeu de Melo. Camponeses, fazendeiros e a Teologia da Libertação na luta pela terra no sul e no sudeste do Estado do Pará: 1960-1990. *Tempos Históricos*, v. 18, p. 337-365, 2º sem. 2014.

PRADO, Luiz Ricardo. A Conferência de Medellín: um momento de reflexão do Vaticano II à luz da realidade vivida na América Latina. In: *Anais do III Congresso Internacional de História da UFG/ Jataí: História e Diversidade Cultural*. Textos completos. 2012.

PRIORI, Mary del & VENANCIO, Renato. *Uma breve história do Brasil*. São Paulo: Ed. Planeta do Brasil, 2010.

REZENDE, Maria José de. *Ditadura militar no Brasil: repressão e pretensão de legitimidade (1964-1984)*. Londrina, PR: EdUEL, 2013.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras. 1995.

SANTOS, José Carlos dos. *Construir fronteiras: nacionalismo e territorialismo no Paraná nos séculos XIX e XX*. Campo Mourão, PR: Editora da FECILCAM, 2014.

SANTOS, José Carlos. *Luzes na floresta: religiosidade como arte de governar no espaço colonial*. Cascavel, PR: Coluna do Saber, 2008.

SILVA, Kalina Vanderlei & SILVA, Maciel Henrique. Liberdade. In: *Dicionário de conceitos históricos*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2009.

\_\_\_\_\_. Nação. In: *Dicionário de conceitos históricos*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2009. p. 308.

SILVA, Tomaz Tadeu da Silva (Org.); HALL, Stuart & WOODWARD, Kathrin. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 9. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

SUESS, Paulo. Inovação pastoral da Igreja Católica: Conselho Indigenista Missionário (Cimi). In: *XIII Jornadas Internacionais sobre as Missões Jesuíticas. Fronteiras e identidades: povos indígenas e missões religiosas*. Organização de Universidade Federal da Grande Dourados; Faculdade de Ciências Humanas; Programa de Pós-Graduação em História, Linha de Pesquisa em História Indígena. Set. 2010.

SPRÍCIGO, Sandra Helena. Uma apresentação da Revista de Cultura Vozes. *Boletim de Pesquisa NELIC*. Florianópolis, 1998.

VAINFAS, Ronaldo. Colonização, miscigenação e questão racial: notas sobre equívocos e tabus da historiografia brasileira. *Tempo* 8, ago. 1999.

## PERIÓDICOS

BETTO, Frei. Os pressupostos da teologia da Libertação. In: *Revista Mundo Jovem*. Porto Alegre, v. 25, nº 193, p. 13-14, set. 1987.

BETTO, Frei. O destino histórico das comunidades eclesiais de base é elas serem a Igreja. In: *Revista Mundo Jovem*. Porto Alegre, v. 19, nº 134, p. 7, mar. 1981.

BORGES, Vitor Edézio. Ano dos mártires. In: *Revista Mundo Jovem*. Porto Alegre, v. 16, nº 114, p. 4, nov. 1978.

BOFF, Leonardo. Jovem deve voltar-se para os que menos têm. In: *Revista Mundo Jovem*. Porto Alegre, v. 23, nº 171, p. 12-13, abr. 1985.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. Injustiça aos índios. In: *Revista Mundo Jovem*. Porto Alegre, v. 15, nº 99, p. 19, abr. 1977.

CARDOSO, Irene de Arruda Ribeiro. Memória de 68: terror e interdição do passado. *Tempo Social – Rev. Sociol. USP*, São Paulo, ano 2, nº 2, p. 101-112, 2º sem. 1990.

CASALDÁLIGA, Pedro. Índio quer a mãe terra que os homens brancos cercaram com arame. In: *Revista Mundo Jovem*, Porto Alegre, v. 19, nº 141, p. 13, out. 1981.

FAUSTINO, Rosângela Célia. Os processos educativos no Brasil e seus projetos para a civilização e inclusão indígena. *Revista HISTEBR On-Line*, Campinas, nº 41, p. 188-208, mar. 2011. Disponível em: <[http://www.histedbr.fe.unicamp.br/revista/dicoes/41/art14\\_41.pdf](http://www.histedbr.fe.unicamp.br/revista/dicoes/41/art14_41.pdf)>. Acesso em: 15 abr. 2016.

GAMBIM, Pedro. Esta terra tem dono. In: *Revista Mundo Jovem*. Porto Alegre, v. 17, nº 122, p. 16-17, out. 1979.

GUTIÉRRES, Jorge Luís. Aspectos históricos sobre a Brevíssima Relação da Destruição das Índias de Frei Bartolomeu de las Casas na ocasião da recente publicação da tradução para o português dos Tratados. Nº 1 – 2º sem. 2010 – ano 1 – Centro de Ciências e Humanidade – Mackenzie.

REVISTA Mundo Jovem. Jovens perseguidos: um ideal de luta que não acaba com a morte. Porto Alegre, v. 23, nº 171, p. 6, abr. 1985.

LANÇAI as Redes. Viamão, v. 1, nº 0, p. 1, ago. 1964.

MARTIUS, Karl Friedrich Philipp von. Como se deve escrever a História do Brasil. *Revista do IHGB*. Rio de Janeiro 6 (24): 389 - 411. Janeiro de 1845. (Revista Trimensal de História e Geografia ou Jornal do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Nº 24, janeiro de 1845).

MARTIUS, Carlos Frederico Philippe von. O estado do Direito entre os Autochtones do Brazil. Trad. Alberto Lufegren. In: *Revista do Instituto Historico e Geographico de São Paulo*. SP: Typographia do Diário Oficial. 1907.

INFORMAÇÕES VOCACIONAIS. *Promessa é Dívida*. Viamão, v. 1, nº 0, p. 1, mar. 1963 – Posteriormente denominada de Revista Mundo Jovem.

REVISTA Mundo Jovem. A busca de novos caminhos. Porto Alegre, v. 12, nº 77, p. 4, out. 1974.

REVISTA Mundo Jovem. Falam em emancipar índios. Mas assim?. Porto Alegre, v. 16, nº 111, p. 19, ago. 1978.

REVISTA Mundo Jovem. *O massacre aos índios* (um crime em nome da chamada civilização). Porto Alegre, v. 15, nº 99, p. 4, abr. 1977.

REVISTA Mundo Jovem. O ano dos mártires. Porto Alegre, v. 16, nº 109, p. 19, maio 1978.

REVISTA Mundo Jovem. A voz dos que não tinham voz. Porto Alegre, v. 14, nº 94, p. 4, set. 1976.

REVISTA Mundo Jovem. 25 anos: Mundo Jovem, uma idéia que deu certo. Porto Alegre, v. 25, n. 194b, p. 10, nov. 1987.

REVISTA Mundo Jovem. S., C. Desaparecidos. Porto Alegre, v. 21, n. 152, mar. 1983. MJ Comenta, p. 20.

REVISTA Mundo Jovem. Três mártires: Vanucchi, Menchy e Tito. Porto Alegre, v. 23, nº 171, p. 6-7, abr. 1985.

REVISTA Mundo Jovem. Quem sou Eu? . Viamão, v. 5, nº 24, p. 1-2, out./nov. 1967.

REVISTA Mundo Jovem. Sete Quedas. Porto Alegre, v. 21, nº 152, p. 20, mar. 1983.

REIS, Célia Maria Domingues da Rocha; SOUZA, Marinete Luzia Francisca de. Memória e representação indígena na obra de Pedro Casaldáliga: a inserção do índio na dinâmica produtivo-nacionalista estadonovista. *IPOTES*, Juiz de Fora, v. 16, nº 1, p. 145-156, jan./jun. 2012.

RIBEIRO, Núbia Braga. Catequese e civilização dos índios nos sertões do Império Português no século XVIII. In: *HISTÓRIA*, São Paulo, ano 28, nº 1, 2009.

RIZZARDO, Arnaldo. Equipes vocacionais. In: *Revista Informações Vocacionais*. Viamão, v. 1, nº 0, p. 5, mar. 1963.

ROS, Valdir; RIZZARDO, Arnaldo & FRIZZO, Paulo. Balanço vocacional – 1962: outros dados. In: *Revista Informações Vocacionais*. Viamão, v. 1, nº 0, p. 3-4, mar. 1963.

ROS, Valdir. A semente de mostarda. In: *S.O.S Vocações*. Viamão, v. 1, nº 1, p. 3, set. 1963.

## TESES E DISSERTAÇÕES

BITTENCOURT, Neusa Regina Carneiro. *A teologia a partir do reverso da história* — uma interpretação do modo de fazer teologia de Gustavo Gutiérrez. 2012. 93 f. Dissertação (Mestrado) — Programa de Pós-Graduação em Teologia — Faculdade de Teologia, PUCRS. Porto Alegre, 2012.

## LEGISLAÇÃO

BRASIL. Lei n 6.001, de 19 de dezembro de 1973. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Leis/L6001.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L6001.htm)>. Acesso em: 3 nov. 2015.

BRASIL. Decreto-Lei nº 1.110, de 9 de julho de 1970. Disponível em: <[https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto-lei/1965-1988/De1110.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/1965-1988/De1110.htm)>.

BRASIL. Decreto-Lei nº 1.077, de 26 de janeiro de 1970. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto-lei/1965-1988/De1077.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/1965-1988/De1077.htm)>.

## DOCUMENTOS

ALCORÃO. Português. Alcorão. Fonte digital: Centro Cultural Beneficente Árabe Islâmico de Foz do Iguaçu. Paraná. p. 354. Disponível em: <<http://www.culturabrasil.org/zip/alcorao.pdf>>. Acesso: 28 dez. 2015.

*Dossiê dos mortos e desaparecidos a partir de 1964*. Comissão responsável: Maria do Amparo Almeida Araújo et al. Prefácio: Dom Paulo Evaristo Arns; Apresentação: Miguel Arraes de Alencar. Recife: Companhia Editora de Pernambuco, 1995.

EVANGELIZAÇÃO no presente e no futuro da América Latina: Conclusões da III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano. *Documento de Puebla*. 21-1 a 13-2, 1979.

LUCAS 17:6. Português. In: *O Novo Testamento de Nosso Senhor Jesus Cristo*. Trad. João Ferreira de Almeida. Edição: Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil.

MARCOS 4:30-34. Português. In: *O Novo Testamento de Nosso Senhor Jesus Cristo*. Trad. João Ferreira de Almeida. Edição: Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil.

MATEUS 13:31-32. Português. In: *O Novo Testamento de Nosso Senhor Jesus Cristo*. Trad. João Ferreira de Almeida. Edição: Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil.

MATEUS 17:20. Português. In: *O Novo Testamento de Nosso Senhor Jesus Cristo*. Trad. João Ferreira de Almeida. Edição: Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil.