UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA - UESB
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MEMÓRIA: LINGUAGEM E SOCIEDADE

ISABELA CRISTINA TORRES E SILVA

DE TUPÃ A JESUS:
A INFLUÊNCIA DO CRISTIANISMO ENTRE OS GUAJAJARA DA ALDEIA BACURIZINHO – GRAJAÚ/MA – (1949-2018)

VITÓRIA DA CONQUISTA - BA
JULHO DE 2018

ISABELA CRISTINA TORRES E SILVA

DE TUPÃ A JESUS:
A INFLUÊNCIA DO CRISTIANISMO ENTRE OS GUAJAJARA DA ALDEIA BACURIZINHO – GRAJAÚ/MA – (1949-2018)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade – PPGMLS, como requisito parcial e obrigatório para obtenção do título de Mestre em Memória: Linguagem e Sociedade.

Área de Concentração: Multidisciplinaridade da Memória.

Linha de Pesquisa: Memória, Discursos e Narrativas.

Orientador: Prof. Dr. José Alves Dias.

VITÓRIA DA CONQUISTA - BA
JULHO DE 2018

Silva, Isabela Cristina Torres e.

S578t De Tupã a Jesus: a influência do cristianismo entre os Guajajara da aldeia Bacurizinho - Grajaú/MA – (1949 - 2018). / Isabela Cristina Torres e Silva – Vitória da Conquista, 2018.
153 f.

Orientador: José Alves Dias.
Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade – PPGMLS. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, 2018.

Inclui referência F. 148 - 153.

1. Evangelização no Brasil – Cristianismo. 2. Evangelização indígena – Memória. 3. Guajajara – Grajaú/MA. 4. Cultura. I. Dias, José Alves. II. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade. III. T.

CDD: 250.981

Catalogação na fonte: Juliana Teixeira de Assunção – CRB 5/1890

UESB – Campus de Vitória da Conquista – BA

Título em inglês: From Tupã to Jesus: the influence of Christianity among the Guajajara of the village Bacurizinho – Grajaú/MA – (1949 - 2918).

Palavras-chaves em inglês: Culture. Memory. Guajajara. Tenetehara. Christianity.

Área de concentração: Multidisciplinaridade da Memória.

Titulação: Mestre em Memória: Linguagem e Sociedade.

Banca Examinadora: Prof. Dr. José Alves Dias (presidente); Profa. Dra. Ana Palmira Bittencourt Santos Casimiro (titular); Prof. Dr. Peter Schröder (titular).

Data da Defesa: 5 de julho de 2018.

Programa de Pós-Graduação: Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade.

ISABELA CRISTINA TORRES E SILVA

DE TUPÃ A JESUS:
A INFLUÊNCIA DO CRISTIANISMO ENTRE OS GUAJAJARA DA ALDEIA BACURIZINHO – GRAJAÚ/MA – (1949-2018)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade – PPGMLS, como requisito parcial e obrigatório para obtenção do título de Mestre em Memória: Linguagem e Sociedade.

Data da aprovação: 05 de julho de 2018.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. José Alves Dias (Presidente) Ass.:_____
Instituição: UESB

Profa. Dra. Ana Palmira Bittencourt Santos Casimiro Ass.:_____
Instituição: UESB

Prof. Dr. Peter Schröder Ass.:_____
Instituição: UFPE

Azeruze’egatu, axixak katuhaw Tenetehar Guajajara wanekohaw rehe ihà.

AGRADECIMENTOS

A pesquisa científica emerge das condições reais que envolvem o universo a ser pesquisado e não pode ignorar as subjetividades interpostas entre os sujeitos observadores e o objeto observado. Certamente, não seria coerente com a problemática religiosa apresentada na dissertação ignorar que, entre cristãos católicos e protestantes da aldeia Bacurizinho me senti confortável para falar de um tema conhecido por minha vivência no ambiente cristão, o que não implicou em descuidar do uso dos conceitos e metodologia próprias da investigação acadêmica, sendo assim, não poderia deixar de explicitar meu desejo de agradecer a Deus, fonte de minha fé, que não se limita a instituições religiosas, e que me sustenta em todos os momentos, sobretudo nessa etapa acadêmica.

Aos Tenetehara-Guajajara em geral e, particularmente, aos indígenas da aldeia Bacurizinho que me deram a permissão e honra de poder desenvolver esse trabalho sobre sua rica construção cultural. Serei sempre grata pelo acolhimento, pelas conversas divertidas, pelas entrevistas concedidas e pelas músicas e danças apresentadas especialmente para minha imersão no rico universo indígena, fundamental para este trabalho.

Agradeço ao professor Edilson Guajajara pelo empenho e disponibilidade em sempre me acompanhar nos trabalhos de campo, prezando pela boa comunicação entre mim e os indígenas, quando o português não foi o bastante para uma comunicação eficaz. Sem sua contribuição, asseguro que não seria possível concluir essa etapa. Mais do que isso, Edilson foi um amigo, em todos os contatos e incursões à aldeia, ao qual sempre serei grata. E à cacica Iara Lopes, que permitiu a execução da pesquisa e contribuiu sempre que possível, oferecendo repetidas vezes sua casa, um café quente e beiju com mel.

Ao “seu” Alderico Lopes Guajajara, in *memoriam*. Tive a oportunidade de conhece-lo e colher sua última entrevista. O respeito pela história de luta e valorização da nação Guajajara está impresso em minha mente e coração, porque pude perceber que essa era uma causa fundamentada em um sentimento profundo de identidade indígena.

Ao meu orientador, Prof. Dr. José Alves dias, que aceitou a missão de conduzir minha orientação nas condições impostas pela circunstância. Entendo que não foi uma empreitada simples, mas ele soube administrar todo o processo, entender os sujeitos e o objeto com sensibilidade, além da competência e amizade construída nas muitas orientações, equilíbrio de opiniões e discussões sobre a pesquisa.

Minha profunda gratidão e respeito ao Prof. Dr. José Rubens Mascarenhas de Almeida, meu orientador até a qualificação, principalmente, um grande incentivador, pela pessoa e profissional que é. Sou grata por sua dedicação, ética, paciência, amizade, críticas e direcionamentos nesse árduo caminho da pesquisa. Sua orientação me conduziu e facilitou meus passos nos complexos caminhos da pesquisa.

Aos professores Dr. José Valdir Jesus de Santana e Dra. Maria Aparecida Silva de Sousa que, juntamente com meu atual orientador, compuseram minha banca de qualificação, pelo cuidado com o qual apreciaram o texto e as contribuições valorosas e acuradas que enriqueceram tanto meus estudos quanto o texto final. Asseguro que cada ponto sugerido por vocês foi avaliado com cuidado.

Sou profundamente grata aos membros da minha banca de defesa: Prof. Dr. Peter Schröder, Prof. Dr. José Valdir Jesus de Santana e Profª. Dra. Ana Palmira Bittencourt Santos Casimiro que assumiram este compromisso. Essa disponibilidade me é, de maneira ímpar, proveitosa e honrosa.

Agradeço, em especial, a todos os professores do PPGMLS pois, de uma forma ou de outra, contribuíram para a construção do conhecimento que resultou nessa dissertação. Destaco a grande contribuição da professora Dra. Ana Elizabeth Santos Alves para o entendimento da metodologia a ser empregada, e ressalto a didática compreensiva com a qual ela compartilhou esse conhecimento. Nesse sentido, a excelência do Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade se deve ao árduo trabalho de todos os professores do programa em prol da pesquisa e do desenvolvimento acadêmico da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - UESB.

À minha mãe, Maria, por nunca medir esforços para ensinar aos seus filhos o papel transformador da educação. Suas noites nos ensinando, apesar de seu cansaço, não foram em vão, e a ela dedico cada conquista de minha vida, especialmente a realização desse sonho que é nosso. Agradeço ao meu pai, Raimundo. Aos meus irmãos, Wesnay e Weslay, pelo amor e convicção de que esta jornada seria cumprida de forma exitosa. Obrigada por sempre acreditarem em mim.

Aos meus amigos Valdênia, Alessandro e Snaylla por estarem presentes em todos os momentos de minha vida, independentemente da distância ou situação; vocês são os irmãos que a vida me permitiu escolher. In *memorian*, menciono meu amigo-irmão Guilherme que, infelizmente, não pôde presenciar esse momento onde realizo um objetivo que tanto sonhamos juntos durante nossa adolescência, que era o mestrado. Deixo registrado aqui que

carrego comigo as melhores memórias possíveis de nosso ensino médio e de nossa amizade fatalmente interrompida.

Em especial, reconheço a grande importância de Arnaldo por sua inestimável contribuição antes e durante a execução dessa pesquisa, sendo meu amigo e entendendo minhas angústias e dúvidas inerentes ao trabalho – a ti, minha eterna gratidão. Ao Odilon, pela companhia, muitos sorrisos e momentos descontraídos, que tornou essa caminhada mais leve e colorida, especialmente quando estava próximo dos meus livros em sua rede guajajara. Os dois sempre estarão em meu coração.

Aos meus amigos e colegas do MINTER Alanny, Tiago, Arlene, Marcones, Williane, Nivaldo, Karlana, Layanne, Sarah, Illana, Suzany, Herliton, Sandra, José Carlos, Adriana e Rodrigo. Obrigada por incentivarem-se mutuamente, sempre na torcida para que todos saíssemos exitosos desta empreitada. A presença de vocês foi confortante por sua essência quase familiar, e as memórias construídas nas interações pessoais e acadêmicas desse grupo não serão esquecidas.

Não poderia deixar de reconhecer a importância de Vilma, Tâmara, Andréia, Allysiane e demais funcionárias do PPGMLS, que nos receberam de forma calorosa e nos auxiliaram, prontamente e de forma eficiente, nas situações que precisamos. Obrigada por irem além de suas atribuições no Programa e nos fazerem sentir mais próximos de nossas casas. Agradeço ao professor Dr. Edvaldo Oliveira e à Débora Oliveira do Laboratório de Cartografia da UESB, pelos mapas bem elaborados e sugestões importantes. Sem dúvida o trabalho foi enriquecido por essas sugestões e informações.

Dedico também a Sharanhdya Quirino de Sousa, a quem agradeço pelo acolhimento e sugestões de melhoria no meu trabalho como um todo. Devo grande parte do sucesso alcançado a esse auxílio recebido, e reconheço a importância de sua presença nesses momentos de incertezas.

Agradeço ao Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Maranhão – IFMA que, pelo convênio firmado através da Pró Reitoria de Pôs Graduação e Inovação (PRPGI), nos possibilitou o ingresso nesse mestrado, e ao Campus Grajaú pelo incentivo aos estudos e disposição em liberar-me.

Toda essa, a vida de hoje, é, pelo uma parte não é tão ruim e uma, é, pelo uma parte não é, não é tão ruim, mas só que uma parte também não é boa, não. *Pruque*, é, *pruque* nós perdemos, é, a vida, a vida nossa cultural, né? A realidade nossa também hoje já não é mais, é, tá tudo, tá tudo ruim como... já alimentou essa, é, esse, esse religião já alimentou muita coisa que, que a gente não agrada, que a gente não agrada e como também [...] Tudo já vem, a gente já vem orientado, é, a gente vem acostumando, esse costume de hoje é que vem prejudicando também a nossa vida, nossa, nossa, o nosso costume, a nossa organização, né? Então, é difícil, é muito difícil isso. Eu não, eu não acho muito bom, não, mas só que a gente acostuma. Nós *tamo* acostumando. A gente, a gente, a gente acostuma *pruque* os índio participa e a gente, a vida hoje é, nunca mais, nunca mesmo vai voltar o tempo como era *ante*. É, sempre a gente vai se adaptando com a vida de hoje, é, devagarzinho, né? E sim, não é muito bom, mas a gente, a gente acostuma. Sobre [...] a vida de hoje, é, vem o padre, nós *tamo* participando; é, católica, participamos e vem...[...] É, tem uns, é, tem uns, é, uns *crente* e a gente tá no meio.

Manoel Guajajara

RESUMO

O cristianismo, impulsionado pelos interesses econômicos, foi, desde a colonização da América, propagado entre os povos indígenas. O processo de dominação foi deveras violento, todavia, o contato não provocou a imposição unilateral dos hábitos, crenças, leis e costumes europeus. Justifica-se, então, essa pesquisa pela importância de analisar a influência do cristianismo entre as comunidades indígenas. O locus deste trabalho foi a aldeia Bacurizinho de Grajaú, no Maranhão. Lá, percebe-se o entendimento dos indígenas sobre esses universos paralelos coexistindo no interior da mesma aldeia, bem como observa-se os novos processos de construção cultural que são por eles elaborados. O recorte temporal, 1949 a 2018, foi escolhido por abranger desde a fundação da aldeia até a última visita antes da defesa desta dissertação, baseado no entendimento de que o processo de construção cultural necessita de tempo para ser considerado parte da cultura indígena. O resultado da pesquisa demonstrou que, na aldeia Bacurizinho, em Grajaú – MA, católicos e protestantes investiram na reelaboração do universo cultural dos nativos, contudo, também foram influenciados pelos povos indígenas, visto que as missões cristãs encontraram resistência que se mostrou motivadora de assimilações que conformaram outras configurações religiosas. Na memória dos indígenas analisadas por essa pesquisa reitera-se as tradições seculares atualizadas pelas novas sociabilidades e ressignificadas no limite das construções culturais, iniciadas pelo contato com religiosos que vieram com colonizadores e difundidas pelos evangelizadores e catequizadores. Entretanto, a reprodução das festas, dos cânticos, das línguas e da arquitetura dos habitantes do território ocupado que mostram, desde a américa Portuguesa ao Brasil atual, os povos indígenas são sujeitos de sua própria história.

Palavras-chave: Cultura. Memória. Guajajara. Tenetehara. Cristianismo.

ABSTRACT

Driven by economic interests, Christianity has been propagated among indigenous peoples since the America's colonization. The process of domination was, indeed, violent, but this contact didn't provoke an unilateral imposition of European habits, beliefs, laws and customs. This research can be justified because by the importance of analyzing the influence of Christianity among indigenous communities. The locus of this work was the Bacurizinho village of Grajaú, in Maranhão. There, one can perceive the indigenous people's understanding of these parallel universes, coexisting within the same village, as well as observing the new processes of cultural construction that are elaborated by them. The temporal snippet, from 1949 to 2018, was chosen because it ranged from the foundation of the village, until the last visit before this dissertation's defense, based on the understanding that the process of cultural construction needs time to be considered part of the indigenous culture. The results of the research demostrated that in the Bacurizinho village, in Grajaú - MA, Catholics and Protestants invested in the re-elaboration of the native's cultural universe, however, they were also influenced by the indigenous peoples, since the Christian missions encountered resistance that was motivated by assimilations which conformed other religious configurations. In the memory of the natives analyzed by this research, it reiterates the secular traditions updated by the new sociabilities and resignified in the limit of the cultural constructions, initiated by the contact with religious that came with colonizers and spread by the evangelizers and catechizers. However, the reproduction of the festivals, songs, languages and architecture of the inhabitants of the occupied territory that shows, from Portuguese America to present-day Brazil, the indigenous peoples are subjects of their own history.

Keywords: Culture. Memory. Guajajara. Tenetehara. Christianity.

LISTA DE MAPAS E FIGURAS

Mapa 1 – Fluxo Migratório da tribo Guajajara via canais fluviais séculos XVIII – XIX 60

Mapa 2 – Terra Indígena Bacurizinho Distribuição das aldeias em 2013 74

Mapa 3 – The Eastern Timbira 75

Mapa 4 – Mapa da Bacia Hidrográfica do Maranhão 77

Figura 1 – A pesquisadora às margens do Mearim, na aldeia Bacurizinho 89

Figura 2 – Árvore de Bacuri na aldeia Bacurizinho (Bacurizeiro) 86

Figura 3 – Vista aérea da aldeia Bacurizinho 87

Figura 4 – Alderico Lopes Guajajara 88

Figura 5 – Frei Alberto Beretta em seu jipe, que usava para ir às aldeias rezar missa e assistir aos doentes. 92

Figura 6 – Igreja Pentecostal Missionária da aldeia Bacurizinho. 94

Figura 7 – Ernest Wooten e sua esposa 95

Figura 8 – Pintura Guajajara em visita à Bacurizinho 101

Figura 9 - Carne de caça moqueada na aldeia Bacurizinho, em 2015 119

Figura 10 - Festa tradicional do Moqueado na aldeia Bacurizinho, em 2015 123

Figura 11 - Isabela e Edilson Guajajara 126

SUMÁRIO

1.	**INTRODUÇÃO**	13
2.	**SEM FÉ, SEM LEI E SEM REI: AS MISSÕES CRISTÃS E A EVANGELIZAÇÃO INDÍGENA NO BRASIL**	20
2.1.	COLONIZAÇÃO E CATEQUESE: OS INDÍGENAS À SOMBRA DA CRUZ.	21
2.2.	O CRISTIANISMO REFORMADO: A CONTRAPOSIÇÃO PROTESTANTE NA COLÔNIA	37
3.	**COLONIZAÇÃO E RELIGIOSIDADE NA CAPITANIA DO MARANHÃO**	52
3.1.	O POVO TENETEHARA/GUAJAJARA: OS DONOS DO COCAR	60
3.2.	O PROCESSO DE POVOAMENTO E EXPANSÃO ECONÔMICA EM GRAJAÚ	75
4.	**RELIGIOSIDADE INDÍGENA EM TRANSFORMAÇÃO**	79
4.1.	ÀS MARGENS DO MEARIM: UM MERGULHO NA ALDEIA BACURIZINHO	80
4.2.	CATÓLICOS E INDÍGENAS: CONFLITO E REDENÇÃO	96
4.3.	INCURSÕES EVANGELIZADORAS E A PERSEVERANÇA DOS PROTESTANTES EM BACURIZINHO	101
5.	**“EU ME LEMBRO”: MEMÓRIA E CONSTRUÇÃO CULTURAL**	107
5.1.	CULTURAS EM (RE)CONSTRUÇÃO: NOVAS CONFIGURAÇÕES RELIGIOSAS ENTRE O POVO DA BACURIZINHO.	116
5.2.	A RELIGIÃO ENTRE OS INDÍGENAS GUAJAJARA DA ALDEIA BACURIZINHO	118
6.	**CONSIDERAÇÕES FINAIS**	145
	REFERÊNCIAS	148

1. INTRODUÇÃO

> E imprimirse-á facilmente neles qualquer cunho que lhe quiserem dar, uma vez que Nosso Senhor lhes deu bons corpos e bons rostos, como a homens bons. E Ele nos para aqui trazer creio que não foi sem causa. E portanto Vossa Alteza, pois tanto deseja acrescentar a santa fé católica, deve cuidar da salvação deles.
>
> Carta de Pero Vaz de Caminha

Os Tenetehara dividem-se em dois grupos: os Tembé que, do ponto de vista migratório, constituem o ramo ocidental e encontram-se, em sua maioria, nos estados do Pará e Maranhão e os Guajajara, do ramo oriental, habitantes de várias regiões maranhenses. Estes últimos tinham uma população estimada em aproximadamente 2.000 indivíduos em 1940 e, hoje, estão em 6º lugar na lista de povos indígenas brasileiros constituindo-se na maior densidade demográfica indígena do Brasil.[1] No Maranhão, habitam 11 Terras Indígenas (T.I.), – originário da família linguística tupi-guarani[2] (SCHRÖDER, 2002).

Os contatos dos Guajajara/Tenetehara com os europeus datam de 1616, nas margens do rio Pindaré, no Maranhão. Depois de passarem por aldeamentos jesuítas e conflitos com colonos, sofrerem com a escravidão e servidão, foram afastando-se gradativamente dos brancos e migrando para outras regiões do centro sul do Maranhão e oeste do Pará, no século XIX (GOMES, 2002).

A trajetória dos Guajajara foi marcada por inúmeros conflitos e várias adaptações. Ao longo das décadas travaram embates contra as imposições religiosas e culturais, todavia, mantiveram-se próximos das cidades, em virtude das relações econômicas que estabeleceram com os brancos e necessidade de acesso a bens e serviços. Durante 402 anos procuram manter uma postura de resistência étnica para assegurar a continuidade de seu povo e preservação de sua memória.

A pesquisa investiga a influência do cristianismo entre os Guajajara da aldeia Bacurizinho, em Grajaú, no Maranhão, no período de 1949 a 2018. A temporalidade compreende desde a criação da aldeia pelos Lopes - após uma segregação familiar na aldeia

---

[1] Segundo dados do Sistema de Informação e Atenção à Saúde Indígena (SIASI: SESAI, 2014). Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/povo/guajajara Acessado em 19/12/2016.

[2] Doravante os termos Tenetehara/Guajajara serão utilizados para distingui-los dos Tenetehara/Tembé. A referência tanto aos Guajajara como aos Tenetehara sempre farão alusão aos Tenetehara do Maranhão.

Pedra, que culminou com a formação das aldeias Ipu e Bacurizinho, numa época de evangelização protestante de missionários estrangeiros - até a atualidade, por considerarmos que os fenômenos observados continuam latentes.

Morar em Grajaú é estar constantemente em proximidade com indígenas e, ser professora, aumenta ainda mais a oportunidade de contato com diferentes universos, num exercício constante de alteridade. Meus primeiros contatos com os Guajajara aconteceram através de projetos de extensão promovidos pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Maranhão (IFMA), onde atuo como professora de Língua Portuguesa e Língua Inglesa, desde 2015. O convívio com eles e as visitas as aldeias proporcionaram a escuta de muitos relatos sobre as festividades e seus significados, e a importância do pajé para a aldeia e das crenças ainda mantidas pelos mais velhos.

Também a menção da existência de um pajé evangélico, bem como a tentativa de mudança da tradição da festa do Moqueado, a mais tradicional festa Tenetehara, para um "culto" do Moqueado, foram de grande relevância para a definição do objeto e construção da problemática desta pesquisa. A importância que os Guajajara dão para a valorização da própria cultura como contraposição ao sistema, através manutenção de suas tradições e festas, além da dificuldade de que enfrentam com as novas gerações em relação à manutenção de sua memória, denotadas em conversas informais que tive com eles, mostram uma postura de resistência.

Desde então, o fascínio – esse é o adjetivo correto - pelo tema foi surgindo e ganhando grandes proporções no sentido de tornar este um objeto de estudo científico. Assim, com esse contato, a escolha do tema da pesquisa foi pautada em meu interesse sobre as crenças e questões sociais que envolvem o universo religioso das mais diversas sociedades, além da possibilidade de convivência com os Guajajara nos mais variados ambientes.

Pensamos, desse modo, que esta pesquisa se justifica por sua relevância social, histórica e cultural, na compreensão da importância das culturas indígenas, aqui especificamente a Guajajara, para a história local, regional e mesmo nacional, resgatando o papel destes indivíduos na constituição do que é expresso como Estado Nacional brasileiro.

Cabe ressaltar que a proposta de estudo sobre as transformações religiosas foi apresentada à maioria das lideranças indígenas Guajajara presentes na aula do Projeto de

Capacitação Docente para professores da Educação Indígena (Ofertado pelo IFMA – Campus Grajaú em 2016), incluindo a cacique Iara Maria Marizê Lopes, da aldeia Bacurizinho.[3]

Exposta a proposta antes mesmo de submeter ao Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade, obteve-se incentivo de forma massiva, pois os mesmos tinham interesse em saber como as transformações no âmbito religioso vêm influenciando a organização de sua comunidade.

Foram necessárias, a partir disso, muitas leituras para adentrar num tema novo para a pesquisadora, que se iniciaram com os clássicos e culminou com a apreciação de primorosos estudos recentes. As primeiras literaturas sobre os Tenetehara mais detalhadas foram publicadas em 1949, com o título *The Tenetehara Indians of Brazil; a culture in transition,* de autoria dos americanistas Charles Wagley e Eduardo Galvão, traduzidas para o português somente em 1955. Este livro trata dos aspectos históricos, socioeconômicos e religiosos. Aqui os autores preveem a extinção desse grupo, por conta da teoria da aculturação que eles acatam como verdade e, segundo Wagley e Galvão, o contato com a sociedade nacional faria com que, em pouco tempo, o Guajajara deixasse de ser indígena e virasse caboclo. No entanto, percebe-se que essa assertiva foi equivocada e baseada em uma teoria [a aculturação] sobrepujada a partir da desconstrução da imagem estereotipada do indígena "assimilado", difundida por historiadores e antropólogos.

Refutando a teoria de seu orientador de doutorado, Charles Wagley, Mércio Gomes publicou sua obra *O índio na história: o povo Tenetehara em busca de liberdade,* resultante de uma pesquisa de doutorado concluída em 1977, atualizada e publicada em 2002. Nele, Mércio faz um percurso histórico e econômico baseado em uma análise neomarxista do sistema tenetehara, dividindo os capítulos a partir das relações dos Tenetehara com os brancos e entre si - de parentesco - da escravidão à autonomia, o que ele chama de "pretensa liberdade". Gomes esteve na aldeia Bacurizinho por dois meses, e nos dá acesso a um panorama com informações muito relevantes para esse estudo, especialmente porque nossa problemática compreende um processo temporal.

Além desses, o antropólogo Edson Diniz, em *Os Tenetehara-Guajajara e a sociedade nacional* (1994), uma pesquisa que abrange desde a primeira metade da década 1940 ao fim dos anos 1970 cujo enfoque é o convívio com a sociedade nacional e conflitos, segundo ele, de caráter adaptativo, associativo e ideológicos indígenas. No prefácio, uma afirmação

[3] Referência a aldeia Bacurizinho. Quando nos referirmos à Terra Indígena (T.I.) Bacurizinho, especificaremos que se trata da T.I.

equivocada: que na perspectiva de uns 30 anos, quem estudaria os Guajajara não seriam antropólogos, mas arqueólogos.

Contrariando essas perspectivas pessimistas de dois reconhecidos nomes da antropologia e etnografia brasileira [Wagley, Galvão e Diniz], os Tenetehara cresceram em número e influência política, minimizando os discursos de assimilação ou aculturação, muito provavelmente motivado pelas discussões antropológicas da época, onde havia apenas a possibilidade de uma dualidade: assimilado ou indígena que mantém sua cultura de forma isolada da sociedade nacional. Com a superação dessa discussão de diluição das comunidades indígenas na sociedade dominante, novas teorias, que entendiam os ameríndios como sujeitos e não apenas povos dominados, foram sendo desenvolvidas.

Cláudio Zannoni em *Conflito e coesão: o dinamismo Tenetehara* (1999), utiliza-se de uma interpelação mais flexível, através de um estudo que trata da manipulação do conflito existente entre o interno e o externo, no que tange à relação homem-natureza-sobrenatureza, iniciando por um panorama histórico. Aqui, aspectos religiosos ganham mais proporção, como no livro de Carlo Ubbiali, *O deus nômade: o mundo espiritual dos Guajajara* (2005), que pontua e discute os aspectos religiosos desse povo, suas festas e ritos.

Territórios em confronto: a dinâmica da disputa pela terra entre os índios e brancos no Maranhão da autoria de Elizabeth Maria Beserra Coelho, versa, especialmente, sobre os impasses acerca da ocupação do território de São Pedro dos Cacetes, antigo povoado Alto Alegre, no Maranhão. Esse local foi palco do conflito do Alto Alegre, evento que marca um impasse por motivos de dominação cultural e religiosa dos capuchinhos de Barra do Corda.

Assim, se formou o conjunto bibliográfico original da pesquisa. Há alguns outros estudos de mestrado e doutorado sobre os Guajajara referenciados na bibliografia que abordam seu aspecto político e conflitos dos quais participaram, sendo uma literatura relativamente substancial.

Nas obras citadas encontramos importante fonte histórica sobre os indígenas Tenetehara-Guajajara, sua cultura, sociedade, economia, política e sua resistência frente ao contato com o branco. No entanto, embora o encontro de diferentes culturas seja assunto mencionado na maioria dessas pesquisas, a influência, propriamente dita, das religiões cristãs não haviam sido especificamente analisadas, especialmente fora do paradigma da aculturação – discussão superada pela antropologia. Assim sendo, várias fontes foram consultadas, entrevistas elaboradas e aplicadas e muitas observações participante concluídas para serem submetidas ao método da pesquisa documental.

Nesse sentido foram elencadas e respondidas questões cadentes como norteadoras desta pesquisa para que pudéssemos entender quais as motivações da imposição de uma religiosidade cristã desde a conquista colonial sobre os indígenas de etnia Guajajara/Tenetehara, como se processaram as mudanças culturais na aldeia Bacurizinho, quais são os sujeitos e qual o caráter social e político desse processo de construção cultural, as práticas religiosas Guajajara/Tenetehara que permaneceram após a conquista/colonização e quais foram transformadas no contato com a religiosidade cristã, bem como o olhar dos indígenas da aldeia Bacurizinho sobre as práticas religiosas da comunidade com o advento do cristianismo.

Os métodos utilizados para conferir cientificidade a esta pesquisa foram: a análise bibliográfica clássica sobre a cristianização dos indígenas no Brasil, a pesquisa histórico-documental em bibliotecas, arquivos, obras de referência e história oral através de conversas e entrevistas, como também a observação participante e visitas regulares à aldeia Bacurizinho. A interseção desses métodos permitiu a exploração de fontes diversas, considerando a exiguidade de dados referentes a aldeia Bacurizinho, especialmente sobre as práticas culturais e a inserção do protestantismo na aldeia. Ressaltamos que não se limita, aqui, à análise das entrevistas, mas também das expressões verbais e corporais como leituras possíveis para uma pesquisa de campo que tem como foco a percepção do lugar social da liderança indígena.

Posto o acima, a dissertação constitui-se de um primeiro capítulo sobre as missões cristãs, católicas e protestantes, no Brasil e uma análise sobre o processo histórico na qual se desenvolveram. Trata-se de um percurso pelos tempos das conquistas e colonizações portuguesa, francesa e holandesa, cujo objetivo é esclarecer os meios pelos quais o cristianismo fixou raízes no novo território e a interpretação nativa dos símbolos remanescentes do contato com as duas religiões que possuem a mesma base filosófica, mas defendem diferentes formas ritualísticas. O decurso histórico dos protestantes desde a colônia até quando se acham entre os Guajajara da Bacurizinho, disposto no item 2.2 deslinda questões sobre permanência e desenvolvimento desse grupo religioso, bem como a inconstância com a qual se estabeleceram no país até a abertura dos portos por conta das sucessivas derrotas para os portugueses, até chegarmos na expansão do protestantismo no Brasil.

Desde então, o cristianismo foi um sócio do processo econômico viabilizado pelas metrópoles, tendo se estabelecido nos territórios indígenas através de missões pautadas, essencialmente, em preceitos eurocêntricos, desconstruindo a forma original, desestruturando os hábitos nativos, negando a cultura ameríndia e, principalmente, propagando uma nova

concepção do mundo fundamentada na cultura cristã europeia. Essas missões eram, inicialmente no século XVI, comandadas por integrantes da Companhia de Jesus, com o objetivo de evangelizar os povos indígenas através da pregação das tradições do cristianismo e do abandono das práticas consideradas pelos conquistadores/colonizadores como pagãs.

O segundo capítulo se propõe a averiguar a colonização e a cristianização do Maranhão e como os Tenetehara-Guajajara estiveram inseridos nesse processo. Os estudos são pautados, em muito, no trabalho de Mércio Gomes (2002), que fez uma trajetória da história desses indígenas desde seus primeiros contatos até as migrações para o centro-sul do Maranhão, e a constituição da cidade de Grajaú-MA. Mais adiante, é localizada a aldeia Bacurizinho e percorremos os caminhos que tanto católicos quanto protestantes traçaram em seus contatos iniciais com os Guajajara desta aldeia. Em consequência, resultando de processo de adaptação que ocorre desde as primeiras interações entre brancos e indígenas, muitas práticas e crenças espirituais indígena foram ressignificadas.

Por tratar-se de uma cultura predominantemente oral, o terceiro capítulo traça um perfil histórico permeado de análises e observações feitas em campo, acerca do processo de formação, desenvolvimento e organização social e política da aldeia Bacurizinho, abordando como se deram as formas de contato dos Guajajara da região de Grajaú e da referida aldeia com os cristãos, especialmente através de trabalhos missionários.

Por fim, no último capítulo, apoia-se nas narrativas da memória desses indígenas e sobre os elementos para discutir a longa construção cultural da qual participaram brancos e indígenas.[4] Como sociedade que ainda está desenvolvendo materiais em sua língua, os Tenetehara têm a narrativa oral é de suma importância também para a conservação de suas tradições culturais. É nesse sentido que as lembranças exercem um também importante papel na manutenção e perpetuação das tradições dos diversos grupos sociais, para a compreensão da realidade vivida pelos indivíduos e seus coletivos no contexto de sua história, no caso aqui, dos indígenas da aldeia Bacurizinho. As construções culturais estão sendo analisadas à luz das obras de Antonella Tassinari (2003) e Robin Wright (1999), cujo ponto central desses são as relações que mediam as novas formas de entendimento do sagrado, manipuladas pelos indígenas no seio de suas comunidades.

---

4 O conceito de construção cultural a ser utilizado na análise sobre a aldeia Bacurizinho, em Grajaú, no estado do Maranhão, norteia-se pela definição de Antonella Tassinari (2003), que o considera "a demarcação de fronteiras étnicas e a consequente formação de um sentimento de unidade por parte de um grupo de famílias, a sua organização segundo certos princípios e padrões de sociabilidade e a conjunta elaboração simbólica de valores e visões de mundo." (p. 16)

Para tal, reiteramos a importância da análise da memória destes sujeitos, pois assim pode-se compreender suas formas de expressão, sua visão existencial, e situá-las no contexto de confrontação com as novas manifestações religiosas e as suas tradições. Por consequência, a reminiscência dos indígenas acerca da presença do cristianismo na referida aldeia é o importante para a compreensão da integração com a sociedade nacional que vem se desenrolando no decorrer do tempo.

Concluído esse estágio da pesquisa que resultou nessa dissertação - pois considera-se que um trabalho científico amparado em questões sociais não pode ser concluído definitivamente, senão por etapas – aproxima-se da compreensão de tais questões e da problemática que o guiou, aborda-se a trajetória de imposição do cristianismo aos povos indígenas no Brasil e como, nas últimas décadas, o cristianismo se inseriu e influenciou os indígenas Guajajara da aldeia Bacurizinho na reelaboração de sua cultura. Tais questões de ordem antropológica e sociológica podem demonstrar a historicidade do Brasil e revelar aspectos ainda não evidenciados pela formação do Estado Nacional brasileiro. Certamente, nem todas as respostas foram suficientes para abranger a imensa riqueza que o tema instiga, contudo, foi um constante aprendizado que ainda merece complementação e reformulações, mas que mostrou-se como pode, dentro de um sistema tradicional, incorporar o “novo”, sem precisar escolher entre ser pajé e crente, aceitando a coexistência de universos religiosos para explicar e lidar com a complexidade das questões relacionadas à nossa existência.

2. SEM FÉ, SEM LEI E SEM REI: AS MISSÕES CRISTÃS E A EVANGELIZAÇÃO INDÍGENA NO BRASIL

As primeiras missões cristãs instaladas pelos jesuítas na América Portuguesa, a partir de 1549, tinham como metas viabilizar a ocupação, o povoamento e a organização do território ocupado. Após as primeiras décadas de expedições de reconhecimento e dos fracassos anteriores das Sesmarias e Capitanias Hereditárias, a Coroa Portuguesa centralizou, no Governo Geral de Tomé Sousa, as estratégias de estabilização política para dar continuidade à exploração colonial. A catequização dos indígenas foi um dos mecanismos eficazes na expropriação da riqueza material sob o domínio dos povos originários. Em vista disso, os ocupantes das terras distribuídas no Tratado de Tordesilhas forjaram uma concepção sobre a organização sócio-política dos autóctones para justificar a predominância dos "interesses mercantis sobre os interesses religiosos" (PAIVA, 1982).

> [...] os quais não adorão nenhuma couza, que lhe digão se lhe metem na cabeça, e são muitos barbaros, de quantas criatura Deos creou. Tem muita graça quando fallão, maiormente as mulheres que são mui compendiozas na forma de lingoagem, e muito copiosas no seu orar; mas falta-lhes tres letras das do A B C, que são F L R [...] porque senão tem f, he porque não tem fé em nenhuma couza, que adorem, nem os nascidos entre os crhistãos, e doutrinados pelos padres da Companhia, não tem fé em Deos nosso Senhor [...] e se não tem l na sua prenunciação he porque não tem lei nenhuma, [...] e cada hum faz a lei a seu modo, ao som da sua vontade, sem haver entre elles leis comque se governem, nem tem leis huns com os outros; e se não tem esta letra r na sua prenunciação, he porque não tem rei, que os reja, e a quem obedeção [...]; para dizerem Francisco, dizem Pancico, [...] e por este modo permanecião todos os vocabulos, tiradas estras tres letras (Pero Magalhães de Gandavo – 1578*)*.

Constata-se, segundo o supracitado, que a negação das crenças aludia a uma pretensa ignorância religiosa e ao imperativo de alinhar os nativos aos modelos sociais e políticos dos "civilizados". A Companhia de Jesus, ordem religiosa criada por Inácio de Loyola seguiu as recomendações do livro sagrado para o cristianismo que, no Novo Testamento, ordena: "Ide por todo o mundo, proclamai o Evangelho a toda criatura" (BÍBLIA, 1819). Nessa perspectiva, as designações monárquicas foram rigorosamente executadas pelos membros dessa companhia, todavia, as descontinuidades e a heterogeneidade do monopólio lusitano nas américas implicaram numa multiplicidade de missões religiosas não apenas restritas aos aldeamentos católicos.

Com o objetivo de cumprir o "ide" – motivado por questões religiosas, econômicas e políticas – o cristianismo foi sendo difundido na América portuguesa. O seu avanço resultou de uma longa trajetória proselitista que alcançara parte considerável do Império Romano e, nos séculos seguintes, consolidou-se com os estados nacionais europeus. Foi, igualmente, consequência da influência que a Igreja Católica possuía junto a Portugal e Espanha – grandes patrocinadores de expedições navais nos séculos XV e XVI –, nações que primeiramente empreenderam as conquistas ultramarinas. [5]

As alterações geopolíticas provocadas pelas guerras e revoluções europeias, bem como, os ideias iluministas, no século XVIII, modificaram as relações entre a metrópole e a colônia e, até mesmo, a formação clerical. Todavia, o acesso sistemático dos cristãos ingleses ocorreu apenas em 1810, dois anos após a chegada de dom João VI, período em que muitos imigrantes britânicos trouxeram consigo com suas bíblias protestantes. Nas primeiras décadas do Império, os jesuítas foram expulsos e o padroado mantido com restrições. Esse também foi o maior período de expansão das companhias de comércio no Grão Pará e Maranhão e, não por coincidência, aquele no qual o Marques de Pombal manteve intocados os privilégios econômicos da aristocracia. Finalmente, em 1889, o sentimento republicano da Revolução Francesa despertou no Brasil, democrático e laico que contaminou toda a Europa a partir de 1789. [6]

2.1. COLONIZAÇÃO E CATEQUESE: OS INDÍGENAS À SOMBRA DA CRUZ.

O catolicismo foi introduzido na população nativa do território ocupado pelos portugueses imediatamente após a chegada da frota de Pedro Álvares Cabral, que trouxe

---

[5] O mercantilismo, fase da acumulação primitiva de capitais, era o principal sistema econômico europeu da Idade Moderna. Contudo, a dominação mulçumana no Estreito de Gibraltar custava-lhes o pagamento de pedágios, o que encarecia o custo das frotas enviadas às Índias, prejudicando a acumulação de capital. Junto a isto, uma questão de cunho religioso e político que não pode ser deixada de mencionar é que o pedágio cobrado pelos turcos otomanos alimentava a expansão do islamismo, justamente aquilo que os cristãos mais abjuravam. Na busca por especiarias, tecidos caros, além de metais preciosos, esses reinos foram expandindo suas conquistas territoriais ao passo que buscavam novas rotas para as Índias e, consequentemente, difundindo a religião à qual se declaravam leais (MAESTRI, 1993; PAIVA, 1982).

[6] A laicidade do Estado brasileiro está prevista desde o início do período republicano. O Decreto n.º 119-A, promulgado em 7 de janeiro de 1890, pelo Governo Provisório da República, determinou em seu caput que a legislação proibia "a intervenção da autoridade federal e dos Estados federados em materia religiosa, consagra a plena liberdade de cultos, extingue o padroado e estabelece outras providencias". O Brasil, embora formalmente laico, é um Estado essencialmente religioso. Segundo dados recentes, 86,8 % da população se declarou cristã, sendo que 50 % se professou católica e 29% evangélico. (DATAFOLHA, 2016)

consigo o franciscano Frei Henrique Soares de Coimbra, ministrante da primeira missa na Bahia.

Prosseguindo na missão de inserir os indígenas no processo colonizador, os portugueses difundiram amplamente a doutrina cristã, evangelizando os ameríndios através da instrução de preceitos religiosos e morais pautados no cristianismo. Para tanto, no primeiro contato, os indígenas eram abordados com uma linguagem acessível e esclarecedora buscando dissuadi-los de seus hábitos e costumes considerados pagãos e demoníacos. Na etapa subsequente à evangelização, os jesuítas promoveram a catequização, definida por José Maria de Paiva como "toda ação pastoral da Igreja: a doutrinação propriamente dita, a pastoral litúrgico-devocional, o comportamento das pessoas e das instituições eclesiásticas. Trata-se, na verdade, da catequese tal qual se realizou efetivamente e não uma catequese teórica." (PAIVA, 1982, p. 13)

Afirma Ana Palmira Casimiro (2002), que evangelizar - do latim *evangelium* – é termo "que deriva do grego *euaggélion*, significando 'doutrina de Cristo'[...]". Na aproximação inicial entre indígenas e católicos, era comum que jesuítas buscassem adaptar sua linguagem aos costumes e práticas tradicionais, valendo-se do entendimento de mundo próprio das etnias a serem alcançadas como estratégia pedagógica por meio dos cantos e rituais de celebração, constituindo-se na mais efetiva demonstração de uma construção cultural na qual se adequava a imposição dominante e a tradição indígena. Esse processo, é definido como catequização que, segundo a autora citada, "é termo conhecido desde a Antiguidade e significa a instrução dos convertidos, ou catecúmenos, ou seja, instrução dos iniciandos nos rudimentos da fé", como também "é palavra derivada de catecismo, livro elementar de instrução religiosa, ensino de dogmas e preceitos da religião, do latim: *catecismus*, derivado do grego *katechismós*." (CASIMIRO, 2002, p.112)

Aos indivíduos convertidos, cabia a educação apostólica que iria incorporá-lo na fé cristã com a efetivação dos rituais de batismo, crisma, eucaristia, liturgia e demais atos sacramentais de confirmação. No contato com os indígenas, os conquistadores imputaram-lhes ignorância doutrinária e ausência de cultos, uma vez que "os portugueses ignoravam a identidade dos povos indígenas, acusando-os de não ter religião ou de desconhecer a agricultura" e, ainda, "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." (DEL PRIORE e VENANCIO, 2010, p. 12-13)

Para contemplar, paralelamente, o interesse econômico da metrópole portuguesa e a ação proselitista, a Igreja Católica, mediante o padroado, [7] assumiu a tarefa de cristianizar os gentios, não apenas com o intuito cristão, mas pela afirmação da soberania dos portugueses sobre os povos originários. Naquele contexto, ser cristão e europeu marcava o ideal de civilidade, oposto à barbárie e selvageria[8], próprios do costume dos indígenas, segundo os colonizadores. Por esses motivos, os autóctones precisavam ser "civilizados", o que, em última instância, implicava em serem convertidos à fé cristã católica. Para Paiva (1982), isto se daria

> pela catequese, ainda que não se comunicasse a vivência com Deus – sua razão de ser –, inculcavam-se os valores da cultura portuguesa. Os missionários [...] tinham por ideal introduzir os índios na fé cristã, o que lhes parecia significar a necessidade de seu aportuguesamento. (p. 52)

Nesse sentido, a história da Igreja Católica, no projeto colonial brasileiro, é controversa. Por vezes, padres se posicionaram a favor dos nativos, mas sempre com suas ressalvas e impregnados de preconceito próprios à sua educação religiosa e cultura eurocêntrica. Suas intenções eram "salvar" a alma dos selvagens pagãos e livrá-los dos "vícios perniciosos", mas também servir aos ditames da mercantilização do período quinhentista, ordenadas pelo Império português.

Como dito acima, os primeiros religiosos que adentraram pela parte do novo continente ocupado pelos portugueses eram franciscanos, atuando basicamente como capelães de bordo, sem específica atuação na evangelização dos brasis[9] a *priori*. Os religiosos da Companhia de Jesus – os jesuítas – vieram com Tomé de Sousa em 1549, quase 50 anos depois do "descobrimento". Esta recém-criada ordem religiosa nascida no contexto da Reforma Católica, se propôs a cumprir a decisão do Concílio de Trento: expandir a fé cristã através da difusão do evangelho junto aos povos do Novo Mundo. Esses missionários tinham a incumbência de cristianizar e levar à frente aquilo que a Europa entendia por civilização. Para isso, foram criadas as missões, também chamadas de aldeamentos, para onde vários

---

[7] Padroado caracteriza-se como uma negociação, estabelecida por Bulas Papais entre a Igreja Romana e os Reinos Ibéricos, na qual a monarquia católica tinha a prerrogativa de estabelecer o catolicismo em seus domínios, tendo em contrapartida a arrecadação de dízimos.

[8] Os termos barbárie e selvageria são aqui utilizados para denunciar a inexistência de alteridade da sociedade europeia em relação aos distintos povos encontrados em suas colônias.

[9] Denominação utilizada por alguns autores, dentre eles Mario Maestri (1993), para designar os índios durante o período colonial.

indígenas foram levados e ensinados a trabalhar e obedecer às novas regras. Paiva (1982) nos diz que

> A catequese [...] não pode ser tomada como tarefa de uma Igreja distinta de gente portuguesa que aqui se assentou, senão como uma das expressões mais características de sua cultura. A distinção que hoje fazemos, entre Estado e Igreja era impensável no século XVI: Estado e Igreja se fundiam numa sociedade única, 'sui generis'. Cristianização e aportuguesamento são tarefas sinônimas, indissociáveis e identificáveis entre si. (p. 13)

Compreendendo esse conjunto histórico, como observou Paiva, o entendimento de mundo dos jesuítas do século XVI era regido pelo "*orbis christianus"*: a crença de que o mundo pertence a Deus, e a Igreja Católica é sua representante na terra. Esse Deus era a verdade absoluta, incontestável, e por isso, toda a Terra deveria oferecer-lhe culto. Fora da ordem instituída por Deus "tudo o mais era aberração, anomia, injúria. [...] Não havia dualismo social: de um lado a sociedade civil e de outro a sociedade religiosa" (PAIVA, 1982, p. 22).

Para tanto, no campo religioso, o *orbis christianus* era a regra a ser seguida em todos os estágios da colonização. Afirma Paiva (1982, p 23) que

> A universalidade deste orbe se viu ameaçada com a descoberta de regiões enormes, brutas, selvagens, naturais, cujas populações não falavam língua cristã, não conheciam a Deus, em tudo destoando dos fiéis. Afrontava-se a verdade! Era preciso que se lhes anunciassem as forças adversas, sob o jugo do espírito do mal, e se lhes anunciasse a salvação [..] para que, crendo, fossem batizados e ingressassem no mundo verdadeiro, e não crendo, fossem castigados e escravizados. Assim submetidos, haveria lugar para a implantação de uma ordem, legal, institucionalizada; [...] garantindo-se, dessa forma, a unidade do orbe cristão.

Nessa perspectiva, os jesuítas foram integrados a esse sistema, tal qual os demais colonizadores, como parte desse processo. Seu papel no controle e disseminação do cristianismo marcado historicamente pela guerra de 700 anos contra o "ímpio" muçulmano, pelas Cruzadas e pelo papel que a Igreja teve durante toda a Idade Média na Europa, seria total.

Na visão dos padres e colonos, os nativos desconheciam o Deus cristão, vivendo de acordo com uma cultura em muito distinta da europeia e, em razão disso, não lhes foi

permitido praticar livremente seus hábitos e costumes, tendo a cultura indígena sido prontamente relegada e vista como herética e profana. Deste modo, a pretexto da salvação da alma indígena, as ideologias religiosas provenientes da Europa foram implantadas na colônia de maneira inquestionável e impiedosa, relegando a própria piedade que os cristãos europeus rogavam aos céus. Destarte, com a publicação das bulas *Veritas Ipsa* e *Sublimis Deus* (1537), pelo Papa Paulo III, os indígenas foram declarados verdadeiros homens, aptos ao entendimento da fé católica, ansiosos que se mostravam em recebê-la.

Como observa Maestri, de todos os combates entre europeus e brasis, a disputa entre as representações espirituais era a mais desigual. Nesse contexto, "os jesuítas provinham e identificavam-se com uma ordem feudal, autoritária e hierarquizada. Na América, descobriram um mundo [...] onde o acordo entre membros da sociedade, e não a violência social, ordenava a sociedade" (MAESTRI, 1993, p. 65). Fazendo um paralelo com a forma como os espanhóis dominaram o México também usando a combinação Igreja/Estado, o uso do cristianismo foi uma das importantes estratégias ideológicas de consolidação do poderio espanhol. Para Todorov (1999, p 95), a crença espanhola se manifesta

> de modo exclusivo e intolerante, e não deixa nenhum espaço para outros deuses; como diz Duran, 'nossa fé católica e una e nela se funda uma única Igreja, que tem por objeto um só Deus verdadeiro, e não admite a seu lado nenhuma adoração, ou fé, em outros deuses' [...]. Este ato contribui bastante para a vitória dos espanhóis: a intransigência sempre venceu a tolerância [...] o Deus dos espanhóis é um ajudante e não um Senhor, um ser mais usado do que usufruído (para falar como os teólogos). Teoricamente, e como queria Co lombo [...] o objetivo da conquista é expandir a religião crista; na prática, o discurso religioso é um dos meios que garantem o sucesso da conquista: fim e meios trocaram de lugar.

Entretanto, a vinda dos missionários jesuítas para o Brasil não afetou apenas a vivência indígena pela sua exposição à uma nova cultura espiritual. Os brasis, retirados de suas sociedades e conduzidos às aldeias constituídas pelos jesuítas, a propósito de facilitar a catequese dos indígenas, foram expostos a toda sorte de mazelas nas missões: de ataques de colonos para a captura de escravos a surtos de doenças que matavam a população indígena.

Fundados pelos padres Manoel da Nóbrega e José de Anchieta, em 1553, na Vila de São Vicente, os primeiros aldeamentos aglomeraram inúmeros indígenas, favorecendo a proliferação de surtos epidêmicos. Junto com interesses econômicos, os europeus trouxeram consigo doenças para as quais os indígenas não possuíam anticorpos e que não haviam sido

anteriormente expostos, tais como a gripe, tuberculose, sífilis, cárie, varíola, entre outras. Paralelo aos mecanismos da conquista[10], esse culminou com a quase dizimação da população de brasis. Frente a isto, os jesuítas passaram a buscar indígenas com o intuito de reconstituir a população das aldeias, o que agravava mais ainda a situação e potencializava novas epidemias (VILAÇA, 2013).

Mesmo diante da resistência, os missionários afirmam que os indígenas participavam, "assistindo às missas, indagando sobre Deus e associando os padres aos grandes xamãs e profetas nativos, os caraíbas" (VILAÇA, 2013). Também, com a mesma facilidade que incorporavam os costumes dos jesuítas nos primeiros contatos, foi observado que os indígenas não internalizavam os costumes cristãos, abandonando-os e retornando aos costumes de seus antepassados, o que leva Viveiros de Castro (2002) a atribuir a esta característica uma suposta inconstância da alma "selvagem". Os jesuítas, por sua vez, concordavam com Gandavo, e creditavam que tal comportamento se dava por eles serem "sem lei, sem fé, sem rei"[11], e que isto dificultava o cumprimento fiel das ordens dos colonizadores. De forma que, por vezes, os ameríndios mostravam-se devotos; outras, rebeldes, como afirma Viveiros de Castro (2002, p. 194) sobre os indígenas que,

> escarnecendo da doutrina católica, sobretudo depois que tiveram tempo de experimentar as iniquidades dos brancos. Vieira relata escandalizado como encontrou a missão dos Tobajaras [sic] da Serra do Ibiapaba, em meados do séc. XVII: 'Na veneração dos templos, das imagens, das cruzes e dos sacramentos estavam muitos deles tão calvinistas e luteranos, como se nasceram em Inglaterra ou Alemanha. Estes chamam à Igreja igreja de Moanga, que quer dizer igreja falsa, e à doutrina moranduba dos abarés, que quer dizer patranhas dos padres ... ' (s/d: 231). Mas, bem antes disto, Hans Staden já se defrontara com o sarcasmo indígena frente à religião européia: 'Tive que cantar-lhes alguma cousa [sic], e entoei cantos religiosos, que precisei explicar-lhes em sua língua. Disse: 'Cantei sobre o meu Deus'. Responderam que o meu Deus era uma imundície, em sua língua: *teõuira* ... ' (1557:100). Suspeito que esta palavra é o mesmo *tyvire* de Léry (1578: 200), que significa sodomita passivo.

Considerados dotados de um cognitivo ágil, os brasis aprendiam facilmente, embora considerados "débeis" em memória, como se esquecessem facilmente das coisas, por não

[10] Inicialmente, o choque bacteriológico se deu de forma involuntária, mas, posteriormente, passou a ser estratégia de domínio das populações ameríndias.

[11] Expressão de Pero Magalhães Gandavo, difundia na época, que fazia referência à não dominação dos indígenas no que se refere à fé, imposta pela Igreja, e à lei e o rei, denotando a presença do Estado.

manterem a postura esperada pelos católicos. Essas atitudes podem ser compreendidas pela resistência ameríndia frente o domínio do conquistador, por que comportar-se tal qual desejam os missionários ia de encontro a seus costumes e hábitos sociais. Seguindo seus próprios parâmetros, não baseados num sistema formal institucionalizado, como são a Igreja e o Estado, os indígenas do que hoje é o Brasil viviam em regime comunal, não possuindo inclinação a "servir", a submeter-se a uma estrutura de dominação, e isso foi motivo de estranhamento para os europeus. (DEL PRIORE; VENANCIO, 2010)

Embora tenham sido os pioneiros na incursão à Terra de Santa Cruz, os portugueses não foram os únicos europeus a buscarem a exploração dos recursos naturais da nova terra. Por volta de 1516, os piratas, comumente franceses, apropriavam-se de pau-brasil motivados pela falta de forças de proteção da costa brasileira.[12] A estratégia dos franceses de estabelecer, inicialmente, relações não violentas, no sentido físico, com os brasis rendeu-lhes certas vantagens. Através do escambo de produtos manufaturados, os indígenas coexistiam com franceses e portugueses.

Em Pernambuco, fez-se os primeiros experimentos do plantio da cana-de-açúcar, o que revelou aos portugueses uma fonte de lucro viável, marcada pela plantação em larga escala, no princípio do *Plantation*[13]. Como dependiam de mão-de-obra em larga escala, tanto para o plantio quanto para o processo de industrialização dos produtos da cana-de-açúcar, e a construção de engenhos, a importação de negros e o aprisionamento dos nativos para serem explorados na condição de escravos foi a solução encontrada pelos portugueses para darem continuidade ao processo de exploração do Novo Mundo, inserido no processo de acumulação internacional de capitais. (DEL PRIORE; VENANCIO, 2010)

Em *A História Negra do Cristianismo: Dois Mil Anos de Crimes em Nome de Deus*, registra-se a participação de missionários espanhóis católicos nas expedições de captura e escravização de negros africanos, como alternativa à mão de obra indígena que não rendia como a dos negros. Deste modo,

> desde o início de 1500, os missionários da África começaram a organizar a exportação de escravos para a América, equipando os navios "missionários" para tal fim. Fala-se de dezenas de milhões de ameríndios mortos em batalha

[12] As Capitanias Hereditárias, concedidas pela Coroa Portuguesa aos donatários em 1534, intencionavam ocupar e povoar o território, dificultando as invasões e a pirataria.

[13] Modelo de organização econômica que gira em torno da monocultura, do latifúndio, exploração da mão de obra escrava e produção para e a exportação. No Brasil, a principal cultura agrícola da cana-de-açúcar foi organizada nesse modelo.

> ou aprisionados, exterminados por doenças e pelo cansaço. O desastre foi tamanho que se calcula que, só no México, a população tenha passado de 25 milhões de índios, em 1520, a menos de um milhão e meio em 1595 (FO; TOMAT e MALUCELLI, 2007, p. 18).

Não se pode, contudo, excluir o fator cultural pelo viés dos costumes que os indígenas já possuíam. Mesmo "encantados" com todas as novidades apresentadas pelos colonizadores e todo seu sistema organizado, os indígenas foram considerados tábulas rasas pelos primeiros missionários, e disciplinar, os originários da terra já possuíam uma visão cosmológica antes de terem seu ambiente invadido e não podiam simplesmente serem esvaziados de seus valores. Para Viveiros de Castro (2002), essa imagem de inconstância foi construída como traço do caráter ameríndio, criando um estereótipo não somente para as questões relacionadas à fé, mas para as outras esferas. Ao perceber que os adultos tinham mais resistência e abandonavam o cristianismo com a mesma facilidade que aprenderam, os padres mudaram o sistema de catequese, passando a investir nas crianças, como afirma Viveiros de Castro (2002, p. 190):

> É bem conhecida a estratégia catequética que tal imagem motivou: para converter, primeiro civilizar; mais proveitosa que a precária conversão dos adultos, a educação das crianças longe do ambiente nativo; antes que o simples pregar da boa nova, a polícia incessante da conduta civil dos índios. Reunião, fixação, sujeição, educação. Para inculcar a fé, era preciso primeiro dar ao gentio lei e rei. A conversão dependia de uma antropologia capaz de identificar os *humana impedimenta* dos índios (PADGEN 1982: 100-02), os quais eram de um tipo que hoje chamaríamos 'sociocultural'.

Portanto, converter as crianças que ainda estavam em processo de aprendizado dos valores de sua própria cultura, pareceu mais fácil aos católicos, que se empenharam na catequese infantil. Escolas-internatos foram criadas para facilitar esse processo. De acordo com Camila Silveira (2014, p. 97), os missionários "organizaram um esquema de evangelização que tinha por objetivo montar casas e colégios para meninos indígenas como uma estratégia para propagação da fé e, por conseguinte, afastar os pequenos dos 'maus costumes' de seus pais."

Em sua maioria, essas crianças eram filhos de mestiços e indígenas, separados de suas famílias e enviados para seminários, que aprendiam os rituais católicos de maneira fácil. Ainda segundo Silveira (2014, p. 98), a dificuldade de evangelizar o nativo adulto poderia ser

minimizada pelos curumins, que eram facilitadores dos trabalhos missionários, por viabilizar a aproximação entre os católicos e os adultos. À vista disto, os jesuítas criam que, "ensinando os meninos na doutrina e nos bons costumes, fazendo-os ler escrever em português, por certo poderiam transmitir esses conhecimentos também aos seus pais ou, ao menos, poderiam sucedê-los."

Esses pequenos ouviam a missa, recitavam as ladainhas na Igreja, tinham aulas de flauta e canto, aprendiam a ler e escrever com uma gramática própria e confessavam-se regularmente. Às meninas indígenas era ensinada a arte de manipular o algodão, para fabricar peças que vestiriam os jovens. Não obstante, nas atividades físicas, a cultura indígena prevalecia, nos cantos e danças com instrumentos nativos, as taquaras e maracas, o que levava os missionários a acreditar que, trazendo músicos para utilizar na catequese, teriam bastante resultado (DEL PRIORE E VENANCIO, 2010, p. 22).

De acordo com Marc Ferro (1996), para os portugueses, o espírito de "educar", segundo a cultura europeia, o povo nativo previa manter certa distância deles. Os que não se submetiam a isso eram criminalizados e passíveis de punição. Eis o que afirma o autor:

> [...] o que aproximava franceses, ingleses e outros colonizadores, e dava-lhes consciência de pertencerem à Europa, era aquela convicção de que encarnavam a ciência e a técnica, e de que este saber permitia às sociedades por ele subjugadas progredir. Civilizar-se. Ora, a história e o direito ocidental haviam codificado o que era civilização – e seu vínculo com o Cristianismo também. [...] Assim, um conceito cultural, a civilização, é um sistema de valores tinham função econômica e política precisa (FERRO, 1996, p 39-40).

A expressão "função econômica" aplicada na citação refere-se à exploração de riquezas nas terras descobertas subjugando os povos dominados, ou até pela incorporação dos mesmos à economia da colônia. Sabe-se que a possessão portuguesa e sua atividade econômica, eram importantes para a manutenção de trânsito contínuo de riquezas entre América e Europa, possibilitando o acúmulo primitivo de capital. Na esfera política, a integração de novos "vassalos" às grandes potencias imperiais fortalecia o domínio sobre o território conquistado, aumentando o poder da Coroa.

As missões jesuíticas desenvolviam meios pedagógicos segundo a demanda desse novo povo a ser doutrinado, os indígenas, mesmo que significasse abdicar de aspectos mais rígidos de sua constituição. Apesar do desejo de, sempre que possível, manter conformidade com os ensinamentos aprendidos em Portugal, era evidente que se fazia necessária

“adaptações das suas práticas frente à diversidade cultural dos povos com os quais se encontravam. Diante da estratégia de levar a palavra de Deus às mais distintas “sociedades”, ignorar tais diferenças era incorrer no erro previsível” (SILVEIRA, 2014, p. 94).

Posto isso, como estratégia de ensino catequético, os missionários utilizaram aspectos da cultura indígena, seus costumes e língua, para introduzir a mentalidade europeia: seus valores e concepção de mundo. O objetivo era combater aquilo que os europeus entendiam como maus costumes, ou seja, poligamia, antropofagia e práticas religiosas autóctones, e instaurar os “bons costumes” da fé cristã: moral, ética e disciplina. “Entretanto, não havia tolerância e concessões quando se tratava de costumes americanos. Era permanente a vontade jesuítica de demonstrar a superioridade – e impor os padrões da vida cristã e europeia” (MAESTRI, 1993, p. 64).

O batismo, as devoções, a comunhão e todos os ritos católicos aos poucos foram introduzidos pelos missionários e reproduzidos pelos indígenas, como resultado da sujeição que lhes era imposta. Tudo isso, no entanto, contrariava os costumes aos quais os nativos estavam familiarizados. Segundo Paiva (1982, p. 81), as dificuldades das relações entre aborígenes e portugueses eram mais que linguísticas – tratava-se de um embate entre culturas. Representante das crenças dos indígenas e um dos sustentáculos da cultura autóctone brasileira, os pajés “pregavam as tradições, confirmando sua organização social presente, ainda que sob os véus de uma realização completa”. No Novo Mundo colonizado, contudo, havia um sistema de dominação que não permitia outras formas manifestações culturais. Nesse sentido, não é difícil imaginar a aversão dos jesuítas frente às práticas de “feitiçarias” dos pajés, participantes ativos da sociedade indígena na forma de líderes espirituais e curandeiros, o que levou os jesuítas a demonizar as atividades de pajelança. Sendo assim,

> O saber do pajé reflete a desordem e encobre a verdade: executa na terra a função do diabo. Por isso os missionários o combatem, restaurando a ordem. É a salvação que se impõe, agora sob outro ângulo: a destruição do saber que confronta o Saber e a destruição daquela organização social vigente, que confronta a ordem cristã portuguesa (PAIVA, 1982, p. 81).

Essa desestruturação social indígena é bem representada pela destruição da própria estrutura habitacional indígena: os aldeamentos foram impostos aos indígenas como meio de proteção contra a escravidão e invasão de etnias inimigas – o que, em parte, parecia fazer

sentido aos povos. Em certos aspectos, todavia, a falta de liberdade e a rotina rigorosa, bem como a demonização dos costumes indígenas leva-nos a concluir que os aldeamentos eram mais uma espécie de 'cercamento' facilitador do trabalho dos missionários, que não precisavam se deslocar às aldeias para cumprir seu propósito, ou mesmo para facilitar a padronização cultural dos nativos, bem como melhor aproveitar a mão-de-obra indígena.

Para Paiva (1982), a modificação dos costumes e organização social indígena era também uma premissa da catequização, visto que os jesuítas se empenhavam menos com o ensino da mensagem da salvação e mais com a correção dos costumes ameríndios. Para isso, nas aldeias cristãs, o natural precisava ser disciplinado, cumprir horários e trabalhar produtivamente. A organização da família é mais uma transformação exigida aos primeiros habitantes, que deveriam adotar a família monogâmica cristã. No campo militar, a guerra só se justificava se servisse à necessidade da Coroa; fora disso, era condenada.

É inegável a relevância da presença dos jesuítas para a execução de um modelo de colônia ao agrado da Coroa e da lógica de acumulação primitiva de capitais. A preeminência da Companhia de Jesus como ordem oficial da Coroa foi desbancada quando Portugal se associou à Espanha na União Ibérica (1580-1640), o que veio estimular a disseminação de outras ordens religiosas no Brasil. Dessa forma, franciscanos se estabeleceram no litoral das Capitanias do Norte em 1584, entre o Rio Grande do Norte e Alagoas, e carmelitas, em 1580, na Paraíba e Olinda. Já no final do século XVI, a congregação franciscana ensinava o tupi simplificado e teologia aos indígenas. Como os jesuítas, estes missionários estavam, essencialmente, a serviço do regime de acumulação, mercantil, branca, ocidental, que com a segurança dos indígenas, como propagavam. Poucas eram as exceções. Muitas vezes uniram-se aos bandeirantes e donos de engenhos na opressão dos gentios, como no exemplo da conquista da Paraíba entre os anos de 1588 e 1591, contra os Tabajaras e Potiguares, como registraram Del Priore e Venâncio (2010).

Posicionando-se contra os colonos, que frequentemente atacavam as missões católicas buscando mão-de-obra para a escravatura – o que atrapalhava o trabalho missionário –, houve tensão entre bandeirantes, donos de engenho e plantadores de cana que lucravam com a escravização dos proprietários da riqueza.

No contexto da profunda crise político-social que sofria a colônia, o padre Antônio Vieira chegou à Terra de Santa Cruz no ano de 1652[14], sendo nomeado, no ano seguinte,

[14] O padre Antônio Vieira nasceu em Lisboa, vindo ainda jovem para a Bahia junto com seu pai. Morou por alguns anos no Brasil, retornando a Portugal, onde se formou em Teologia e obteve mestrado em Artes. Suas

visitador das missões do Grão-Pará e Maranhão. A função de Vieira era erguer igrejas e evangelizar os indígenas do Maranhão, sob ordens do rei (DEL PRIORE; VENANCIO, 2010). No intuito de executar tal função, escreveu cartas criticando a escravidão, insistindo na extinção da violência na catequização, o que pode ter sido o motivo que o levou à sua saída do Brasil e retorno à Portugal. Uma das contradições desses episódios se deu no tratamento das chamadas "guerras justas"[15]. Sob pressão por sua posição frente à sociedade branca, Vieira deixou o Maranhão em 1654, só regressando ao Brasil em sua velhice, quando sua obra foi compilada.

Quando o primeiro-ministro de Portugal Marquês de Pombal (1750-1777) assumiu o governo à época, a colônia foi eleita como uma das soluções para incrementar as finanças de Portugal, e a Companhia de Jesus era um entrave a ser superado nesse sentido. Influenciado pelo Iluminismo, que tomava conta da Europa do século XVIII, Pombal expulsou os missionários jesuítas da colônia e criou muitas escolas régias leigas, transferindo o comando da educação ao Estado. Pombal intencionava controlar e reduzir o poder da Igreja Católica frente às decisões políticas, enfraquecendo a influência do clero, tanto em Portugal quanto na colônia, limitando sua influência social.

As reformas implantadas pelo também Conde de Oeiras estavam em harmonia com o mercantilismo europeu no conjunto de territórios da América pertencentes à Coroa Portuguesa. A sociedade colonial se desenvolveu no propósito de possibilitar o acúmulo primitivo de capital e o estímulo da burguesia nos quadros da sociedade ocidental (PAIVA, 1982). Nesse sentido podem ser registradas outras medidas tomadas pelo Marquês de Pombal, como: a criação dos estados do Maranhão e Grão-Pará[16]; desenvolvimento políticas de incentivo à cultura de algodão no Maranhão; aumento da pressão fiscal para abastecer os cofres de Portugal; eliminação das Capitanias Hereditárias, em 1759; e, especialmente, a abolição da escravidão indígena e criação do Diretório dos Índios, formalizado em 1755

---

cartas e sermões, obras proféticas não concluídas, escritos políticos, sobre judeus e "índios", poesia e teatro são, na literatura, importantes exemplares da prosa barroca.

[15] Esse termo refere-se às guerras regulamentadas pelo governo colonial oficialmente em 1570 (já autorizadas desde 1548) para capturar "índios" e uso de sua mão de obra em regime de escravidão. Tais guerras eram permitidas pela Coroa quando os indígenas se recusavam a confessar a fé cristã e abandonar os já mencionados "maus costumes", quando operavam contra a disseminação do cristianismo ou agiam com hostilidade em relação aos portugueses. Muitos colonos se valiam disso para denunciar supostas ameaça por parte dos naturais e, com isso, capturar, aprisionar e escravizar sem a interferência do governo (MAESTRI, 1993).

[16] As capitanias do Maranhão, pertencentes a João de Barros, Aires da Cunha e Fernando Álvares de Azevedo, foram transformadas, por carta régia de 25 de agosto de 1654, no Estado do Maranhão e Gão-Pará e instaladas em 11 de maio de 1655. Tais mudanças são resultantes da insatisfação da Coroa Portuguesa com a autonomia dos donatários que se contrapunham aos seus interesses. Em 1751, por motivos de reorganização geopolítica, ocorre outro desdobramento que estabelece o Estado do Maranhão e Piauí e o Estado do Grão-Pará e Rio Negro. Ver: http://lhs.unb.br/atlas/Estado_do_Maranhão acessado em 11/08/2018

(*Diretório que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará, e Maranhão*[17]*, enquanto Sua Majestade não mandar o contrário*[18]). Segundo este registro, a garantia da civilidade dos indígenas ficava então a cargo de responsáveis estabelecidos para cada Diretoria, e esta deveria ser feita por meio da comunicação, cultura, religião e do comércio. Ao longo do documento vê-se a importância dada à aprendizagem da religião portuguesa, o "verdadeiro conhecimento":

> E sendo evidente, que as paternais providências de Nosso Augusto Soberano, se dirigem unicamente a cristianizar, e civilizar estes até agora infelizes, e miseráveis Povos, para que saindo da ignorância, e rusticidade, a que se acham reduzidos, possam ser úteis a si, aos moradores, e ao Estado: Estes duos [sic] virtuosos, e importantes fins, que sempre foi a heróica empresa do incomparável zelo dos nossos Católicos, e Fidelíssimos Monarcas, serão o principal objeto da reflexão, e cuidado dos Diretores (PARÁ, 1757, §. 3).

Os missionários jesuítas e franciscanos cuidaram em aprender o tupi, a língua dos naturais da costa, e até criaram uma gramática para facilitar a comunicação entre eles e os jesuítas. A lei supracitada modificava esse método, postulando que os e primeiros habitantes deveriam aprender a "Língua do Príncipe" como era costume às nações que conquistaram novos domínios, com o fito de garantirem "o afeto, a veneração, e a obediência ao mesmo Príncipe" (PARÁ, 1757, § 6).

A crítica veemente ao uso da língua geral[19], o tupi simplificado, foi ferrenha. Chamada de "invenção verdadeiramente abominável, e diabólica" (PARÁ, 1757, § 6), esta língua não poderia mais ser praticada nas escolas para meninos e meninas e nem pelos maiores capazes na instrução da língua portuguesa. A ordem era clara: que os autóctones "não usem da língua própria das suas Nações, ou da chamada geral; mas unicamente da Portuguesa, na forma, que Sua Majestade tem recomendado[...]" (PARÁ, 1757, § 6). Então o tupi deu lugar à dominação do português.

---

[17] Embora o título refira-se ao Grão-Pará e Maranhão, a observância era recomendada à Bahia, Rio de Janeiro, Junta do Comércio destes Reinos e seus Domínios, Governadores das Capitanias do Grão-Pará e Maranhão, de S. Joseph do Rio Negro, do Piauhí, e de quaisquer outras Capitanias.

[18] Documento completo disponível em http://www.nacaomestica.org/diretorio_dos_indios.htm. Acessado em 13/07/2017

[19] Derivada do tronco tupi-guarani, uma padronização das línguas faladas pelos povos nativos e usada para a comunicação entre missionários e colonos com os indígenas. Posteriormente, deu origem ao *nheengatu* que é falado até hoje.

Outra providência tomada nesse sentido foi a proibição da referência aos indígenas como negros. No parágrafo 10 da mesma lei, a menção ao assunto explicita bem a posição dos portugueses em relação aos negros, pois essa atitude era um "pernicioso abuso" e a introdução dos brasis como tal era escandalosa, injusta e infame. A alusão aos indígenas como negros poderia ter como péssimo efeito

> persuadir-lhes, que a natureza os tinha destinado para escravos dos Brancos, como regularmente se imagina a respeito dos Pretos da Costa da África. E porque, além de ser prejudicialíssimo à civilidade dos mesmos Índios este abominável abuso, seria indecoroso às Reais Leis de Sua Majestade chamar Negros a uns homens, que o mesmo Senhor foi servido nobilitar, e declarar por isentos de toda, e qualquer infâmia, habilitando-os para todo o emprego honorífico: Não consentirão os Diretores daqui por diante, que pessoa alguma chame Negros aos Índios, nem que eles mesmos usem entre si deste nome como até agora praticavam; para que compreendendo eles, que lhes não compete a vileza do mesmo nome, possam conceber aquelas nobres idéias, que naturalmente infundem nos homens a estimação, e a honra (PARÁ, 1757, § 10).

A visão profundamente preconceituosa da cultura portuguesa na colônia acompanhava os valores propagada pela Igreja, reduzindo os negros a merecedores, pelo seu politeísmo e islamismo, dos castigos divinos. Os escravizadores estavam "munidos de autoridade régia" na captura e escravidão e venda de negros e outros povos mulçumanos, sendo

> tomados à força, e alguns pela permuta de artigos não proibidos, ou por outros contratos legais de compra, têm sido enviados para os ditos reinos apoderando-se das ilhas e mar adjacentes onde em grande número se converteram à fé católica, o que esperamos progrida até a conversão do povo ou ao menos de muitos mais"[20].

Apesar de a Igreja mostrar-se superficialmente contrária à escravidão indígena, tão somente quando não se tratava diretamente de seus interesses, como revela a própria *Romanus Pontifex*, recomendava o bom trato e o não uso de violência para com os "selvagens". Este entendimento era consonante com a visão do Estado, seu maior aliado, que precisava de força de trabalho para sustentar as relações de produção fundadas no desenvolvimento do comércio.

[20] Bula papal *Romanus Pontifex* de 1454, § 2.

No contexto, escravos africanos eram considerados mercadoria altamente lucrativa para quem comprava e vendia.

Mas havia também determinações de ordem cultural impostas no Diretório dos Índios, como as que se referiam à adoção de sobrenome português e proibição dos mesmos em andar nus. As medidas, embora de caráter cultural e religioso eram pautadas na ordem econômica que fundamentavam a sociedade ocidental. Nesse sentido, a "ociosidade indígena" aparecia como um forte entrave na concretização do processo de acumulação fundada na exploração da mão-de-obra indígena escravizada.

Uma vez que a exploração de ouro não tenha se tornado realidade como fonte de acúmulo de riquezas no período colonial, o governo do Brasil tratou de direcionar esforços para a agricultura e contava com o auxílio das comunidades indígenas no aumento da produção agrícola, principalmente a canavieira.

De fato, os indígenas não eram verdadeiramente livres como intentava dar a entender o documento. Sempre subordinados aos missionários, agora os Diretores dos indígenas mandavam e desmandavam, impondo a presença de padres, a adoção da cultura e língua portuguesa, a mudança na forma de subsistência e o pagamento de dízimos. A tutela indígena passou, então, à responsabilidade do Estado.

A legislação supracitada assegura a integração do indígena à sociedade nacional portuguesa sem, com isso, deixar de explicitar a crença na incapacidade do mesmo. Em todo o documento, a referência aos indígenas se dá como pagãos, bárbaros, povos rústicos, vis, desobedientes, indecentes, brutos, frouxos, negligentes etc. As ordens são claras: auto sustento e provisão de lucro para o Estado, através da agricultura e comércio, sendo os indígenas "promovidos" a vassalos do rei.

Esse decreto foi revogado em 1798, e as agressões de forma direta voltaram a ser permitidas. Apesar de toda a polêmica sobre a atuação dos missionários jesuítas, a literatura afirma que os mesmos eram contra a escravidão deliberada dos brasis no início da colonização, e atuaram fortemente no combate aos ataques de colonos. Mas quando se tratava das "guerras justas", o Padre Manoel da Nóbrega reconhecia essa forma de subjugar os indígenas.

Apesar da expulsão da Companhia de Jesus das terras brasileiras, o trabalho catequético foi executado por padres que se lançavam a campo para tal empreendimento, a cargo das dioceses e prelados sem, no entanto, haver nenhum projeto missionário em larga escala por cerca de 100 anos. (VILAÇA, 2013)

Segundo Aparecida Vilaça (2013), por volta do século XIX, os capuchinhos chegaram ao Brasil para dar continuidade ao projeto jesuíta interrompido no século XVIII com a expulsão da Companhia de Jesus por Pombal, posicionando-se contrariamente à escravização indígena, exercendo seus trabalhos especialmente no interior do Brasil, para onde as povoações haviam se expandido. Como consequência, grupos indígenas que ainda não haviam sido contatados por evangelizadores foram alcançados na Amazônia (exemplo dos Krahô) e outros povos do Rio Negro. Paralelamente aos capuchinhos, outras ordens instalaram-se no Brasil, como a dos salesianos. Nessa época, o Brasil já havia se constituído independente de Portugal (1822).

Ainda de acordo com Vilaça (2013), a relação da catequese com a civilização[21] "manteve-se mesmo após a constituição do Estado laico com o advento da República no final do século XIX quando foi criado o Serviço de Proteção aos Índio, o SPI". A partir de então, foi instituída a não obrigatoriedade da catequese e instrução do cristianismo nas aldeias, mas tal prática não deixou de receber o apoio dos órgãos do governo por completo, como o SPI.

Ainda assim, de forma latente, o cristianismo foi sendo praticado e proferido pelos cristãos da já ampliada sociedade "nacional", e muitas escolas em aldeias ainda eram coordenadas por missionários católicos, o que fazia com que inúmeras "almas" indígenas fossem convertidas para o cristianismo.

Em suma, o mundo quinhentista dos europeus consolidou-se inserido na visão religiosa que dominava a Europa do século XVI, comum aos portugueses, o que incluía os jesuítas que aqui aportaram para disseminar a fé cristã. Nessa época, a crença era na soberania do Deus cristão, cujo representante terrena seria a Igreja Católica. Por conseguinte, era incumbência de papas e reis "estender e sustentar a fé, fazer reinar a graça de Deus" (PAIVA, 1982, p. 22). No entanto, se os indígenas acabaram por aceitar a catequização, foi por força de imposição. Segundo o autor, estes não tinham chance de opor-se efetivamente aos dominadores, excetuando-se alguns levantes sangrentos que não impediram a execução do projeto civilizatório português sobre o qual será versado posteriormente. No processo de conquista e dominação europeia da América, "a conversão cristã se fez conversão de costumes". (PAIVA, 1982, p. 97)

[21] Durante o século XIX, quando a educação indígena no Brasil passou a cargo dos capuchinhos, o termo "civilização" passou a constar da política oficial do Império. (VILAÇA, 2013)

2.2. O CRISTIANISMO REFORMADO: A CONTRAPOSIÇÃO PROTESTANTE NA COLÔNIA

Nas primeiras décadas do século XVI, a evangelização católica avançou com os padres jesuítas, mas, adiante, iniciou-se e ampliou-se a missionarização protestante na colônia que, no entanto, declinou frente às investidas tardias dos lusitanos contra os vizinhos concorrentes, Franceses e Holandeses, que tentaram colonizar América portuguesa. Apesar do sucesso econômico da Companhia das Índias Ocidentais a administração política, notadamente das capitanias do Norte, não se sustentou no Novo Mundo. Logo foram expulsos pelos portugueses, quase sempre com a colaboração espanhola que disputou constantemente os espaços delimitados para Coroa Lusitana. [22]

Posto isso, afirma-se que o cristianismo não foi difundido apenas por católicos: ignorar o relevante papel dos protestantes no Brasil para a divulgação do cristianismo entre os indígenas e a população brasileira em geral é negar parte importante da história do cristianismo no Brasil. A historiografia do tema indica que, a despeito de somente alguns protestantes viverem entre os autóctones em regiões aleatoriamente distribuídas, desde o início da colonização, o protestantismo esteve presente nos aldeamentos. Del Priore e Venancio (2010) apontam para a presença conturbada do vice-almirante francês Nicolau Durand de Villegaignon (1555 a 1559) ocupando-se da criação de uma colônia no Sul, a França Antártica, juntamente com huguenotes – calvinistas - franceses, que fugiam da perseguição religiosa fruto das condenações da Santa Inquisição.

Todavia, as primeiras incursões significativas de protestantes no Brasil foram intensificadas a partir da vinda de Villegaignon, cavaleiro da ordem de malta e ex-combatente ferrenho das cruzadas. Juntamente com o diplomata francês convertido ao calvinismo vieram muitos missionários católicos e protestantes. Segundo Léry (1961), a pedido de Villegaignon, um reforço de mais 280 calvinistas de Genebra chegou à Capitania de São Vicente, em 1557. Nessa frota de protestantes, vieram os pastores Pierre Richier e Guillaume Chartier, que celebraram o primeiro culto em março do mesmo.

Uma vez instalados na antiga Capitania de Martim Afonso de Sousa, as tensões entre o vice-almirante Villegaignon e calvinistas que vinham da Europa começaram a surgir e, por conseguinte, os conflitos religiosos. Naquele momento de estabilização da ocupação

[22] O Tratado de Tordesilhas, que dividia o mundo em duas partes, onde territórios ultramarinos deveriam pertencer às potências Católicas, Portugal e Espanha – que vieram a formar a União Ibérica – gerou inúmeros conflitos que resultaram em constantes invasões de outros países nas colônias do Novo Mundo.

colonizadora, como afirmam Del Priore e Venâncio (2010, p. 26), as “suspeitas e insegurança, porém, logo perturbariam o governo da França Antártica. Villegaignon desconfiava de seus próprios homens e dos indígenas tamoios, seus aliados”. Portanto, não diferiu muito da forma como a nobreza portuguesa e católicos jesuítas se relacionaram no restante do território expropriado dos nativos.

Encontra-se nos escritos do calvinista Jean de Léry (1961), que chegou à colônia em 1558, importante fonte etnográfica e histórica, que proporciona uma visão dos primeiros calvinistas no Brasil. O autor em tela acusa o chefe da expedição francesa pela descontinuidade no trabalho evangelizador e credita isso à sua inconstância religiosa – ora católico, ora calvinista – e ao seu fracasso na manutenção das fortalezas militares que protegiam a costa. Em 1560 e 1567, uma luta travada entre a Coroa Portuguesa e o Governador Geral, Mem de Sá, contra os franceses, deu fim ao projeto colonizador da França Antártica.

No entanto, a partir de 1612, sob o comando de Daniel de La Touche, os franceses se reestabelecem, desta vez na ilha de São Luís. Todavia, tensões militares, políticas e religiosas abalaram a unidade entre os calvinistas e possibilitaram a retomada portuguesa da França Equinocial, situada em São Luís do Maranhão.

Segundo registro de Léry, os indígenas já haviam se familiarizado com a presença de europeus, o que explica a saudação dos Margaiá, que acenavam com “facas, espelhos, pentes e outras bugigangas”. Embora aliados dos portugueses, os nativos os receberam já entendendo as práticas de escambo, o que gerou a troca de farinha de mandioca e outros víveres por “camisas, facas, anzóis, espelhos e outras mercadorias usadas no comércio com os índios”. (LÉRY, 1961, p. 61)

Os protestantes, de acordo com os relatos de Léry, não se escandalizaram com a escravidão ou maus-tratos impostos aos indígenas. O calvinista escreve com naturalidade sobre as práticas cruéis de injunção da cultura europeia às Índias, pela imposição do uso de roupa e o uso delas como força de trabalho, cobrindo-as contra sua vontade. Mesmo assim, segundo ele, as mulheres despiam-se à noite e passeavam nuas: “E se não fossem obrigadas a chicote, preferiam sofrer o calor do sol e esfolar o corpo na condução contínua de terra e pedras a aportar sobre a pele o mais simples objeto”. (LÉRY, 1961, p. 100)

Como visto, a violência da colonização relativizava a história indígena e seguia a métrica cristã para definir o modo de vida adequado aos aborígenes que viviam na região. O puritanismo, mais do que uma característica do cristianismo em si, é um fundamento das religiões reformadas, ou seja, a vida do indígena era motivo de escândalo para os

neerlandeses. Não apenas a cultura e suas liberdades de nudez e sexual, estranhas à comunidade europeia, mas também um universo com *caraíbas*, pajés considerados falsos profetas e demonizados.

O frade franciscano André Thévet (1944, p. 213-215), que veio na frota de Villegaignon com os protestantes, aprofunda as impressões cristãs sobre os pajés, importantes representantes das tradições ameríndias:

> Os selvagens americanos (tornando ao assunto) reverenciam altamente aos seus profetas, a quem chamam pajés, ou caraíbas ou seja, o mesmo que semideuses. São os índios, realmente, idólatras, não menos que os antigos gentios [...]. Esses pajés, ou caraíbas, são gente de má vida, que se aplica a servir ao diabo com o objetivo de tirar partido de seus companheiros. [...] Os pajés fazem crer que se entretêm com os espíritos a propósito do interesse da comunidade. Ou que será preciso agir desse ou daquele modo. Ou, ainda, que acontecerá isso ou aquilo".

A autoridade dos pajés ameaçava a incursão das missões religiosas no mundo indígena, respeitados por seus conhecimentos sobre a natureza e curas tanto físicas quanto espirituais. Sobre os líderes espirituais dos brasis, Léry acusa os caraíbas (pajés) de serem falsos profetas nômades que "fazem crer não somente que se comunicam com os espíritos e assim dão força a quem lhes apraz, para vencer e suplantar os inimigos na guerra, mas ainda persuadem terem a virtude de fazer com que cresçam e engrossem as raízes e frutos terra do Brasil" (LÉRY, 1961, p. 171).

Aliás, não ocorreram diferenças significativas entre protestantes católicos no que respeita às suas percepções sobre essas práticas ameríndias, consideradas contrárias à fé cristã, tais como, as danças e invocações de espíritos que eram associadas com a invocação do diabo, sendo por isso condenadas veementemente pelos colonizadores e missionários das duas vertentes religiosas do cristianismo.

De acordo com Ronaldo Vainfas (1995, p. 26),

> No olhar dos colonizadores, a idolatria, como o diabo, estaria em toda parte: nos sacrifícios humanos, nas práticas antropofágicas, no culto de estátuas, na divinização de rochas ou fenômenos naturais, no canto, na dança, na música... Os missionários e eclesiásticos, em geral, em quase tudo veriam a idolatria diabólica com que estavam habituados a conviver no seu universo cultural.

Como se não fossem consideradas possíveis expressões religiosas fora dos moldes cristãos, os tupinambás foram considerados sem fé, porque não tinham conhecimento nem adoravam ao Deus cristão ou a qualquer divindade, o que impulsionou os reformados a reproduzirem a ideia de um povo "sem fé, sem lei e sem rei".

Para Steigleder (2010), o fato de os indígenas terem uma organização social e política diferenciada, sem hierarquização de classes ou estratificação socioeconômica – modelo comum às sociedades primitivas – foi o bastante para reduzir o aborígene à condição de bárbaro, tanto na ótica dos primeiros protestantes, como dos católicos. Para Léry, por exemplo, sem hierarquia e ordem, era impossível servir à Deus. A visão autocentrada própria do eurocentrismo conduzia os europeus pelo caminho da negação do desconhecido – o outro.

Importa salientar que Thévet e Léry estiveram juntos na colônia da França Antártica liderada por Villegaignon e compartilharam dessa mesma visão. Apesar de algumas contradições na narrativa de ambos encontramos grande semelhança em pontos importantes sobre os costumes religiosos dos nativos descritos. Logo, os indígenas não eram dignos de possuir ligação direta com a fé, a menos que fossem civilizados para abandonar os costumes pagãos e cristianizados a fim de receberem o perdão divino.

Os protestantes, também, utilizaram como estratégia missionária as associações entre as crenças religiosas indígenas e as cristãs. De modo semelhante, os fenômenos naturais eram explicados como a "manifestação" do poder de Deus. Léry (1961, p. 164) relata sua experiência ante os indígenas:

> Quando conversávamos com os selvagens e calhava lhes dizermos que acreditávamos em um só Deus soberano, criador do mundo, que fez o céu e a terra com todas as coisas neles contidas e delas dispunha como lhe aprazia, olhavam uns aos outros com espanto e pronunciavam o seu vocábulo designativo de admiração: Teh. E quando ribombava o trovão e nos valíamos da oportunidade para afirmar-lhes que era Deus quem assim fazia tremer o céu e a terra a fim de mostrar sua grandeza e seu poder, logo respondiam que se precisava intimidar-nos não valia nada. Eis o deplorável estado em que vive essa mísera gente. Em verdade penso que esses selvagens pouco diferem dos brutos e que no mundo não existem homens mais afastados de quaisquer ideias religiosas.

No que diz respeito às crenças referentes ao "sagrado", Thévet menciona um herói cultural no qual os indígenas acreditavam como sendo profeta que os ensinou formas de plantio. Diz:

> Os selvagens [...] fazem menção de um grande senhor, chamando-lhe, em sua língua, de Tupã, o qual — dizem — lá, no alto, troveja e faz chover; mas de nenhum modo sabem orar ou venerar, nem tem lugar próprio para isto. E se alguém lhes fala de Deus, como o fiz, escutam admirados e atentos, perguntando se o Deus que se fala não seria talvez o profeta que lhes ensinou a plantar essas grossas raízes, chamadas por eles de *hetich* [mandioca] (THÉVET, 1944, p. 176).

Mesmo acreditando na existência de um grande senhor responsável pelas chuvas e trovões, os indígenas não dirigiam a este ser nenhum culto, o que não era comum aos olhos dos cristãos europeus. Essa ausência de ideias religiosas rebaixava os indígenas, segundo os franceses e portugueses, a um estágio de evolução inferior aos homens da Europa, se tratando de um dos elementos indicadores de não-civilização aos padrões europeus. Em vista disso, para a falta de "civilidade" e conhecimento da verdadeira religião, mal de que esta "mísera gente" tem padecido, a solução deveria ser missão dos protestantes: a cristianização.

André Thevet e Jean de Léry, mesmo negando a religiosidade indígena, valeram-se de analogias inadequadas (STEIGLEDER, 2010) para aproximar o criador cristão do espírito natural que fazia referência ao trovão, Tupã. Todavia, a tônica da comparação era sempre a conotação negativa dos costumes ameríndios. A presença do mal era a referência na visão cosmogônica dos indígenas do Brasil. Afirma Steigleder (2010, p. 88) que

> Thevet e Léry transformaram "Anhã" no demônio da mitologia judaico-cristã, como o fizeram tantos outros missionários. Aproveitaram-se do medo que os índios tinham deste espírito, em muitas oportunidades, para tentar convertê-los ao Cristianismo, convencendo-os de que a partir do momento que fossem batizados e acreditassem realmente em Deus e em Jesus Cristo, estariam imunes às perseguições de *Anhã*.

Essa fé que buscava analogias era diligentemente ensinada, mas os indígenas pareciam esquecer rapidamente. Isso reforçava a suposta inconstância da alma selvagem ressaltada por católicos e protestantes, mas que se tratavam, de fato, da resistência cultural do nativo contra a imposição religiosa dos europeus. Léry (1961, p. 165) menciona essa relação do indígena com as crenças dos portugueses como sendo

> Admiravam-se muito quando lhes dizíamos que não éramos atormentados pelo espírito maligno e que isso devíamos ao Deus de quem tanto lhes falávamos, pois, sendo muito mais forte do que Ainhan, lhe proibia fazer-nos mal. E acontecia que, sentindo-se amedrontados, prometiam crer em Deus. Mas passado o perigo zombavam do Santo, como se diz no provérbio, e não se recordavam mais de suas promessas.

Logo, os indígenas retomavam suas cerimônias em homenagem aos antepassados mortos e as consultas aos pajés, revelando uma consistência em suas crenças apenas interrompidas pela imposição "civilizatória", dos ocupantes incomodados.

Não obstante os preconceitos demonstrados, os calvinistas buscaram, de certo modo, converter o ameríndio e oferecer-lhes a "palavra da salvação" tendo como objetivo apaziguar prováveis conflitos e explorar adequadamente a riqueza natural existente.

Cabe ressaltar, todavia, que para Aparecida Vilaça (2013), essas incursões religiosas dos protestantes do início do século XVI, apesar de fazerem parte da história do protestantismo no Brasil, não configuram o início da evangelização em massa dos povos indígenas. Para Matos (2011, p. 6),

> Os calvinistas tiveram uma preocupação missionária em relação aos índios, mas pouco puderam fazer por eles. Léry expressou atitudes contraditórias que provavelmente eram típicas dos seus companheiros: embora interessado na situação espiritual dos indígenas, a relutância dos mesmos em aceitar a fé cristã o levou a concluir que eles talvez estivessem entre os não-eleitos. A França Antártica entrou para a história como a primeira tentativa de se estabelecer uma igreja e um trabalho missionário protestante na América Latina.

Como escreveu Alderi Matos (2011), apesar dos esforços dos calvinistas, houve relutância indígena em aceitar a fé cristã reformada pelos protestantes, uma vez que a catequização católica se deu de forma mais organizada e sólida, fruto de anos de dominação e hegemonia na Europa, que confrontava a nova religião em todos os territórios.

Os estados europeus em geral, impulsionados pelo mercantilismo, buscaram alternativas econômicas para sustentar a aristocracia e expandir o comércio lucrativo dos súditos privilegiados; os holandeses, observando as outras potências empreendendo ocupações em terras alheias, se lançaram em projetos de colonização. Em geral, o sucesso das empreitadas coloniais devia-se à conversão de costumes e de religião dos povos nativos.

Outrossim, navegantes europeus que retornaram a suas terras natais foram "estudando" narrativas e descrições do Novo Mundo, observando os relatos orais escritos dos primeiros viajantes, já avaliando as estratégias a serem empregadas. Desse processo participaram colonizadores protestantes que obtiveram êxito, ao menos temporário, nas cruzadas expropriadoras das quais participaram.

Por três vezes, na colônia, houve implantação de ramificações protestantes da Europa: a Igreja Reformada dos Franceses (1557-1558), no Rio de Janeiro; a dos holandeses (1624-1625), na Bahia, e cerca de 30 anos após, nas Capitanias do Norte, a dos alemães, holandeses, franceses, ingleses, indígenas e ibéricos. No entanto, embora presente nas Capitanias do Norte desde 1624, apenas em 1630 teve o início da fase de preparação e implantação do protestantismo colonial, sendo essa a presença evangélica mais sólida nesse período, de maior expansão da religião reformada que durou até a expulsão de Nassau, em 1644 (SCHALKWIJK, 1997).

Nesse sentido, a criação da Companhia das Índias Orientais foi fator decisivo para o desenvolvimento bem-sucedido da colonização holandesa naquele período. Ela se caracterizava como sociedade ou organizações privadas, formadas por investimentos oriundos de países que pretendiam lucrar com a invasão de territórios já dominado por Espanha e Portugal. Do ponto de vista geopolítico tinham como objetivo levar ao Novo Mundo a guerra dos Países Baixos e enfraquecer o poderio espanhol. A vinculação com o protestantismo se explica por terem sido organizadas por grupos de calvinistas flamengos e brabanteses fugidos da perseguição religiosa. Evidentemente que os interesses econômicos se associavam com os objetivos políticos das províncias dos Países Baixos como a Holanda, a Zelândia e a Frísia Ocidental

De acordo com Albuquerque (2010, p. 25), a *West-Indische Compagnie* (WIC), seu nome holandês,

> [...] não foi criada com um objetivo exclusivamente comercial. Ela foi um instrumento da política exterior holandesa para conquistar colônias portuguesas e espanholas nas Américas e na África Ocidental. Para além do continente europeu, no século XVII, portugueses e espanhóis continuavam tentando assegurar o controle da navegação e do comércio no Atlântico. Os ibéricos haviam descoberto, no século XV, o Novo Mundo. Com o Tratado de Tordesilhas, de 1494, Portugal e Espanha, com aprovação papal, haviam dividido o mundo entre si.

Após efetivar a criação da Companhia, a Holanda lançou-se nas navegações. Os calvinistas holandeses chegaram ao Maranhão em 1621 e, posteriormente, ao Pernambuco em 1637, após terem sidos expulsos da Bahia pelos portugueses em 1625 com a colaboração dos espanhóis. O objetivo era dominar a capital da colônia portuguesa da América, mas com o insucesso, decidiram mudar de planos e invadir o Pernambuco, visando a produção açucareira que dava lucro à metrópole; a facilidade estava no fato dessa capitania de cima ser povoada apenas no litoral e facilitar o bloqueio do exército holandês e a dominada de Recife e Olinda, principais cidades da região.

Ainda em 1625, após o conflito na Bahia, o almirante Hendricks e sua tropa se refugiou na Paraíba, enquanto preparavam-se para voltar a Europa. Lá, estiveram em contato com os Potiguara, que buscaram estabelecer com eles relações de aliança. Notando que os europeus regressariam a metrópole neerlandesa, um grupo de potiguares, sendo dois deles Antônio Paraupaba e Pedro Poti, decidiram seguir com a frota. Estiveram então esses indígenas sendo educados na língua holandesa e nos preceitos da Religião Reformada, nas Províncias Unidas, inclusive estando na Universidade de Leiden. Cinco anos depois, regressaram à colônia novamente com calvinistas, que coincide com a segunda invasão holandesa.

Explica-nos Ribas (2007, p. 101) que o interesse dos neerlandeses não se limitava à

> conquista material desse território, mas também na conquista espiritual das almas. Assim, além das informações geográficas buscadas pelos neerlandeses, o grupo [de potiguares] forneceu-lhes dados a respeito da vida religiosa dos índios ou *brasilianos*, como eram designados pelos neerlandeses. Contaram-lhes estes informantes que os índios eram cristãos e sabiam orar, e outras informações deste tipo, que certamente foram muito úteis na formação do projeto missionário reformado.

A primeira igreja nativa das Américas foi denominada Igreja Reformada Potiguara, que existiu de meados de 1625 até 1962, e teve como expoentes exatamente Paraupaba e Poti. Diversas funções de ordem administrativa foram assumidas por Pedro Poti: regedor-mor dos indígenas da Paraíba e capitão do exército holandês; foi o primeiro mártir protestante do Brasil. Também no âmbito espiritual, Antônio Parauapaba e Pedro Poti estiveram atuantes, ao organizar um corpo espiritual que daria início à um programa de catequese e formação de professores indígenas reformados. As reuniões eram nas aldeias, onde realizava-se batismos, casamentos, conversões e ceias religiosas.

Apesar da crença na predestinação das almas, os neerlandeses calvinistas empenharam-se em alfabetizar os indígenas para que os mesmos tivessem acesso direto aos livros sagrados da Bíblia, posto que os fundamentos do protestantismo postulavam que a leitura dos textos religiosos eram "ferramenta imprescindível para inculcar a fé" e isso demandou a criação de material catequético para ensinar os *brasilianos*. Os indígenas da América portuguesa foram os primeiros não-europeus a terem um catecismo protestante desenvolvido exclusivamente para eles. Esse material foi elaborado no ano de 1640 nas seguintes línguas: holandesa, *brasiliana* - língua geral, o nheengatu - e portuguesa. No entanto, a "elaboração desse material, e especialmente do *Catecismo Brasiliano*, foi fonte de conflitos entre a Igreja local na colônia e a Igreja-mãe na metrópole, exprimindo tensões latentes e manifestas." (RIBAS, 2007, p. 10)

A autoria desse catecismo é atribuída a um jovem pastor da Paraíba, David à Doreslaer. Leonard Schalkwijl (1997) explica que

> Nesta época, cada Estado possuía a sua igreja oficial. Quando este Estado fundava uma nova colônia e expandia o seu território, a igreja o seguia, levando ministros para acompanhar os exploradores e para proclamar o evangelho aos povos indígenas. Juntamente com a invasão holandesa no Brasil, veio a Igreja Cristã Reformada (igreja oficial do Estado Holandês), servida por cerca de cinquenta pastores e cem evangelistas.

Assim sendo, a religião do Estado holandês se fortalecia com o domínio holandês. Portanto, um novo capítulo na história dos protestantes foi escrito quando Maurício de Nassau governou o chamado Brasil holandês. Embora tenha incentivado as artes e concedido liberdade de culto aos católicos e judeus, o governo de Nassau contribuiu para o fomento do protestantismo junto aos brasileiros: os holandeses organizaram sua igreja nos moldes da Igreja Reformada da Holanda. De acordo com Matos (2011, p. 5), "foram organizadas 22 igrejas e congregações, dois presbitérios e um sínodo. As igrejas foram servidas por mais de 50 pastores ("predicantes"), além de pregadores auxiliares ("proponentes") e outros oficiais. Havia também muitos "consoladores dos enfermos" e professores de escolas paroquiais".

Inicialmente, as igrejas protestantes atuavam como missionárias junto aos indígenas, mas isso não significava que havia um projeto de catequização dos autóctones da América portuguesa específico como no caso dos católicos. Matos nos diz que foi ainda no governo do Marquês de Nassau que houve "planos de preparação de um catecismo, tradução da Bíblia e ordenação de pastores indígenas", o que foi efetivamente conseguido. O caminho pedagógico

dos protestantes foi, de acordo com Ribas (2007), edificado sobre as bases da cristianização católica: houve criação de internatos para as crianças indígenas, com o propósito de distanciá-los das religiões tradicionais; a criação de internatos para educação de crianças e aldeamentos criados pelos franceses e holandeses para facilitar a educação cristã protestante, evitando amplos deslocamentos (RIBAS, 2007).

Nesse sentido, a autora explica que,

> aos indígenas já havia sido anunciado o Deus dos cristãos, pelas ordens religiosas da Igreja Católica Apostólica Romana. Um sistema de homologias já havia sido criado: Deus era Pai Tupã... Conceitos, vocábulos, dogmas já tinham sido estabelecidos. Uma pedagogia construída. Um projeto catequético já construído (RIBAS, 2007, p. 23).

Dessa forma, os protestantes acreditavam que havia certa decadência moral na colônia, resultante da falha das ordens católicas, que não souberam apresentar Deus aos povos do Novo Mundo. Essas dificuldades estavam intimamente ligadas à catequização anterior, que confundia os indígenas quanto a uma nova "verdadeira fé" - não tão ritualizada quanto a dos católicos. O Deus era o mesmo, mas o alcance da recompensa do paraíso se dava de formas diferentes.

A renúncia de Nassau, em 1644, no entanto, abriu espaço para a revolta de portugueses e brasileiros contra os holandeses que, dez anos depois, foram banidos do país. Com essa expulsão, a manutenção da Religião Reformada como prática pública tornou-se insustentável. Mesmo assim, a Igreja Potiguara resistiu, não sem muitas fugas por parte dos convertidos, que se refugiaram no Ceará, perseguidos por causa da religião. Essas duas tentativas podem ser consideradas os primeiros movimentos que geraram uma onda missionária protestante (TERENA, 2017). Sobre isso, Matos (2011, p. 6) afirma que

> No restante do período colonial, o Brasil manteve-se isolado, sendo inteiramente vedada a entrada de protestantes. Porém, com a transferência da família real portuguesa, em 1808, abriram-se as portas do país para a entrada legal dos primeiros protestantes (anglicanos ingleses).

No intervalo entre 1644 e 1654 a presença protestante foi esporádica. Mesmo os comerciantes e navegadores protestantes, dos diversos segmentos europeus e norte-americanos que aportavam regularmente no Brasil, não foram grandes instrumentos

missionários, especialmente entre os indígenas. Por conseguinte, nesse período de aproximadamente um século e meio, o catolicismo foi a religião oficial e os protestantes, originais ou recém-convertidos, cultuavam secretamente para evitar perseguições religiosas.

Não obstante o exposto anteriormente, a vinda da Família Real para o Brasil em 1808, provocou um novo cenário religioso, fruto da abertura dos portos às nações amigas. A necessidade da imigração para povoamento do território pressupunha não impor restrições religiosas, embora parciais, aos aliados. Mendonça (2007, p. 147) diz que

> O Tratado de Aliança e Amizade, e de Comércio e Navegação, firmado com a Inglaterra, em 1810, garantia que os súditos ingleses não seriam molestados por causa de sua religião e teriam liberdade para realizarem seus cultos em suas casas ou capelas, que não poderiam ter aparência exterior de templo.

Segundo ainda o autor acima, a ideologia protestante tinha forte matriz liberal, herdeira de um ambiente democrático, burguês e republicano. Assim, apoiado pelos adeptos da filosofia em voga e por uma monarquia enfraquecida por revoltas autonomistas, o protestantismo, novamente, se expandiu no território brasileiro. Assim esclarece um dos maiores historiadores sobre o tema:

> O proselitismo religioso desses missionários, não muito interessante aos olhos do Imperador, não representava, entretanto, para os direitos do Estado, o mesmo perigo que o catolicismo fervoroso, mas ultramontino, dos padres da Europa. Por outro lado, era dos países protestantes que ele esperava a imigração, grandemente necessária ao Brasil na realização do magnífico programa de civilização, do seu primeiro ministério, o do marquês de Paraná. [...] Para tanto era necessário assegurar aos mais “evoluídos” desses colonos esperados, pertencentes a nações protestantes, a possibilidade de exercer seu culto e de nele educar seus filhos (LÉONARD, 1981, p. 48).

Calcando-se na argumentação precedente de Émile Léonard Decerto houve um embate entre católicos e protestantes, mas esse último cresceu significativamente entre o fim do século XIX e no início do século XX. A insuficiência do clero católico para cobrir um vasto território foi o fator preponderante diante de uma população que havia crescido exponencialmente sem a adequada contrapartida de criação de novas Prelazias ou Dioceses. O autor em tela alude, secundariamente, ao problema da identificação cultural dos brasileiros, especialmente do Norte, com os padres estrangeiros.

> Uma tal situação não pode deixar de ter consequências sobre os fiéis de quase todo o país. Por mais que seja seu zelo, o padre estrangeiro traz

> consigo, assim como o missionário protestante, uma mentalidade e hábitos religiosos que perturbam os indígenas; ora, acontece que, atualmente, enquanto o clero protestante se "abrasileira", é o clero católico que, cada vez mais, pode provocar as reações do nacionalismo local (LÉONARD, 1981, p. 210).

Havia problemas em prestar assistência religiosa às populações de acordo com o catolicismo oficial entre fiéis influenciadas por um processo influenciado pela vivencia entre europeus, indígenas e afro-brasileiros. Em vista disso, de acordo com o autor francês, estabeleceu-se um catolicismo nacional, com suas particularidades. Paralelamente, formaram-se comunidades protestantes, sem esforços visíveis de missionarização, através do exame da Bíblia – algo que não estava na doutrina católica. [23]

De modo espontâneo, as igrejas protestantes foram se desenvolvendo e os fiéis, imbuídos de um desejo de pregação proselitista, conflitavam com os católicos que rivalizavam utilizando-se, inclusive, de termos bíblicos como "bodes" – que simboliza o mal que se disfarça entre as ovelhas de Deus – como ofensas, além de realizarem protestos, promoverem agressões físicas e intimidações ao ponto de apedrejarem pessoas e locais de cultos. Não obstante a resistência dos primeiros cristãos católicos, no espaço de aproximadamente um século, o cenário religioso no Brasil se modificou e permitiu, lentamente, a inserção legal do protestantismo. A laicização do Estado, assegurada na Constituição de 1891, apenas garantiu liberdade de culto à outras religiões que se manifestavam no país, não os prevenindo da intolerância religiosa. Analisando o crescimento da religião reformada, vemos, novamente a partir de Léonard (1981, p. 85) que

> no Brasil de 1855, fora das colônias estrangeiras, não havia protestantismo algum. Em 1888, a Igreja Presbiteriana, então a mais desenvolvida no país, contava com mais de cinquenta comunidades para apenas vinte missionários. [...] Em 1940, segundo dados do recenseamento geral, esse número se elevara para 1.074.857 (compreendidas as colônias estrangeiras).

[23] O acesso dos protestantes à leitura bíblica permitiu autonomia aos novos convertidos, como no exemplo citado na obra em análise, segundo a qual, em "[Vitória da] Conquista [Bahia], uma Bíblia caiu nas mãos de um tabelião; depois de meditada leitura forma um grupo de leitores das escrituras com os quais os batistas, mais tarde, organizaram uma Igreja" (LEONARD, 1981, p. 87).

Naturalmente, no século XX, os chamados povos não atingidos entraram no cenário da expansão protestante. A partir do advento dos movimentos revivalistas na Inglaterra e Estados Unidos a partir do século XVIII, como o Grande Despertar[24] protestante que teve grande impacto na América Latina. De acordo com Rosa (2017, p. 180), foi resultado de

> movimentos missionários em curso, tanto na Europa quanto nos Estados Unidos, no início do século XIX. Essa obra missionária protestante, por sua vez, foi um desdobramento dos chamados avivamentos ou despertamentos espirituais cujos centros eram o movimento metodista inglês e as várias denominações evangélicas norte-americanas que, sob forte influência desse metodismo, viam na evangelização dos povos a necessária preparação para a segunda vinda de Cristo. Todos esses protestantes, embora militando em denominações diferentes, irmanavam-se nos ideais que marcavam esses movimentos avivamentistas: conversionismo, santidade, separação do mundo, ortodoxia etc.

Como reflexo, organizações protestantes investiram na evangelização latino-americana, intentando a expansão do seu credo e desafiando a hegemonia católica no Novo Mundo (VILAÇA, 2013). Nesse sentido, o Congresso da Obra Cristã na América Latina (Panamá, em 1916) foi, para Mendonça (2007, p. 147), importante para o protestantismo liberal no Brasil, que buscava

> romper as barreiras existentes no seu próprio interior, isto é, o distanciamento e concorrência entre suas próprias denominações [...]. Nesse Congresso preponderou a corrente liberal pan-protestante e de reconhecimento da obra de evangelização na América Latina por parte da Igreja Católica, obra que não completara por falta de recursos. O Congresso decidiu que as missões protestantes deviam colaborar com ela somente em relação à evangelização dos índios.

Ricardo Poquiviqui Terena (2017) define três ondas missionárias: a primeira, estrangeira, que compreende desde os esforços na colônia até a vinda das missões oriunda de outros países no início do século XX, quais sejam, a South American Indian Mission (SAIM), no ano de 1913, Unevangelized Filds Mission (UFM), em 1931, New Tribes Mission (1946) e a WyCliffe Bible Translator/ Summer Institute of Linguistics – WBT/SIL, que chegou em

[24] Movimento que buscou restaurar o protestantismo calvinista por meio da unificação das Treze Colônias norte-americanas e pregava o retorno ao medo de um Deus irado, como no sermão de Jonathan Edwards, fundador do movimento.

1956. Essa onda se deu a partir de um conjunto “interativo de fatores, tais como: início de cursos específicos para o campo indígena, oferecido pelas Novas Tribos (1956) e SIL (1959) [...] e a inclusão de brasileiros no rol de membros das missões estrangeiras, levando a criar razões sócio nacionais.”

> Depois daquela primeira tentativa que os missionários fizeram e que não deu certo entre 1630 e 1654, na evangelização dos indígenas, agora em 1912 oficialmente tiveram resultados com o povo Terena. Souza relata que entre 1925 e 1926, o Batista Zacarias Campelo iniciou trabalhos junto a comunidade Krahô, desenvolvendo atividades também entre os Xerentes, no atual Tocantins. Foi um trabalho [...] muito isolado e sem grandes influências no movimento missionário; tanto que só agora, depois de 65 anos, a Junta Batista de Missões Nacionais está produzindo seu primeiro Novo Testamento aos Xerentes. A missão evangélica Caiuá veio logo depois, em agosto de 1928, com um excelente serviço, mas também sem profundas modificações no cenário geral de missões indígenas (TERENA, 2017).

Os esforços, especialmente de tradução da Bíblia para línguas indígenas, foram de grande importância para a catequização e, posteriormente, para a formação de líderes religiosos indígenas, que pregavam em sua própria linguagem. Tal como no evangelismo católico, a educação de muitos indígenas ficou a cargo dessa instituição, pioneira na educação bilingue, também imbuída de intuito religioso e disciplinador. Tem-se como expoente dessa prática o SIL, missão cristã-evangélica que atua nos segmentos religiosos e acadêmicos, que manteve convênio com a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) por quatro vezes num período de 12 anos, entre 1969 e 1991. É responsável pela tradução do Novo Testamento para 13 diferentes nações indígenas brasileiras, e do desenvolvimento de gramáticas e textos folclóricos indígenas. (SOUZA, 2006)

Ainda segundo Souza (2006),

> Além dessa contribuição, a presença da SIL em terras brasílicas foi determinante para o desenvolvimento da própria disciplina lingüística nos centros acadêmicos brasileiros. Alguns membros da SIL, na década de 60, estiveram entre os primeiros professores de lingüística em algumas universidades nacionais, como John Taylor, Loraine Bridgeman, Ivan Lowe e Carl Harrison.

Essas traduções ajudaram pastores no “alcance” desses povos, e foi mais um impulso para novas incursões evangélicas com maiores resultados, porque agora incluía os indígenas como pregadores. A partir de então, formaram-se as instituições religiosas nacionais, com cursos de missões e evangelização nos moldes das estrangeiras: Missão Novas Tribos do Brasil, a MNTB e a Missão Cristã Evangélica da Amazônia, a MEVA, no ano de 1953; Missão Cristã Evangélica do Brasil, denominada MICEB, desde 1959; Missão Evangélica dos índios do Brasil, ou MEIB; Associação Linguística Evangélica Missionária – ALEM - e Jovens com Uma Missão, conhecida como JOCUM.

A terceira onda, chamada de indígena, com a adaptação do Instituto Cades Barnéia, da SAIM, para um instituto de formação de missionários e que conta hoje com indígenas Terena na direção. Essas novas estratégias, gerando novas vertentes evangelísticas que mantêm de forma massiva suas presenças nas aldeias, enviando missionários indígenas a povos indígenas, o que facilita o processo de pregação e conversão.

Essas novas evangelizações mudaram seus discursos, como forma de conseguir maior alcance junto aos povos indígenas e, consequentemente, menos rejeição (MATTOS, 2007). As missões não se resumem a organizações religiosas: há também missionários que se lançam de forma isolada, financiados pelas denominações das quais fazem parte, acreditado ser essa uma vocação, ou chamado.

Em síntese, a movimentação de católicos e protestantes no Novo Mundo atendeu, inicialmente, ao projeto colonizador movido pelo interesse econômico de exploração e apropriação da riqueza dos povos indígenas. Os povos nativos, com sua cultura própria, eram impedimento para o povoamento estrangeiro, à extração de bens valiosos e, consequentemente, ao enriquecimento de nações sem os mesmos recursos naturais ou capacidade de exploração de mão de obra para a expansão comercial.

3. COLONIZAÇÃO E RELIGIOSIDADE NA CAPITANIA DO MARANHÃO

A primeira tentativa de colonização lusitana no hemisfério ocidental data do período entre 1535 e 1538 e mostrou-se uma empreitada infrutífera. O quinhão de terras que correspondeu à Capitania do Maranhão foi doado, pela Coroa Portuguesa, no ano de 1534, a João de Barros e Aires da Cunha (PEIXOTO, 2008, p. 103).

O interesse e a antecipação de outras metrópoles europeias no monopólio da exploração colonial fizeram com que os portugueses tivessem êxito em assumir a Capitania do Maranhão apenas em 1615. Por desconhecimento da localização do território, várias vezes modificado como área administrativa, Aires da Cunha e sua tripulação acabaram por chegar ao Pernambuco em 1535 e, posteriormente, continuar a expedição, que resultou no afundamento da nau e consequente morte de todos os tripulantes. (OLIVEIRA, 2011)

Tendo falecido Aires da Cunha, João de Barros enviou outra expedição, dirigida por seus filhos, quinze anos após a expedição anterior, que se revelou igualmente malsucedida, por conflitos com os indígenas que habitavam a região. [25]

No entanto, essas campanhas não se davam com total prejuízo para os donatários. Diz-nos Oliveira (2011, p. 5-6):

> Por essas dificuldades, como também pelos grandes investimentos apresentados, eles ganhariam do rei algumas concessões a mais do que as de sempre como: isenção em alguns impostos, fornecimento de ferramentas agrícolas, mudas de sementes, e armamentos e munições. Sabiam, porém, que a maior concessão estava relacionada ao descobrimento das minas de ouro e prata que passaria a lhes pertencer por todo o sempre e seriam hereditárias.

Esses incentivos, além da crença na existência de metais preciosos, fizeram com que muitos navegadores decidissem por estabelecer-se na América portuguesa e aceitar os riscos pertinentes ao desfrute de uma capitania hereditária, que não eram limitados ao fracasso "econômico da expedição, com a perda total do patrimônio formado, mas até a perda da própria vida do donatário e de outros colonos embarcados que, quando não decorria de

[25] As demais tentativas ocorridas até o século XVII, tanto marítimas quanto terrestre, também foram frustradas. Uma delas, de 1591, liderada por Gabriel Soares de Sousa "que não passou do Rio São Francisco" e outra, em 1603, com Pero Coelho de Sousa que chegou ao atual estado do Ceará (OLIVEIRA, 2011, p. 6).

naufrágio, poderia decorrer do enfrentamento às hostilidades dos índios" (OLIVEIRA, 2011, p. 8).

A existência de povos indígenas sempre foram um dos maiores entraves para a conquista e colonização da América. Tanto espanhóis quanto portugueses dizimaram grande parte da população autóctone e fez de tantos outros escravos, além de utilizá-los para manutenção das colônias e, não menos importante, difusão da religião católica, que representava a ideologia dominante da época onde se cria na indissolubilidade de Estado e Igreja.

Em suma, sobre o cenário geral, Caio Prado Júnior (2011, p. 19), nos diz que

> todos os grandes acontecimentos desta era, que se convencionou com razão chamar dos "descobrimentos", articulam-se num conjunto que não é senão um capítulo da história do comércio europeu. Tudo que se passa são incidentes da imensa empresa comercial a que se dedicam os países da Europa a partir do século XV, e que lhes alargará o horizonte pelo oceano afora. Não têm outro caráter a exploração da costa africana e o descobrimento e colonização das ilhas pelos portugueses, o roteiro das Índias, o descobrimento da América, a exploração e ocupação de seus vários setores.

Posto isso, cabe ressaltar que, até o século XIV, o comércio do continente europeu desenvolveu-se em sua maioria, por via terrestre, embora houvesse uma pouca navegação limitada a costa. Portugal seria considerado pioneiro, facilitado por sua posição geográfica, extremo da península ibérica, e então os demais: Espanha, Inglaterra, Holanda, Gênova e França.

Especificamente para Portugal, colonizar e explorar um novo território viria a calhar: a crise financeira que desgastava a Coroa portuguesa desde o século XV, por conta da tomada de Ceuta, importante centro comercial, considerado importante fato para a expansão ultramarina, implicou em complicações econômicas motivadas pela necessidade de manutenção de topas militares (com equipamentos caros) e proteção das terras conquistadas.

Assim, a Coroa procurava compensar esse déficit financeiro aumentando os impostos e recorrendo até aos bens da Igreja. Nesse sentido, a "transição portuguesa rumo à sua consolidação como império ultramarino teve reflexos diretos nas finanças públicas, uma vez que as contas tornaram-se mais complexas, com novas fontes de receita e despesas". (DOMINGUEZ, 2011, p. 9)

Enquanto Portugal procurava novas formas de equilibrar a receita da metrópole, o genovês Cristóvão Colombo chegava ao Novo Mundo, em 1492. O termo "descoberta" foi usado apenas para caracterizar o encontro do genovês Colombo com as terras que seriam

chamadas de América. Tais terras já eram habitadas por inúmeros povos autóctones, chamados pelos espanhóis de indígenas, visto que Colombo acreditava ter chegado na Índia, seu objetivo inicial (MAESTRI, 1993, p. 31). Esse importante evento para os Europeus custou caro às populações nativas desses territórios, pelos eventos decorrentes da dominação ideológica e física que massacraram toda uma cultura. Sobre a dominação europeia da América, Todorov (1999, p. 116) escreveria:

> Sem entrar em detalhes, e para dar somente uma ideia global (apesar de não nos sentirmos totalmente no direito de arredondar os números em se tratando de vidas humanas), lembraremos que em 1500 a população do globo deve ser da ordem de 400 milhões, dos quais 80 habitam as Américas. Em meados do século XVI, desses 80 milhões, restam 10. Ou, se nos restringirmos ao México: as vésperas da conquista, sua população e de aproximadamente 25 milhões; em 1600, e de 1 milhão.

Não só na América do Norte, como a exemplo do México, mas também na América do Sul, os ameríndios foram massacrados. Após a "descoberta" colombina, a Coroa portuguesa também enviou frotas para explorar novas rotas para se alcançar as Índias e alimentar a principal fonte de acumulação daquele período, o comércio. Uma delas foi liderada pelo navegador português Vasco da Gama, que, em setembro de 1499, retornou da Índia com mercadorias sem pagar taxas ou pedágios. O Rei Manuel I enviou, então, uma segunda expedição lusitana rumo ao oceano Índico, buscando repetir o sucesso, composta por treze navios, estava sendo comandada pelo Almirante Pedro Álvares Cabral. (MAESTRI, 1993)

A divisão do território em Capitanias, foi uma estratégia para reduzir custos de Portugal, já fragilizada economicamente. Do ponto de vista da metrópole portuguesa, empreender esforços monetários ainda era complexo e delegar essa tarefa de "dominar" pedaços de terra a donatários, num sistema hereditário, pareceu a saída mais viável (FERRO, 2011).

Não diferente do restante da América portuguesa, o Maranhão, à essa época, era terra habitada por várias etnias indígenas, destacando-se, os genericamente chamados Tapuia e Tupinambá (GOMES, 2002). Contudo, a efetiva empreitada de "conquista" do Maranhão, ainda que temporária, deu-se pelos franceses. O contato inicial dos naturais com os exploradores, que chegavam àquelas terras liderados por Daniel de La Touche ocorreu por

meio de barganhas[26], que minimizaram possíveis conflitos de grandes proporções (ZANONNI, 1999), pois a Ilha já estava povoada por Tupinambás que conviviam de forma pacificada com marinheiros franceses que já mantinham relações comercias de troca com os indígenas há algumas décadas (GOMES, 2002), o que facilitou a integração dos franceses recém-chegados à Ilha com os nativos.

O capuchinho Claude D'Abbéville (1874), no livro *História da missão dos padres capuchinhos na ilha de Maranhão e suas circunvizinhanças*, escrito em 1614, alude ao caráter produtivo a ser explorado pelos franceses, e como poderia ser economicamente vantajoso para a França estabelecer-se no Maranhão. Especialmente destaca

> a fertilidade e fecundidade dela em tudo quanto o homem pode desejar, tanto para satisfação e recreio do corpo humano por causa da temperatura do ar, e amenidade do lugar, quanto -para aquisição de muitas riquezas, que com o volver do tempo se poderia locupletar a França, depois de receber destes índios a promessa de aceitarem também o cristianismo, e de sujeitarem-se ao domínio de alguma pessoa importante [...] (D'ABBEVILLE, 1874, p. 39).

O frade D'Abbéville veio ao Maranhão em 1612, com a expedição de Daniel de La Touche, sendo o responsável pela primeira missa em solo maranhense, rezada em 12 de agosto daquele ano. Claude também coordenou a cerimônia de implantação da primeira cruz na cidade de São Luís, em 8 de setembro daquele ano, a exemplo da plantada na Bahia pelos portugueses, símbolo da aliança entre Igreja e Estado colonizador, no caso do Maranhão, os Franceses. Segundo o capuchinho, para os indígenas,

> convinha antes de tudo plantar e arvorar em triumpho o estándarte da Santa Cruz, em testemunho do desejo, que tinham, de abraçar o Christianismo, e em memoria eterna do fim porque tomámos posse desta terra em nome de Jesus Christo, conforme os pedidos feitos por elles ao nosso Rei Christianissimo ficando elles desta sorte, e em virtude de tão glorioso emblema vencedores de todos os seos inimigos, e libertados da cruel escravidão do barbaro *Jeropary*, que é o diabo, e gozando da feliz liberdade dos verdadeiros filhos de Deos após a regeneração da agoa do Santo Baptismo (D'ABBEVILLE, 1874, p. 93).

[26] Uma relação estabelecida para troca e "vendas" dentro de uma correlação de forças.

Essa solenidade de “plantar” a cruz era comum ao domínio de cada região da América. Considera-se que isso não se trata apenas de piedade religiosa. Antes, denota monopólio daquele novo território expresso pelo símbolo do cristianismo, que também repreentava o Estado. Em se tratando da questão espiritual, após contato com nativos, a impressão assumida pelos conquistadores foi que os nativos pareciam “não ter religião”. Eles ignoravam a cultura indígena (DEL PRIORE e VENANCIO, 2010, p. 12-13). Então a Igreja Católica, juntamente com o Estado Português, assumiu a tarefa de cristianizar os gentios, não apenas com o intuito cristão, mas pela afirmação da soberania dos portugueses sobre os povos nativos. Para Del Priore e Venancio (2010, p. 9), o Brasil nasceu, material e simbolicamente, à sombra da cruz:

> Não apenas da que foi plantada na praia do litoral baiano, para atestar o domínio português, ou da que lhe deu nome – Terra de Santa Cruz –, mas da que unia Igreja e Império, religião e poder. Mais. Essa era uma época em que parecia impensável viver fora do seio de uma religião. A religião era uma forma de identidade, de inserção num grupo social – numa irmandade ou confraria, por exemplo – ou no mundo. A colonização das almas indígenas não se deu apenas porque o nativo era potencial força de trabalho a ser explorada, mas também porque não tinha “conhecimento algum do seu Criador, nem de cousa do Céu”. Isso foi fundamental para dar uma característica de missão à presença de homens da Igreja na América portuguesa.

As missões católicas eram impelidas por um impulso civilizador e tinham a finalidade de apropriação da terra e viabilização do comércio, além do fortalecimento do cristianismo pela conversão de novos povos da América. Em linhas gerais, marcava o sentido de introdução da “verdadeira” religião, dos costumes, valores e conhecimentos científicos e tecnológicos. branco, cristão, ocidental e mercantilista no mundo indígena.

O motivo e o fim da ereção da Cruz era manifestar, através do sobrenatural, a força do símbolo sagrado, agir contra o diabo, ou *Jeropary* e, simbolizava para os indígenas uma aliança com a Igreja e também o compromisso em deixar “a má vida” de *antropophagos e cannibaes*, e em "solemne protesto de abraçar a nossa religião, despresando inteiramente o maldicto *Jeropary*, que jamais podia existir diante desta santa Cruz, apenas abençoada, sendo obrigado a deixar a terra, quando fosse erguido este symbolo da Religião [...]” (D’ABBEVILLE, 1874, p. 95).

No primeiro ensino público da doutrina cristã no Maranhão, D’Abbeville utilizou-se, como padrão da catequese católica, a exemplo dos jesuítas, fazer-se compreender através de

analogias, procurando semelhanças entre os sobrenaturais e heróis culturais dos indígenas, que se encontram na maioria das culturas do tronco tupi-guarani, à fim de "encaminhal-os á verdadeira crença". O frade explica aos indígenas:

> É este grande Deos a quem chamaes *Tupan*, sem conhecel-o, e por isso aqui viemos annuncial-o.
> É omnipotente, e por isso creou o Céo e a terra e tudo quanto n'ella existe.
> No Céo creou os Anjos, muitos dos quaes tendo-o offendido, Elle os precipitou no Inferno, onde são e serão abrazados em fogo eterno, e estes máos Anjos são o que chamaes *Jeropary* (D'ABBEVILLE, 1864, p. 121).

No processo de catequização, as representações culturais indígenas eram explicadas pelo frade capuchino da seguinte forma: *Tupan* (Tupã) e *Jeropary* (Zurupary) são os chamados sobrenaturais, ou heróis culturais, pelos indígenas de tronco tupi. A antítese bem/mal é uma representação construída pelo cristianismo e *Tupan*, especificamente, é conhecido como a força natural que envia à terra trovão e raio, que suscita nos indígenas admiração e temor, como o deus cristão, e *Jeropary*, um espírito maligno e zombador, mas aqui é a personificação do mal.

Cabe ressaltar que as associações entre elementos religiosos indígenas e cristãos diferenciaram-se por região, baseados na simbologia que estes possuíam perante as sociedades autóctones contatadas pelos brancos. Na Vila de São Vicente o mal era encarnado por *Agnan* (anhã), por ser o representar espírito maligno, que atormentava os indígenas. Já no Maranhão, o mal era *Jeropary*, hoje conhecido em algumas culturas como *Zurupary*.

Pela necessidade de uma pedagogia a ser aplicada na evangelização indígena, o esvaziamento do significado primevo de alguns heróis culturais ou sobrenaturais foram se perdendo, e assim iniciou-se a marcha proselitista provocada pelo cristianismo. Lendo os relatos do "descobrimento do Brasil" pode-se ter uma ideia de como a ideologia de Deus como a "verdade universal" marginalizou a verdade indígena.

Assumir a religião do branco foi o primeiro ajuste que os indígenas fizeram para os franceses, de acordo com D'Abbéville. "Pareceu aos jesuítas, tanto do Maranhão como do Pará, que sem reunir o governo temporal dos indígenas ao espiritual, seria infrutífera a missão" (BETTENDORF, 1910, p. 17). Contudo, pela indissociabilidade os poderes que regiam a Europa, Religião e Estado absolutista, os indígenas também deveriam firmar outro compromisso: a lealdade ao rei francês. Assim, o Regimento de 14 de abril de 1655, previa que

> as aldeias e os índios de todo Estado sejam governados e estejam sob a disciplina dos religiosos da Companhia de Jesus; e que o padre Antônio Vieira, como superior de todos, determine as missões, ordene as entradas ao sertão e disponha os índios convertidos à fé pelos lugares que julgar mais convenientes (BETTENDORF, 1910, p. 18).

Sendo assim, depois que plantaram a cruz como símbolo da aliança entre eles e o cristianismo, os "índios julgaram necessário colocar" estandartes (armas) da França junto à cruz, como sinal da posse que os franceses tomaram "da terra em nome de Jesus Christo, e aquellas a prova e a recordação da soberania do Rei de França, e o testemunho, pelo consenso delles, da sua obediencia agora e sempre á Sua Magestade Christianissima" (ABBEVILLE, 1864, p. 185).

O discurso de D'Abbéville procura inculcar a ideia que os indígenas da região estavam ansiosos por se tornarem cristãos. Pode-se até ponderar essa hipótese como parcialmente válida, se for considerada a possível curiosidade dos indígenas sobre o desconhecido, ritualizado e simbólico pertencente à uma instituição religiosa como a Igreja católica. No entanto, também deve-se considerar a intenção do mesmo em demonstrar uma certa condescendência autóctone no processo de dominação do Maranhão, o que não se sustenta, inclusive por conta dos próprios conflitos com indígenas por conta da religião.

Agora providos de religião e lei, ou seja, sujeitos à ordem social cristã europeia, os indígenas poderiam tornar-se vassalos do Rei da França. Após conseguirem certo apoio dos indígenas e, consequentemente, a diminuição da resistência à colonização que estava sendo imposta, D'Abbéville (1874) afirma que a intenção dos franceses era conseguir força de trabalho de modo que pudessem prover o funcionamento da colônia e a extração de pau-brasil para a exportação, algo que representa um ato violento, sem exercer "violência" física contra os indígenas. Esses planos tiveram percalços quando, diante do avanço dos franceses pela costa do Brasil, Portugal enviou a expedição de Jerônimo de Albuquerque, em 1614, que "se achou com até quatrocentos Portugueses e duzentos e vinte índios amigos, que trouxera consigo de Pernambuco, Paraíba, Rio Grande". [...] (SILVEIRA, 1905, p. 127). Silveira ainda relata em *Relação Summaria das Cousas do Maranhão* que as batalhas entre portugueses e franceses foram

> meios que Deos tomou para lhes dar esta não esperada victória, com que ficarão senhores do campo, e pozerão em fugida mais de trez mil Indios

> frecheiros, que estávão em favor dos Francezes, depois de matares dos Indios mais de quinhentos, e perto de cem Francezes (SILVEIRA, 1905, p. 127).

O conflito militar que se deu entre franceses, liderados por Daniel de La Touche e portugueses, sob o comando de Jerônimo de Albuquerque, por conta da disputa pela dominação do Maranhão chamou-se batalha de Guaxenduba[27]. O conflito armado deu-se em apenas um dia, entretanto, após centenas de baixas francesas e algumas portuguesas, foi estabelecida uma trégua entre os europeus, ficando a cargo das instruções de reis dos países envolvidos a solução do embate. Catorze meses depois, um documento trazido pelo General Alexandre de Moura, nomeado Governador-Geral da Armada e Conquista do Maranhão, autorizou a tomada definitiva pelos portugueses e a expulsão dos franceses, em 1615. (SILVEIRA, 1905)

Indígenas foram, durante toda a história da colonização brasileira, usados como instrumento de guerra, abastecendo os exércitos europeus aliados, sendo mortos aos milhares na defesa dos interesses dos colonizadores e na luta contra povos considerados hostis para manutenção da supremacia europeia ante os nativos e apresamento de indígenas para a escravidão como nas batalhas contra colonizadores de outros reinos, a exemplo da conquista do Maranhão pelos portugueses.

Segundo Gomes (2002, p. 122), o Capitão-Mor da colônia do Maranhão, Jerônimo de Albuquerque [Maranhão], militar e administrador português que, mesmo sendo de descendência indígena, não os poupou dos grandes massacres promovidos por seus capitães de infantaria Bento Maciel Parente e Mathias de Albuquerque. Moraes afirma que,

> Em 1616, Bento Maciel Parente, com uma tropa de 90 índios catequizados e quarenta e cinco soldados não-índios foi descobrir e explorar minas do Alto Pindaré, a mando do Capitão-Mor português Jerônimo de Albuquerque. Desta empreitada resultou, tão somente, grande mortandade aos Guajajara-Tenetehara (MORAES apud DINIZ, 1994, p. 15).

Após o estabelecimento definitivo dos das tropas, a questão do indígena precisava ser resolvida. Sobre a "civilização" dos ameríndios, a principal proposta dos portugueses era

[27] A batalha recebeu esse nome por conta da região onde os portugueses ergueram um forte numa área chamada pelos indígenas de Guaxindubá. Como os portugueses saíram vitoriosos, manteve-se Guaxenduba como nome oficial do conflito.

pacificá-los, ação essa não apenas relacionada à evangelização e ao ensino da cultura europeia para os nativos, mas diretamente ligada à necessidade de expansão da lavoura e pecuária por ser primordial que estes não continuassem selvagens, a fim de que os mesmos não lhes impusessem resistência ao usufruto da terra. Muitas etnias foram contatadas no litoral, mas havia mais povos que habitavam o interior do Maranhão, às margens dos grandes rios, como os Guajajara, personagens centrais desta pesquisa.

3.1. O POVO TENETEHARA/GUAJAJARA: OS DONOS DO COCAR

Embora a Capitania Hereditária do Maranhão tenha sido doada ainda no início do século XVI ao português Fernando Álvares de Andrade, apenas no início do século XVII, com a chegada oficial dos franceses, houve real estabelecimento de uma colônia e fundação de cidades nesta região. Ainda no final do século XVI, ingleses e franceses desbravavam o baixo Amazonas em busca de lugares para se estabelecer, tendo encontrando nessa região lugares onde achavam vantajosos explorar. Segundo Gomes (2002, p. 105),

> A partir de 1611, holandeses, irlandeses e ingleses fundaram três ou quatro feitorias e colônias, tendo bastante lucro com a exportação de tabaco, urucum, algodão e madeiras, especialmente da árvore chamada pelos Tupinambá de “cotiara” (angelim). Entretanto, o interesse pelos índios se restringiu ao econômico, e poucas informações de valor etnográfico foram deixados nos escritos e documentos[...].

Antes disso, porém, alguns navegantes franceses já haviam adentrado o território maranhense e estabelecido contato com os indígenas, tendo construído o que até então pode se considerar boas relações, a maioria de cunho econômico, sendo que muitos já estavam integrados a famílias de indígenas e conheciam razoavelmente a cultura tupi e serviam de interlocutores entre os Tupinambá e os capitães de naus francesas (ZANNONI, 1999; GOMES, 2002; DINIZ, 1994). Apenas em 1615, com a expulsão dos franceses pelos portugueses, seria executado no Maranhão o projeto colonizador português.

À essa época, havia inúmeros povos indígenas habitando o território do que viria a ser o Maranhão. Ainda nos primeiros contatos com esses grupos, estima-se, ao final das batalhas iniciais de conquista, mais de 30 mil Tupinambás haviam sido mortos (GOMES, 2002). Tal redução drástica no número de indígenas se dá, também, pela imposição do uso da força

indígena na batalha entre franceses e portugueses pela conquista do Maranhão, onde os tupinambás se aliaram aos franceses e os tapuias, aos portugueses.

No interior desse território existiam populações indígenas mencionados na literatura capuchinha dos frades que vieram da França (D'ABBEVILLE, 1874; BETTENDORF, 1910), onde localizamos registros sobre os Guajajara, pertencentes à etnia Tenetehara. Como não habitavam especificamente a costa do Maranhão à época da conquista, os Tenetehara permanecem em crescimento ainda hoje, a despeito das previsões pessimistas que supunham o desaparecimento completo da etnia (WAGLEY; GALVÃO, 1961). Sobre os Tenetehara, Wagley e Galvão (1961), Diniz (1994) e Gomes (2002) afirmam que foram contatados próximo ao rio Pindaré, quando os franceses enviaram, sem sucesso, expedições em busca de ouro, por volta de 1613, quando do reconhecimento da área. Tais expedições não puderam se repetir por muitas vezes, pois foram interrompidas pela expulsão dos franceses do Maranhão.

Centrado, em sua maioria no interior do Maranhão, o povo Guajajara é remanescente da família tupi-guarani, e uma das mais numerosas do Brasil, possuindo 10 regiões às margens dos rios Pindaré, Grajaú, Mearim, Zutiua e Corda. Historiograficamente, a primeira menção a este povo, segundo Gomes (2002) foi feita pelos franceses que estiveram no Maranhão no século XVII, como "les Pinariens", ou, "os habitantes do Rio Pindaré". [28]

Posteriormente, seguiram trasladando para as proximidades dos rios Grajaú e Mearim, no século XVIII, motivados pelas sucessivas invasões dos seus territórios e pelas disputas com os Ka'apor e Timbiras. (WAGLEY; GALVÃO, 1961, p. 26) Tinham contato com os franceses, e até uma convivência pacificada pela necessidade do estabelecimento de relações entre esses povos tão distintos, inclusive podendo ser observada como estratégia de sobrevivência e resistência por parte dos indígenas, utilizando-se da troca de víveres e mercadorias. No que diz respeito à convivência dos Guajajara-Tenetehara com os portugueses, como mencionado anteriormente, houve expedição que resultou em morte e pelo menos duas delas foram escravagistas. A primeira foi motivada pelo boato da existência de uma mina de ouro que conduziu os franceses às expedições no rio Pindaré. Dessa expedição, acredita-se que, após não encontrar ouro - como nos trezentos anos seguintes de expedições - alguns Tenetehara-Guajajara foram feitos escravos e trazidos por Bento Maciel Parente para serem vendidos aos colonos ou comporem as tropas indígenas de guerra (GOMES, 2002, p. 139).

[28] Cabe ressaltar que os indígenas referidos pertencem ao ramo ocidental da etnia que, ao lado dos Tembé deslocados para o Pará e o Maranhão, formam o povo Tenetehara.

O segundo relato sobre investidas com fins de escravidão dá conta da expedição comandada por Lucena de Azevedo, o Capitão-Mor do Pará, em 1640, que capturou 50 casais da *Nação Pindaré*, além de 600 Tupinambás (DINIZ, 1994, p. 16). Segundo Ubbiali (2005, p. 31), a ordem era "conseguir mão-de-obra escrava para as plantações de cana-de-açúcar e tabaco nas fazendas de São Luís". Como eram alvo fácil dos portugueses, os Guajajara se retiraram das margens do Pindaré e adentraram as matas, evitando contato com os portugueses.

Após esses ataques, os jesuítas iniciaram seus trabalhos catequéticos em 1653, e os Tenetehara-Guajajara experimentavam, então, os aldeamentos comandados pelos padres Francisco Velloso e José Soares, uma das estratégias que os jesuítas para catequizar os indígenas e protegê-los das tentativas de escravização. Nos primeiros contatos dos colonizadores para aldeamentos, que se deu concomitante à chegada do padre Antônio Vieira ao Maranhão, o padre João Felippe Bettendorf relata a primeira notícia que tiveram dos Guajajara, ainda nas margens do rio Pindaré,

> postos em suas terras para as bandas de um sítio que chamam Capitiba, onde ainda de presente moram alguns parentes seus, tratou de os tirar os mattos para os fazer filhos de Deus, e para tel-os mais chegados ao povoado dos Portuguezes, para lhes servirem por seu salario, quando assim lhes parecesse (BETTENDORF, 1910, p. 80).

Então, os padres foram de canoas, com dificuldade, pelo rio e depois por mata adentro entre espinhos. Foram bem recebidos em virtude de os remeiros das canoas serem parentes dos indígenas. De pronto, iniciou-se um trabalho de cristianização dos mesmos que durou, no alto Pindaré, de 1653 até 1760, onde se estabeleceu a *Aldeia dos Guajajaras (Aldeia de Nossa Senhora da Conceição)* no Lago Maracu, atual cidade de Viana (ZANNONI, 1999; DINIZ, 1994). Sobre a aldeia Maracu, o padre Bettendorf (1910, p. 83) menciona o envio de alguns Guajajara para esta aldeia, reforçando o direito dos padres de posse da área, sendo esses os

> princípios da aldêa dos Guajajaras sobre o rio Pinaré, e conheça-se comquanto direito a possuem os Padres, e aos quaes não se podem tirar sem grande injustiça, maiormente agora depois que Sua Magestade a concedeu por suas Leis reaes do ano de 1687, e terem-se cumprido todas as condições, em quanto foi possível aos Padres Missionarios; digo isto porque se apertassem mais com elles hão de fugir todos outra vez para suas terras como dizem muitos delles, que estão em Capytiba, com seus parentes sem quererem tornar para a aldêa de Maracu, sem mais razão que o medo dos

brancos, aos quaes não querem servir.

Esta aldeia prosperou economicamente sob o comando dos jesuítas, com mão-de-obra indígena, e em 1730, essa aldeia contava com cerca de 15.600 cabeças de gado vacum e 500 de gado cavalar, um engenho de açúcar e 404 Guajajara-Tenetehara aldeados, que virou a vila de Viana em 8 de julho de 1757. (DINIZ, 1994, p. 16) Outra Missão, a de Carara (São Francisco Xavier), fundada em 1723, que abrigava 779 Tenetehara-Guajajara, foi promovida a vila Monção. No entanto, o Padre Annibale Mazzolani, da missão Pindaré, já mencionava em cartas que os costumes dos autóctones eram os entraves para a conversão, pois mesmo os que estavam convertidos, não seguiam firmemente na fé católica. (ZANNONI, 1999, p. 43)

Percebe-se aqui que a relação dominante/dominado, embora não arbitrária, no que diz respeito à religião, não se deu de forma simples e pacífica, e que os aldeados já ofereciam resistência em abandonar suas crenças cosmológicas. Na perspectiva da ameaça escravista europeia, os nativos sentiam-se protegidos pela presença dos padres, que evitavam a escravidão e, em contrapartida, os padres obtinham mão-de-obra barata para negociar com os colonos.

Assim, os aldeamentos avançavam e os indígenas Tenetehara foram perdendo sua liberdade, submetendo-se cada vez mais à servidão. Em 1755, foi criado o Diretório das Povoações dos Índios do Pará e Maranhão, que retirou, temporariamente, o poder dos jesuítas. De autoria do irmão do Marquês de Pombal, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, esse documento regulamentava decretos anteriores e pretendia "aportuguesar" os indígenas através da educação formal e da proibição do uso das línguas indígenas, instituindo também o assalariamento da mão-de-obra indígena e a regulamentação dos casamentos mistos. Assim, findou a missão oficial dos jesuítas entre os Guajajara que, em grande maioria, abandonaram as colônias e retomaram suas vidas no interior. (ZANNONI, 1999, p. 44)

A pretensa liberdade que os Guajajara-Tenetehara almejaram não os livrou das "guerras justas" e "descimentos[29]", mas proporcionou aos mesmos a possibilidade de voltar à sua tradicional organização socioeconômica, política e cultural. Com a chegada da mão-de-obra escrava negra ao Maranhão proveniente da África, os Tenetehara voltaram para as matas, afastando-se da população colonial.

Uma vez "descidos" para os aldeamentos, engenhos, etc., os indígenas tomariam

[29] Expedições com o objetivo de convencer os indígenas a descerem de suas aldeias para novos aldeamentos, próximo dos núcleos coloniais.

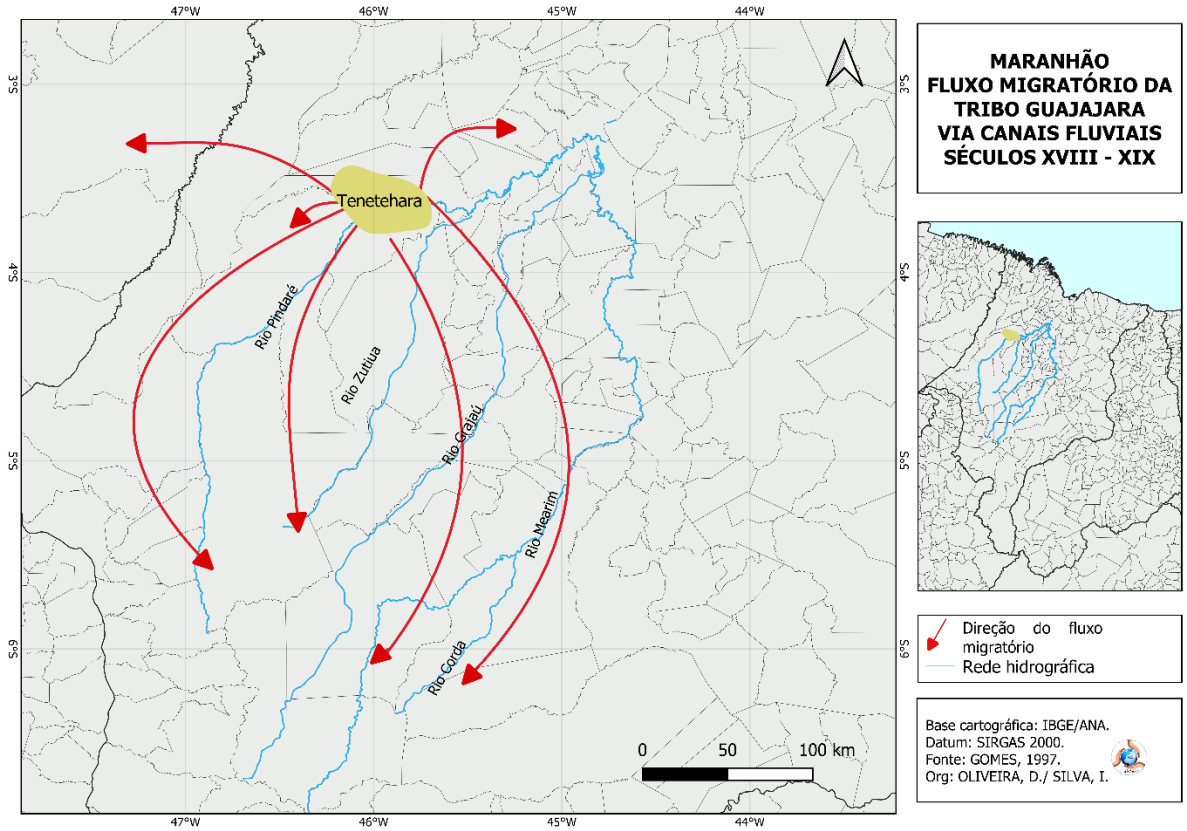
contato com toda uma experiência de trabalho violentador de seu modo de ser, sob o regime de escravidão. Os abusos da exploração de mão de obra indígena, tanto pelos colonos quanto pelos próprios missionários, davam ocasião a atos rebeldes dos ameríndios, que, inicialmente mostravam-se pequenos e ineficazes diante da violência maior do apresamento. Desde o século XVI, os missionários jesuítas e de outras ordens haviam adotado o expediente de reunir grupos culturalmente diversos e, não raro, inimigos tradicionais, nos mesmos aldeamentos, com o propósito de destruir a autonomia e a funcionalidade das várias tradições culturais específicas.

As migrações que se deram após esse período foram para as regiões dos rios Grajaú e Gurupi. Embora a literatura não seja específica sobre os Tenetehara-Guajajara no século XIX e sua expansão, afirma-se que o estabelecimento se deu de forma conflituosa com os indígenas que já habitavam estas regiões, como os timbiras, motivados pela disputa de terra. (ZANNONNI, 1999, p. 45)

As relações dos Guajajara com a sociedade nacional já se davam pelo interesse dos maranhenses no recrutamento de mão de obra dos indígenas como vaqueiros, remeiros ou empregados nos engenhos de açúcar em troca de salário pago em mercadorias (UBBIALI, 2005). Mesmo assim, os Guajajara se mantinham distantes da sociedade em termos de integração motivada pelo contato que tinham com os brancos anteriormente, mas não se isolaram completamente "pela vontade dos Tenetehara de estarem próximos dos *karaiw*[30], com quem desejavam entabular um relacionamento cordato, e de quem podiam obter bens manufaturados" (GOMES, 2002, p. 49). Assim, Mércio Gomes justifica a migração dos povos para o Grajau são do estabelecimento de "relações com os colonizadores brasileiros" e a busca de um "mercado e de um centro que lhes fornecesse os implementos agrícolas que passaram a depender com maior frequência" em razão da convivência com os jesuítas e o aprendizado do manejo dos instrumentos de ferro.

[30] Maneira como os Guajajara referem-se aos não-indígenas, ou seja, os brancos.

Mapa 1 - Fluxo Migratório da tribo Guajajara via canais fluviais séculos XVIII - XIX



Fonte: GOMES, 1997.

Outra possibilidade é o número reduzido de indígenas de outras etnias no baixo Grajaú, que não lhes ofereceria resistência e iniciaram "sua mudança rio Grajaú acima" e na década de 1840 já haviam se estabelecido nas cidades de Barra do Corda e Grajaú (ZANNONI, 1999, p. 29). Acredita-se, contudo, que as rotas fluviais foram também determinantes para as migrações Guajajara. As interligações dos principais rios onde hoje vivem esses indígenas (Pindaré, Mearim, Grajaú e Zutiua), e a disposição geográfica das aldeias também foram importantes para que, os Guajajara tenham descido até o baixo rio Mearim e, consequentemente, Grajaú.

Em D'Abbéville encontramos a referência à hidrografia desses rios maranhenses, inclusive o lago Maracu, onde se construiu a primeira aldeia tenetehara: "Há outro rio chamado *Maracu*, que se confunde no *Pinaré*, e este se mistura com o do *Miary* na distância de 70 a 80 legoas acima da sua fóz: mais acima há outro chamado *Uaicup*[31], que vem dos mattos lançar-se no *Miary"* (D'ABBEVILLE, 1874, p. 206).

[31] Referência ao rio Grajaú, em língua Tupi-guarani.

As questões indígenas, no século XIX, conforme sugere Manuela Carneiro da Cunha (1992), entravam na fase de mudança da perspectiva da mão-de-obra para a questão da terra, posto que os colonos avançavam em suas expedições e precisavam se estabelecer. E, embora já se debatesse a forma de tratamento dos aborígenes chamados "bravos", como são conhecidos desde o século XVII, os discursos mais comuns propunham "ou extermínio, 'desinfestando' os sertões (...) ou se cumpre civilizá-los e incluí-los na sociedade — solução em geral propugnada por estadistas e que supunha sua possível incorporação como mão-de-obra" (p. 134), foi no século XIX que essa estratégia passou a ser considerada essa estratégia uma política a ser adotada de maneira geral. Ainda de acordo com Carneiro da Cunha (1992, p. 137), não se constitui uma política e sim um acordo que em regiões com tensões entre povos autóctones e colonos serão criados presídios - praças-fortes com destacamentos militares que "combatem os índios que resistem e instalam os índios que logram atrair em aldeamentos, como uma reserva de remeiros, de agricultores e, mais tarde, de fornecedores de lenha para os vapores".

Em 1845 é promulgado o Regulamento das Missões, que passa novamente a administração dos aldeamentos às ordens católicas, sendo que apenas em regiões de fronteira com número insuficiente de missionários há implantação de uma direção militar. Fora essa situação específica, os diretores gerais de indígenas atuavam como governo central e geriam o funcionamento dessas missões, cabendo ao Estado dar apoio estratégico. Entendia-se como um estágio como necessário para uma integração completa dos indígenas. (CUNHA, 1992)

Tanto as políticas sobre os indígenas e a ocupação das terras por eles estava a cargo do Ministério dos Negócios do Império, responsável pela nomeação de diretores gerais dos indígenas e diretores de aldeias, sendo os missionários capuchinhos geralmente escolhidos como administradores dos aldeamentos, que também atuavam como professores de ofícios dos indígenas e mantinham um modelo autossustentável de missão. Em 1860, passou para o Ministério da Agricultura Comercio e Obras Públicas a administração central dos aldeamentos, para posteriormente virar responsabilidade direta de cada província já próximo da Proclamação da República (TASSINARI, 2008).

Nesse modelo administrativo, de meados do século XIX até 1889, foram criadas sete colônias indígenas no Maranhão, sendo que cinco foram destinadas aos Guajajara: Januária, São Pedro, Aratauhy-Grande, Palmeira Torta e Dois Braços. As duas outras foram a Nova Olinda e Leolpoldina. Na foz do rio Grajaú, aludimos a Colônia Aratauhy-Grande, criada em 1873,

> em uma aldeia da diretoria parcial “Foz do Grajaú”, na beira do baixo rio Grajaú, a umas duas ou três léguas de sua confluência com o rio Mearim. [...] Seu estabelecimento visava atender mais de perto as aldeias tenetehara da região, dar mais segurança a uma zona estratégica de passagem para o Grajaú e Mearim, e certamente para assegurar mão-de-obra para os barcos que começavam a subir o rio com manufaturados para vender na vila da Chapada, hoje cidade do Grajaú, localizada a uns bons 400 quilômetros rio acima. A colônia somava em torno de 172 pessoas, mas atendia a outras três aldeias situadas mais acima no rio Grajaú, que seriam as aldeias da abandonada Colônia Palmeira Torta, com cerca de 163 índios. [...] Aratauhy Grande iria se extinguir nos anos seguintes e as áreas das aldeias tenetehara seriam aos poucos tomadas pela entrada de imigrantes pobres e fazendeiros. Sem condições autônomas, provavelmente os índios foram coagidos mais facilmente ao trabalho de remeiro e vareiro das lanchas que passaram a subir e descer o rio Grajaú no final do século (GOMES, 2002, p. 250-251).

Essas colônias tinham como função cuidar da integração do indígena à sociedade nacional, e prover os meios necessários para os “civilizar”, completa e ideologicamente, baseadas na concepção positivista leiga, resultando no distanciamento da catequese com a política voltada para os indígenas, que continuavam tutelados pelo Estado. Nesse sentido, conforme Tassinari (2008, p. 221), essas políticas “que produziam uma certa forma de 'indianidade' eram também aquelas que criavam uma ideia de "sociedade nacional'. Muito desse discurso sobre o indígena estava relacionado à abolição da escravidão em 1888, bem como a questão racial no que concernia à população afrodescendente, o que era de grande importância para o planejamento econômico do país. Esta também foi a época de fomento à imigração dos europeus. As ações voltadas para a “redefinição do destino dos territórios ‘livres’ (leia-se indígena) vieram constituir-se como medidas para solucionar a carência de mão-de-obra para a lavoura e para a indústria nascente após o fim da escravidão” (MATTOS, 2007, p. 1929).

Muitos povoamentos foram criados nesse período, mas as denúncias de abuso de autoridade, uso de violência e busca de privilégios em favor dos que comandavam as colônias levou à abolição da política indigenista provincial em 1889.

Para Antonella Tassinari (2008, p. 220),

> Com a Republica e o advento de uma elite cafeeira paulista, no sudeste do Brasil, desenvolve se a ideia do atraso do mundo rural, de suas técnicas agrícolas e de suas populações, que deve ser integrado a nação através do desenvolvimento de técnicas disciplinares. Essa é a proposta de atuação do Ministério da Agricultura, Industria e Comércio (MAIC) visando estender técnicas disciplinares da indústria ao meio rural e suas populações (...) Com

> essa perspectiva, foi criado em 1910, no âmbito do MAIC, o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN).

Portanto e também direcionada para uma busca pela homogeneização populacional, em 1911 concretizou-se a implementação do Sistema de Proteção ao Índio (SPI), e logo Postos Indígenas (P.I.) foram instalados ao longo do Maranhão, distribuídos da seguinte forma: P.I. Gonçalves Dias no médio Pindaré, P.I. Caru no alto Pindaré, P.I. Araribóia no rio Zutiwa, P.I. Guajajara para os Tenetehara. (DINIZ, 1994, p. 19; ZANNONI, 1999, p. 36-37)

A função do SPI era fundada, ideologicamente, no princípio positivista do "evoluir" os indígenas e os integrar à sociedade nacional e economia regional, para que os mesmos atingissem o estágio de população "civilizada", inclusive com a ajuda de missionária. O SPI se responsabilizou pelas mediações nas relações interétnicas, também atuando no incentivo à produção agrícola indígena através da distribuição de ferramentas e negociando a venda desses produtos agrícolas como forma de troca por bens industrializados (ZANNONI, 1999, p. 25).

O que se pode compreender do desenrolar da política indigenista no século XIX até início do século XX, num contexto geral, é que a mesma se pauta sempre a favor dos interesses de outrem que não os indígenas. O modelo de tutela pressupõe cidadãos incapazes de autogestão, o que acaba por alimentar o imaginário não-indígena com a visão do ingênuo, a exemplo dos romances de José de Alencar, o que não se dava efetivamente. Precisa-se considerar as inúmeras relações de conflitos entre indígenas e missionários, a exemplo da revolta em 1893 na missão de Itambacuri, em Minas Gerais, após um período de 20 anos de cristianização desses povos. Tais eventos podem ser "analisados como metáfora das relações de contradição existente entre as forças atuantes para a integração nacionalizadora e as que deflagraram movimentos de divisão, que lutavam para a recuperação da autonomia local" (MATTOS, 2007, p. 1629).

Maria Regina Celestino de Almeida (2010, p. 22) corrobora Mattos:

> Vivos e atuantes nos sertões, vilas, aldeias e cidades do Brasil oitocentista, povos e indivíduos indígenas agiam e reagiam diferentemente às múltiplas formas de aplicação da política para eles traçada. Lutavam e continuavam reivindicando direitos na justiça na condição de índios, enquanto discursos políticos e intelectuais previam e, em muitos casos, já os consideravam desaparecidos, como resultado dos processos de civilização e mestiçagem.

Portanto, embora o ocultamento do protagonismo indígena tenha sido prática comum na história da América portuguesa, o entendimento sobre conflitos e negociações existentes entre os colonizadores e colonizados precisa ser observado com a devida importância nos estudos sobre a constituição histórica do Brasil. O entendimento da necessidade de integrar o indígena a uma "sociedade nacional" por meio de estratégias de "civilização", automaticamente opõe-se à noção de que o indígena era um brasileiro. Há mais que um sentimento nacionalista no discurso da construção de um país mestiço, posto que a ideia da integração total do indígena à sociedade nacional pressupunha a expropriação legal da terra.

Ainda segundo Almeida (2010, p. 22), desde o modelo do regulamento das missões buscavam-se meio para extinguir

> "antigas aldeias coloniais e de suas terras coletivas (..) e predominava a proposta de incorporar os índios ao Império como cidadãos civilizados para servir ao novo Estado na condição de trabalhadores eficientes. Terra, trabalho e guerras associavam-se à questão indígena tão amplamente debatida no século XIX.

Para a autora, esse projeto foi sendo levado adiante por todos os órgãos que atuaram na tutela dos indígenas nas décadas seguintes. Depois de inúmeras denúncias quanto à atuação do SPI e após 57 anos de existência, vezes defendendo o interesse dos indígenas, ora sucumbindo aos interesses dos posseiros e fazendeiros, o órgão foi extinto em 1967, em seu lugar sendo criada a Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Esses dois órgãos, nas suas atuações, embora com o propósito de defender as populações indígenas, mostram-se como reflexo das práticas coloniais, onde o indígena não possui autonomia ou liberdade para decidir seu próprio destino, para o que necessita ser "civilizado".

As áreas indígenas Guajajara/Tenetehara foram demarcadas entre os anos 1970 e início de 1980. [32] Essas conquistas, no entanto, não se deram de maneira tranquila – foram fruto de grandes lutas (ZANNONI, 1999). Atualmente, a área pertencente aos Guajajara/Tenetehara[33] encontra-se distribuída da seguinte forma:

---

[32] Em 1970, foram demarcadas Pindaré, Caru, Canabrava/Guajajara e Araribóia. No ano de 1978, a área do Rodeador; 1980, Bacurizinho e Morro Branco. Em 1983, a Área Indígena Lagoa Comprida e, em 1984, a área Urucu-Juruá.Todos esses Territórios Indígenas, atualmente, encontram-se homologados e registrados no Departamento de Patrimônio da União e Cartório de Registro Imobiliário nos municípios às quais pertencem.

[33] A Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e o Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI), não fazem referência à existência de Guajajaras na T.I. Geralda-Toco Preto, atribuindo esse território aos Timbira. Todavia, dados do

Terras Indígenas	Municípios	Extensão (ha)
Araribóia	Amarante, Grajaú, Santa Luzia	413.288
Bacurizinho	Grajaú	82.432
Cana-Brava	Barra do Corda, Grajaú	137.329
Caru	Bom Jardim	172.667
Governador	Amarante	41.644
Krikatí	Amarante, Montes Altos, Sítio Novo	146.000
Lagoa Comprida	Barra do Corda	13.198
Morro Branco	Grajaú	49
Rio Pindaré	Bom Jardim, Monção	15.002
Rodeador	Barra do Corda	2.319
Urucu-Juruá	Grajaú	12.697

Fonte: Tabela extraída do site *Povos Indígenas do Brasil*[34]

No entanto, embora muitas das terras indígenas estejam hoje homologadas, as disputas por terra sempre foram entremeadas por grandes disparidades de poder, pois ali

> [...] existe um jogo cujas regras são, em grande parte, simbólicas, que envolve uma gama de atores que mantêm entre si relações desiguais, mas que não se encontram, necessariamente, polarizadas como propõe o grande paradigma: dominante x dominado. São relações carregadas de poder, poder esse que nem sempre é explícito (COELHO, 2002, p. 45).

Exemplo dessas relações não polarizadas é o caso de Alto Alegre, que chegou a virar o município de São Pedro dos Cacetes, localizado entre as cidades de Barra do Corda e Grajaú, onde indígenas resistiram e expulsaram pequenos agricultores e posseiros do seu território, hoje chamada de Terra Indígena Cana-Brava. A resistência dos Tenetehara em manter sua coesão étnica que justifica seu crescimento sociodemográfico se deu através da resistência que impunham às formas de intervenções da sociedade nacional à sua tradicional maneira de lidar com as mais variadas disparidades que permeiam suas relações com os *karaiw*.

Embora já tenha-se feito breve menção ao aspecto religioso dos Guajajara e sua permanência como característica de seu povo, ainda a ser mencionado nesse estudo, a rersistência desta etnia também se manifestou através da estrutura econômica e social na qual estes indígenas foram inseridos, o sistema pastoril predominante da área de ocupação branca

---

Instituto Socioambiental dão conta de que Geralda-Toco Preto é uma área habitada pelos Guajajara. Ver <https://bit.ly/2vOGX2v e https://bit.ly/2PjNfPG>; acessado em 11/08/2018

[34] Disponível em <https://bit.ly/2L43YDi>; acesso em: 10/10/2017.

do espaço tenetehara) - que atrapalhou para o desenvolvimento de uma economia de troca de mão de obra ou produtos entre os conquistadores/colonizadores e os indígenas, o que contribuiu para a resistência Tenetehara no contato com a sociedade mercantil.

Assim, segundo Gomes (2002), o sistema econômico é constituído por um subsistema de economia interna, operado apenas entre os Tenetehara/Guajajara e outro de economia de troca, que mantém com a sociedade brasileira em geral. Nessa lógica, ao entraram em contato com os imigrantes brasileiros no território do baixo Pindaré ou Mearim, apoiados numa economia de troca de bens e serviços, os Guajajara/Tenetehara souberam não só expandir seus territórios, como também aumentar seu contingente populacional por meio de uma adaptação que não ocorreu com base numa relação de clientelismo.[35]

Nesse sentido,

> persistindo uma economia de troca em que o povo indígena envolvido tenha condições de manter sua coesão social, suas chances de sobrevivência crescem, no médio prazo, criando um *modus vivendi* estável onde cada qual sabe sua posição e age de acordo. Sua sobrevivência a prazo mais longo vai depender das mudanças nessa economia e das novas possibilidades de engajamento positivo ou negativo dos índios e de suas economias (GOMES, 2002, p. 207).

Através desta relação de subordinação, embora haja substituído a escravidão individual e a servidão coletiva, os brasileiros se manteram numa posição de dominante e não abandonaram a hierarquia clássica da posição de superioridade política e econômica. O não-indígena é o patrão[36] e o tenetehara é o cliente[37], e essa relação caracterizou a coexistência entre as duas sociedades durante o século XIX, e que é fundada não em um sistema de servidão, mas na autonomia indígena (GOMES, 2002).

Embora a comunidade regional possa adquirir os bens comercializados pelos indígenas de outra forma, o baixo custo dos produtos faz com que a relação econômica com os não-indígena siga de uma forma estável. A base da economia de troca dos Guajajara/Tenetehara é a agricultura, com sua variedade de plantações de milho, mandioca, abóbora e fumo. A

---

[35] Ao tratar sobre o sistema econômico envolvendo os Tentetehara-Guajajara, Gomes expõe um modelo explicativo análogo às economias capitalistas. Para o autor, as relações produtivas estabelecidas com os indígenas no século XIX, estão associadas ao modelo econômico vigente.

[36] Pessoa em posição economicamente superior, com acesso capital a produção econômica do cliente (GOMES, 2002, p. 210).

[37] O termo cliente denota uma posição de subordinação (GOMES, 2002, p. 210).

farinha, como subproduto da agricultura, também é produto muito comercializado e consumido pelos indígenas (WAGLEY; GALVÃO, 1961, p. 47). A extração do óleo de copaíba, resina de jatobá e jutaicica e amêndoas de coco babaçu e cumaru são atividades que geram renda aos indígenas. (GOMES, 2002 p. 500). Também a produção de artesanato, em especial a confecção de rede, é muito apreciada pelos regionais e viajantes, sendo a comercialização à beira das rodovias federais e estaduais prática muito comum.

> A maior unidade produtiva dos Tenetehara é a aldeia, que é, com mínimas exceções, autosuficiente (sic) na sua economia interna. Relações econômicas entre aldeias se operam através das unidades de família extensa ou nuclear, raramente pela produção comunal. Devido a circunstâncias de variabilidade de recursos e/ou sua inserção em uma economia de troca, certas aldeias adquirem uma posição econômica superior em relação a outras. Neste caso, o potencial de diferenciação econômica pode provocar o surgimento de um escalonamento (ranking) entre aldeias. Porém, assim como acontece no caso da estratificação social, sempre surgem elementos desagregadores desse potencial, de modo que o ranking de uma aldeia raramente se mantém por um período longo (GOMES, 2010, p. 431).

As famílias nucleares criam, em geral, gado, porcos e cabras para venda e consumo próprio, assim como também a pesca é feita tanto para consumo externo quanto interno (GOMES, 2002, p. 501). Algumas aldeias têm projetos comunitários de roças comunais onde fazem plantio de arroz e frutas para comercialização. Em contrapartida aos produtos comercializados pelos indígenas, os colonos fornecem os produtos manufaturados que aqueles não conseguem produzir e com eles estabelecem uma relação tradicional de consumo.

> Algumas aldeias têm grandes roças comunais preparadas para projetos comunitários, para plantar arroz e frutas para a comercialização. Em muitas roças encontra-se uma planta ainda não identificada, chamada canapu pelos guajajara. Trata-se de um arbusto de cerca de 60 cm de altura que dá pequenas frutas amareladas, moles e cheias de pequenas sementes, de forma parecida a uvas. É interessante notar que esta planta não tem nenhuma função prática para os guajajara contemporâneos, mas eles relatam que era seu alimento em tempos míticos antes que Maíra, seu criador do mundo, os ensinasse a agricultura. É por causa desses relatos míticos que o canapu não é arrancado durante a "limpeza" da roça (SCHRÖDER, 2017, n/p).

Outra forma de movimentação da economia e/ou subsistência seria a caça, que tem sido menos produtiva por causa dos limites de área e concorrência com os brancos. Os Guajajara caçam tradicionalmente mais de 56 espécies, sendo as mais comuns o caititu, a

cutia, o jacamim, o jacu, a queixada e diversas espécies de macacos e tatus. [38]

Ao analisar a economia Tenetehara/Guajajara, Mércio Gomes faz uso de categorias marxistas para sistematizar os elementos constitutivos das forças produtivas da sociedade indígena. Sobre as forças produtivas, pode-se afirmar que as unidades de produção Tenetehara/Guajajara têm como base econômica também os fundamentos de sua estrutura social: uma família nuclear, "formada por um homem, sua esposa, ou esposas, filhos solteiros, um pai ou mãe viúva (tanto do homem como de sua esposa), e um ou vários parentes solteiros que a ela se agregam" (GOMES, 2002, p. 501) que, mesmo com configurações bígamas ou poligâmicas, constituem-se como uma única força produtiva; a família extensa une várias famílias nucleares e de produção comunal na pescaria e, às vezes na caça, mais comumente para propósitos culturais de preparação de festas.

A divisão social do trabalho é algo notadamente interessante a ser observado entre os Guajajara. A reorganização surge da necessidade de novas funções das unidades de produção nas economias de troca, com destaque para o pajé e o chefe de família extensa. Sobre isso, afirma o autor que

> Até recentemente, apenas o pajé desempenhava um tipo especial de função do trabalho. Este fator foi identificado como a base econômica da estratificação social. A presença de pajés e de chefes de unidades de produção de família extensa, bem como de líderes guerreiros, como especialistas, (...) A intensificação da economia de troca em algumas regiões tem aumentado a influência econômica dos chefes de família extensa, às vezes dando a forte impressão de que esteja se desenvolvendo bases muito firmes para a estratificação social. Entretanto, as flutuações dessa, com os seus ciclos de alta e baixa de demanda, juntamente com os mecanismos internos de nivelamento econômico, impedem a cristalização da formação de diferenças econômicas por muito tempo (GOMES, 2002, p. 428).

Assim, percebe-se que a divisão social do trabalho não é pautada apenas na cultura indígena, mas também da relação que os mesmos têm com a sociedade brasileira. A influência dos chefes de família é proporcional à intensificação da economia de troca na região. No entanto, a forma mais segura de desnivelamento social se dá com o surgimento do assalariamento dos indígenas, "como funcionários federais da FUNAI, seja como monitores de educação bilingue, auxiliares de enfermagem, trabalhadores braçais ou chefes de posto[...]" (GOMES, 2002, p. 428)

---

[38] Em uma parte das terras Guajajara a caça voltou a ser mais produtiva durante os anos 1990 depois de iniciar controles mais eficientes dos limites das terras pelos próprios indígenas.

que pode fazer com que surjam diferenças mais visíveis na organização social dos indígenas Guajajara.

Atualmente, é notória a influência de alguns indígenas que não ocupam funções de chefia na aldeia, como por exemplo, na Bacurizinho o Edilson Guajajara, graduando em História, que possui cargo no município na monitoria da educação indígena e, consequentemente, têm mais facilidade de acesso à cidade de Grajaú. Cita-se, também, a própria cacica da aldeia Bacurizinho, hoje professora bilingue graduada em Pedagogia. Os líderes religiosos também gozam de prestígio dentre os indígenas. Existe também uma intensa circulação de bens, interna e externamente, no sistema econômico tenetehara e, ainda se vê que, devido à "estrutura de classes subjacente aos mecanismos de mercado da sociedade brasileira, o trabalho dos indígenas e camponeses é desvalorizado e subpago" (GOMES, 2002, p. 430).

Isso ocorre principalmente com os produtos artesanais, tais como brincos, pequenas redes e demais produtos feitos artesanalmente, vendidos nas aldeias, feiras, ou às margens das rodovias estaduais e federais. No entanto, Schröder (2003, p. 71) ressalta as dificuldades de assimilação da mão de obra indígena nas localidades onde se instalam as frentes agropecuárias:

> Uma **característica comum** de todas as frentes agropecuárias com relação às populações indígenas é o desinteresse em integrar a força de trabalho indígena, como esta pode ser suprimida facilmente pelo trabalho não-indígena e não se precisa dos conhecimentos locais indígenas para explorar determinados ecossistemas, porque a agropecuária implica na transformação radical do meio ambiente. É interessante observar que os próprios atores dessas frentes se interessam pouco por integrar os índios na produção agropecuária, enquanto os missionários e o Governo Federal, através de seu órgão indigenista, se empenham muito nesse esforço de integração econômica por dar estímulos à agropecuária.

O fato de os Guajajara estabelecerem comércio com os não-indígenas, tanto comprando produtos manufaturados quanto vendendo seus produtos, faz com que os mesmos estejam em constante contato com a cultura exógena à aldeia. Segundo o antropólogo Peter Schröder (2003, p. 74) "a grande maioria das sociedades indígenas teve e ainda tem contato com várias frentes, fazendo com que a situação específica de cada sociedade e seu grau de integração na economia de mercado precisem ser analisadas e compreendidas em sua particularidade".

Ainda na mesma perspectiva, o autor assinalado descreve uma sequência temporal e analisa as aproximações dos Guajajara com os brancos para estabelecerem relações

econômicas. Schröder (2003, p. 74) esquematiza as variadas formas de contato dos Guajajara com as frentes expansionistas, da seguinte forma:

> [século XVII: frente escravagista] → [séculos XVII a XVIII: frentes escravagista e missionária] → [séculos XVII a XIX: frentes extrativista, agropecuária e governamental] → [séculos XIX a XX: frentes extrativista, agropecuária, missionária e governamental]. Esta sequência histórica e a multiplicidade de contatos interétnicos, no entanto, não significa que os Guajajara estão totalmente integrados na economia de mercado, tendo perdido suas características culturais distintivas. Sua história de mais de 380 anos de contato foi marcada tanto por aproximações aos brancos como por recusas totais, submissões e revoltas e sua "integração" devia ser vista como situacional e não como um estado final ou o produto final de um processo.

A relação direta entre produção-mercado-consumo (KOHAN, 2011), então, embora não diretamente citada por Mércio Gomes, mostra-se claramente como fator determinante para a existência da sociedade Guajajara, materializada através de suas relações de produção. Adaptando-se ao mundo capitalista, vendendo sua força de trabalho, os indígenas Guajajara/Tenetehara asseguraram, a partir do século XIX, a continuação de sua sociedade. As migrações para as regiões do baixo Mearim e Grajaú foram se dando à medida que as colônias são desfeitas, e os tenetehara buscam novas formas de relacionamento com a sociedade nacional.

3.2. O PROCESSO DE POVOAMENTO E EXPANSÃO ECONÔMICA EM GRAJAÚ

O povoamento do Maranhão se constituiu através de duas frentes distintas, formadas por bases econômicas diferentes: uma controlada diretamente pelo Estado português, de caráter agroexportador, especialmente do algodão, que já se iniciou em 1615 com a expulsão dos franceses e outra pecuária, sendo cada uma responsável pela "formação das relações sociais e comportamentos característicos de cada área" (ROCHA; MOTA, 2012, p. 5).

Sobre as frentes agropecuárias, Peter Schröder (2003, p. 71) argumenta:

> As frentes agropecuárias (ou agropastoris) na Amazônia e em regiões adjacentes já datam do século XIX, como a frente pecuária nos cerrados maranhenses. Historicamente, os contatos com estas frentes foram fatais para a maioria das sociedades indígenas. Atualmente, as frentes se situam em toda a faixa meridional da Amazônia Legal, de oeste para leste, tendo

> concentrações em Rondônia, Mato Grosso, Maranhão e Pará. Outra se encontra em Roraima.

Esta frente expansionista, tendo como base o desenvolvimento da pecuária, entrou pelo interior maranhense a partir de 1730 e ocupou os campos naturais do Sul do Maranhão, recebendo assim, a denominação de Pastos Bons. Teve como característica principal na sua fase inicial, o caráter privado de conquista sem o apoio do Estado e da Igreja. O fato de a pecuária ter sido principal frente expansionista sul-maranhense pelas verdes campinas desta área, explica o fato de Grajaú ter sido fundada a partir do porto de uma fazenda. Nesse sentido, sobre

> o estabelecimento do gado e da população vinculada à criação dos rebanhos, em 1819 foi fundado o povoado de Pastos Bons, servindo de apoio para o prosseguimento da expansão sobre o sertão, dando origem a vilas e povoados que seriam mais tarde transformados em cidades, a exemplo de Riachão, Carolina, Santo Antônio de Balsas (hoje Balsas), Porto da Chapada (hoje Grajaú) e algumas outras (ROCHA, 2015 p. 1781).

De acordo com Rocha e Mota (2012), essa primeira fase de ocupação do Maranhão, do séc. XVII até segunda metade do séc. XVIII, se dá porque o estado "encontra-se ainda apenas indiretamente articulado ao processo global de acumulação primitiva, engendrado pela necessidade de acumulação capitalista nascente na Europa". Para tanto, as primeiras incursões nos territórios para além do litoral maranhense ocasionaram "a caça e comercialização dos indígenas e a produção de subsistência, que resultado o afastamento dos indígenas, o desmatamento e a acumulação do trabalho escravo" (ROCHA; MOTA, 2012, p. 6).

A relação dos colonizadores com o indígena continha uma contradição central: ao mesmo tempo em que julgavam o nativo como principal entrave ao "crescimento e desenvolvimento" das colônias maranhenses, eles também eram a fonte de mão-de-obra barata e/ou escrava no litoral. As interações entre colonizadores e indígenas passam a ter um novo estímulo, ao invés de se pautar na busca pela mão-de-obra, o objetivo torna-se a busca por terras e a sua consequente ocupação e uso para a agricultura. Esses empreendimentos foram marcados sempre pela violência, desde quando os bandeirantes iniciaram suas incursões ao interior do Brasil, posto que a maioria dessas áreas eram habitadas por indígenas que tiravam da terra sua subsistência, atividade ameaçada pela derrubada das matas para preparação de pastos com fins de criação de gado.

Em confronto com os invasores, comunidades indígenas foram, paulatinamente, sendo dizimadas nesse processo. Por opor-se à colonização de suas áreas, os autóctones que impunham resistência, enfrentavam as bandeiras, que eram como grupos de guerra. Diferentemente do Norte do estado, região de baixadas, o Sul possuía melhores condições geográficas.

> Vemos assim, a importância que a atividade pecuária teve para a consolidação de uma estrutura ocupacional no sertão maranhense, o que vai contribuir para que essa região, por um longo espaço de tempo, apresente uma baixa densidade demográfica, pois as extensas terras se destinaram prioritariamente à criação do gado à solta, originando grandes fazendas de criação (ROCHA; MOTA, 2012, p. 6).

Nesse cenário expansionista do sul maranhense, chegou à região que onde hoje situa-se a cidade de Grajaú, fundada às margens do rio de mesmo nome, o alferes-de-milícia Antônio Francisco dos Reis, em 29 de abril de 1811. Esta área era inicialmente conhecida como porto da fazenda Chapada, propriedade de Manoel Valentim Fernandes. Entendemos a existência dessa fazenda tendo um porto na sede como resultado desta expansão pastoril, e esse porto para escoar a produção de carne e couro, bem como para a importação de demais produtos, manufaturados ou não.[39]

Por ser um dos principais afluentes do rio Mearim, que entrecorta o estado do Maranhão de norte a sul, o rio Grajaú era estrategicamente importante para a comunicação fluvial entre a capital maranhense, São Luís, e o sertão em desenvolvimento econômico. O bandeirante Antônio Francisco Reis liderava uma expedição que trazia alguns familiares seus e habitantes do alto Grajaú, interessados em povoar novas regiões e explorar as potencialidades e riquezas regionais, já percebidas em expedições anteriores que lhes foram vantajosas, ou seja, um modelo de colonização do lugar. Cabe salientar que a região, mais precisamente a margem oeste, era habitada por indígenas Timbira e Pukobyê, conhecidos

[39] Em 29 de abril de 1835, o antigo povoado São Paulo do Norte foi elevado à categoria de vila, passando a chamar-se Vila do Senhor do Bonfim da Chapada e desmembrada do município de Pastos Bons, vindo depois a se chamar: Vila do Nosso Senhor do Bonfim da Chapada de Grajahú. Em 1856, a vila da Chapada era habitada por 341 pessoas, sendo 18 escravos, existindo, ainda mais na margem esquerda, 11 casas com 79 habitantes. Elevado à condição de cidade com a denominação de Grajaú pela Lei Provincial nº 1.225, de 07/04/1881. Fonte: IBGE. Disponível em: <http://cod.ibge.gov.br/N3 Acessado em 26/09/2017>.

Gaviões, também chamados de Piocobjés ou Picogobês, que entraram posteriormente em conflito com os invasores.

Com o estabelecimento de um povoado constituído de residências que funcionavam também como depósito de sal “e outros gêneros alimentícios com vistas as abastecer os moradores ali residentes e de outras ribeiras vizinhas, chegando a aproximadamente quarenta (40) o número de pessoas que se dispuseram a habitar o porto” (MARANHÃO; GRAJAÚ, 1988, p. 19).

Três anos após o início do povoamento do que se chamou Porto da Chapada, em 1814, houve um conflito entre os habitantes do povoado e os indígenas. Motivados pelo avanço paulatino da população da outra margem do Grajaú que ameaçava seu território original, os Pukobyê e Timbira atearam fogo nas habitações, resultando na morte de 38 moradores, restando apenas 06 que não estavam em suas casas à hora do ataque.

O projeto de reestabelecimento do povoado na região do rio Grajaú foi temporariamente interrompido, mas logo retomado pelo dono da fazenda Chapada, Manoel Valentim Fernandes, e os moradores restantes tentaram restituir um porto público na mesma ribeira do Grajaú, por nome “São Paulo do Norte”, em 1816. Por certo tempo, esse porto teve assistência de um pequeno destacamento de tropas, que depois foi retirado (MARANHÃO; GRAJAÚ, 1988, p. 19).

Após dois anos, com a chegada de José Pinto de Magalhães, comandando uma armada de 20 soldados que vinham embrenhando as matas fechadas do sertão objetivando abrir passagem (estrada) do povoado até os sertões, houve um acordo de trégua entre pukobyês e os bandeirantes, o que facilitou o povoamento do local. Nesse acordo, a permanência de 06 aldeias foi assegurada, alegando-se que elas seriam inseridas, por vontade dos indígenas, no processo de civilização. A partir de então, a cidade foi lentamente sendo povoado de migrantes de várias partes do país, especialmente pelo desenvolvimento do comércio e agropecuária.

4. RELIGIOSIDADE INDÍGENA EM TRANSFORMAÇÃO

O fenômeno da religião entre indígenas, comumente apresentado nas pesquisas antropológicas, sociológicas e etnológicas como um massacre cultural e causa do "desaparecimento" de inúmeras etnias. Não se refuta por completo essa assertiva, no entanto, definir o outro a partir de uma visão exógena, que resulta, em certo nível, uma análise tendenciosa que leva à conclusões excludentes da resistência característica dos povos indígenas, e assegura a identidade que os mantém combatentes das frentes de expansão, especialmente a agrária e latifundiária, impelidas pelo agronegócio que busca a expropriação de terras indígenas. Entretanto, novos estudos tratam a relação cristãos/indígenas a partir da perspectiva de construções, traduções ou mediações culturais, que acontecem quando as religiões de forma são indigenizadas, ou seja, atualizadas. Assim, concorda-se com Paula Montero (2006, p. 33-34):

> A dimensão política da problemática da alteridade ganha, pois, aqui um novo estatuto. A incorporação de "valores" ou categorias religiosas pelos indígenas, por exemplo, deixa de ser libelada como um processo puro e simples de "aculturação" — isto é, perda da cultura original pela imposição de valores ocidentais via evangelização; a "eficácia" da significação deve ser tratada, ao contrário, como o resultado de disputas simbólicas, mediadas por agentes índios e não-índios, pela apropriação de elementos disponíveis, considerados chave pelos atores envolvidos, nos repertórios culturais em relação.

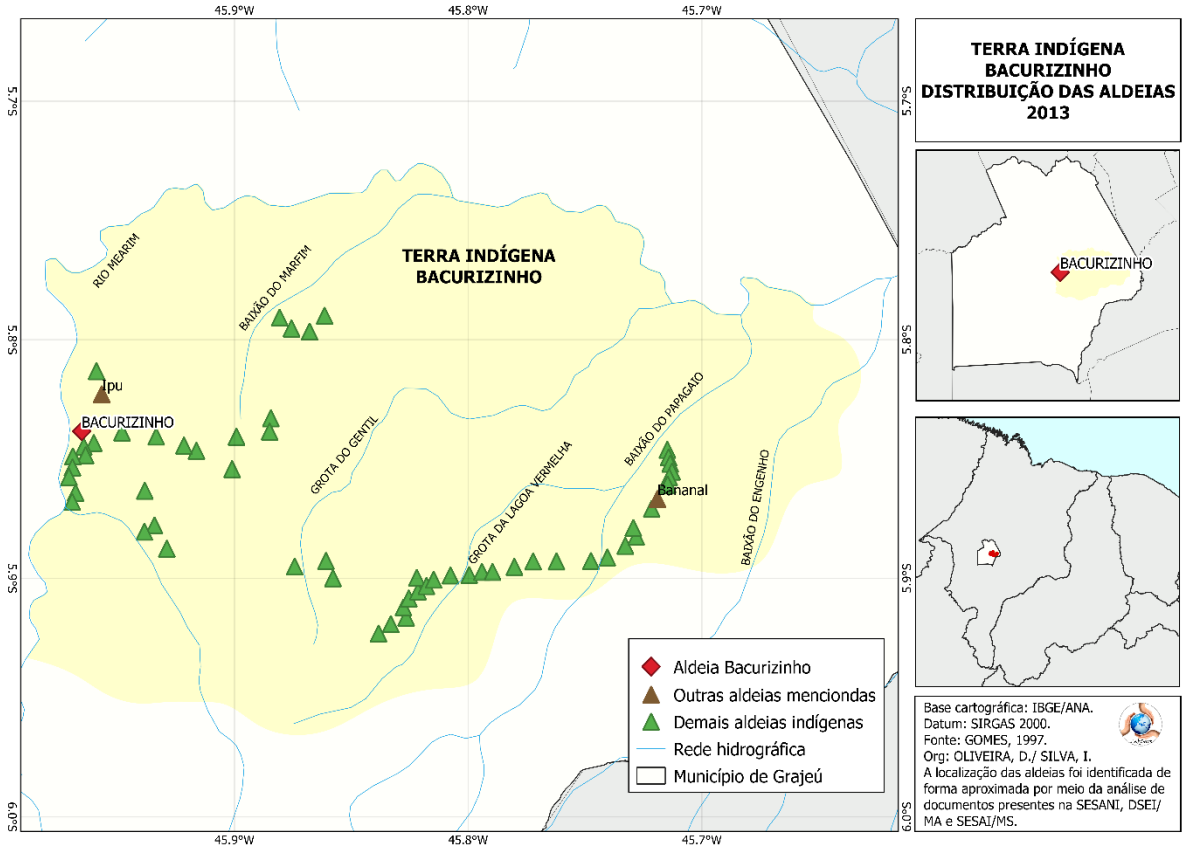
Assim, os missionários brancos e indígenas trabalham em meio a essas relações não binárias, que fogem ao paradigma colonizador/colonizado, estudo da antropologia pós-colonial, de onde emerge uma nova perspectiva na busca da compreensão do "outro". A atividade evangelística, principal agência nesses encontros onde acontecem as relações interculturais onde, quer sejam protestantes ou católicos - levando em conta a fragmentação das igrejas evangélicas no país – buscam ocupar espaços por meio de integração, como na época colonial.

Se tratados os resultados do desenvolvimento dessas novas – e antigas - relações na perspectiva deste estudo, verifica-se na Bacurizinho que o cristianismo, especialmente protestante, promoveu uma diminuição nas brigas e nas mortes, diretamente ligadas aos problemas de álcool e drogas nas aldeias, minimizados com a conversão indígena e abandono dessas práticas – o aspecto positivo mais comentado pelos entrevistados.

4.1. ÀS MARGENS DO MEARIM: UM MERGULHO NA ALDEIA BACURIZINHO

A aldeia Bacurizinho é uma das 60 aldeias do Território Indígena (TI) com denominação homônima (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2013, p. 35). Geograficamente, o núcleo autóctone localiza-se a 20 km de Grajaú, município situado no centro sul do Maranhão, distante 566 km da capital, São Luís.

Mapa 2 - Terra Indígena Bacurizinho Distribuição das aldeias em 2013

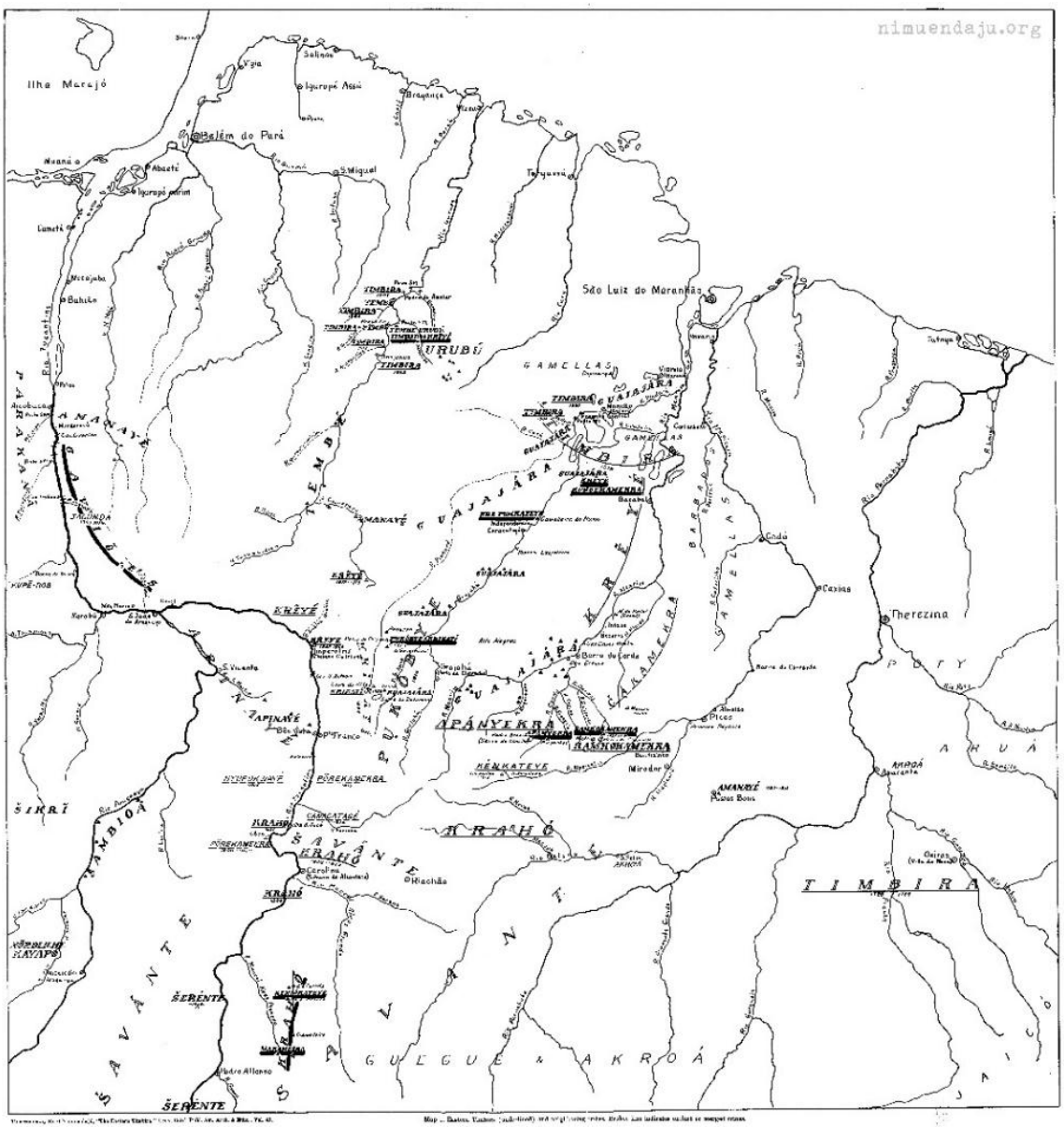


Fonte: SESANI, DSEI/MA e SESAI/MS, 2013.

Para contextualizar a fundação da aldeia Bacurizinho, faz-se necessário compreender o processo de ocupação da área hoje homologada como Terra Indígena Bacurizinho. Próximas ao rio Mearim, no centro da mata, em meados do século XIX, se localizava duas aldeias

Tenetehara: Lagoa do Caboclo e Coati.[40] Por conta da criação de duas fazendas por Salomão de Barros e das negociações estabelecidas entre ele e os indígenas, essas habitações autóctones eram constantemente “transferidas” para outras áreas desta mesma região. A cada necessidade novas movimentações eram feitas dentro desse território e outras aldeias surgiam (GOMES, (2002).

Mapa 3 - The Eastern Timbira



Fonte: Nimuendaju, 1946.

[40] Essas aldeias foram registradas no mapa manuscrito do Maranhão, em 1856, pelo engenheiro Saint Amand. (GOMES, 2002)

Assim, na década de 1920, o SPI tomou conhecimento da força desse relacionamento que se formou entre as maiores aldeias que lá permaneciam: Talhada, aldeia da Pedra e Bananal, esta última na beira do riacho Enjeitado. Anos mais tarde, em 1941, houve projeto do inspetor Malcher para demarcação de uma área compreendida entre rio Mearim e riacho Enjeitado, que incluía a aldeia Pedra, e incluía a Bananal na área Cana-Brava que não foi consolidado (GOMES, 2002).

O impasse da ocupação do território após a margem direita do Mearim foi resolvido através de uma negociação entre Dária Winícola de Barros, filha de Salomão, e os Guajajara das aldeias Talhado, Mangueira e a recém-criada Bacurizinho – localizadas na beira do rio. Ela alegava que não havia sido pago parte do dinheiro acordado na negociação das terras quando da saída de seu pai da área indígena. As duas transações foram intermediadas e pagas pelo SPI, que "estava consciente de que a questão fundiária constituía o próprio cerne da elite rural brasileira e que fazia mister negociar com essa elite, os fazendeiros vizinhos aos índios, pois estes no mais das vezes consideravam suas as terras onde os índios viviam" (GOMES, 2002, p. 370).

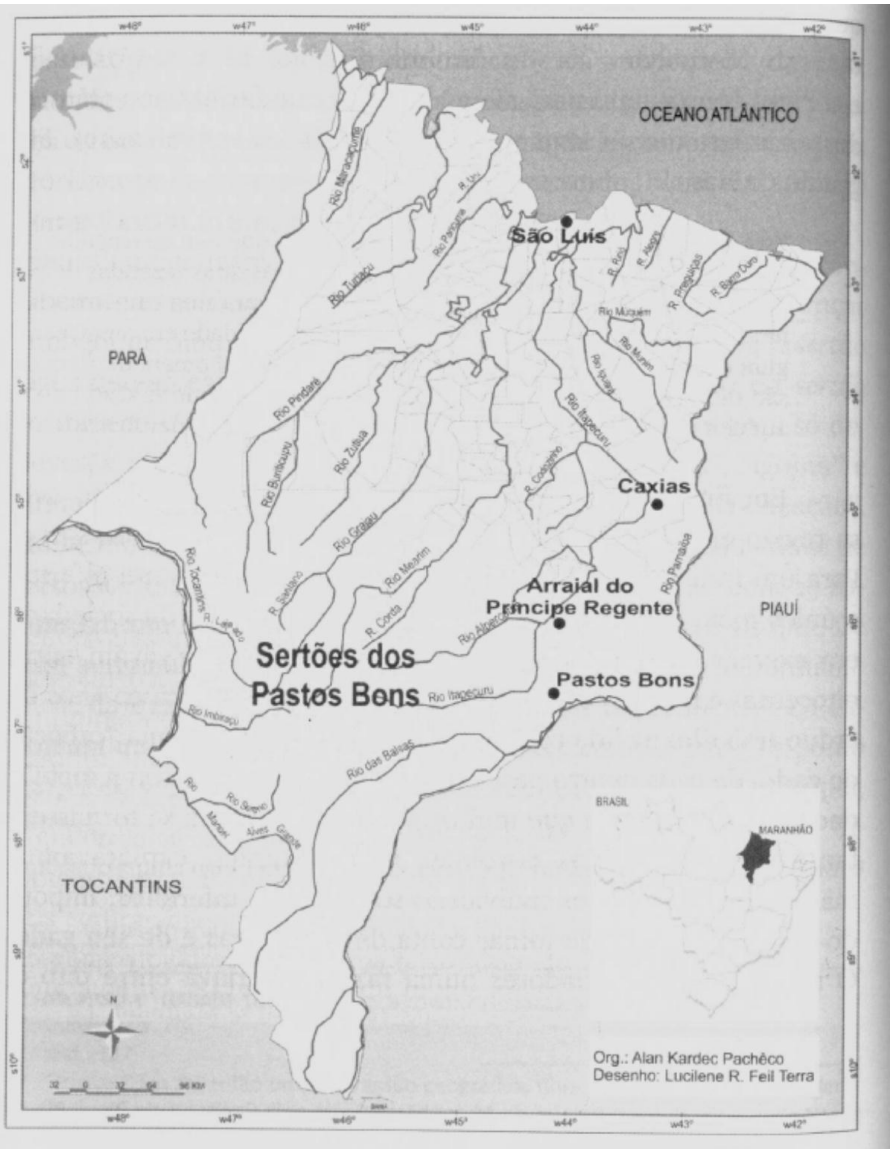
> Por esse tempo, essa região passou a ser conhecida como Bacurizinho, pela influência dos líderes daquela aldeia. Os Tenetehara estavam começando a experimentar um crescimento em sua população e a consolidar sua convivência mais respeitosa com a sociedade grajauense. Os primeiros fundadores e líderes das duas principais aldeias à beira do rio Mearim, Bacurizinho e Ipu, os dois irmãos Lopes, Raimundinho e Chico, haviam morrido em 1957, mas seus filhos amadureciam e começavam a serem reconhecidos na sociedade regional. Em abril de 1964, dias da mudança para o regime militar, havia cinco aldeias nesta área indígena. Na rivalidade com Bacurizinho, Ipu saíra na frente, pois lá se instalara uma escola indígena desde 1954. Quem quisesse aprender a ler e escrever tinha que mandar seus filhos para viver com algum parente no Ipu, ou fazê-los caminhar todos os dias três quilômetros de ida e três de volta. Bacurizinho não tinha ainda atrativos assistencialistas, mas ficava mais próxima da velha e decadente aldeia da Pedra, agregara os moradores das aldeias da Mangueira e Talhado, e tinha influência sobre a renovada aldeia do Cocal, liderada pelo visionário José Altino. Com isso ganhava em número e em liderança, com o hábil Pedro Marizê, que substituíra o falecido cacique, o empreendedor Virgolino, e agora com o charmoso sanfoneiro Alderico, filho de Raimundinho Lopes, que despontava como nova liderança, com novo estilo de negociação, menos humilde, desafiando Pedro Marizê e Virgolino (GOMES, 2002, p. 394-395).

Ipu foi fundada em 1946, antes de Bacurizinho, que apenas formou-se no ano de 1950 (GOMES, 2002). Para Gomes (2002, p. 83),

> A Pedra, criada no início do século [XX], se tornara inviável porque o poço que a sustentava de água, de tão cavado e remexido, fora se esgotando e já não minava no estio. A pequena árvore de bacuri, ao lado da qual as primeiras casas foram sendo construídas, emprestara o nome à aldeia, a qual, devido à sua importância a partir da década de 1960, terminou por representar toda essa terra indígena.

A Terra Indígena Bacurizinho é fruto do desmembramento da aldeia da Pedra, que também gerou a aldeia Ipu. Essas duas últimas são resultado de uma segregação entre os irmãos Raimundinho Lopes e Chico Lopes. Não obstante essa disputa, as duas aldeias se desenvolveram em número e força política. Essa parcela do povo Guajajara vive, atualmente, à margem direita do rio Mearim, cujo acesso se dá através de uma estrada não asfaltada.

Mapa 4 - Mapa da Bacia Hidrográfica do Maranhão



Fonte: Pachêco Filho, 2016.

A cadeia fluvial que envolve os povos indígenas do Maranhão, como pode ser observado no Mapa 04 é formada por dezenas de rios tendo, a navegação, cumprido um papel fulcral para o desenvolvimento socioeconômico. Diz-nos o autor da obra supra referida:

> Com a descoberta do rio Grajaú, o trajeto e a configuração da viagem mudaram. Partindo da atual cidade de Grajaú, o sertanejo navegava em direção a Vitória do Mearim [via rio Mearim], na baixada ocidental do estado. Lá, tomava outra embarcação com destino a São Luís, fazendo uma viagem que, em condições normais, durava cerca de dois meses. Os impactos dessa navegação, além de ligar o norte e o sul do estado, transformaram a cidade de Grajaú em entreposto comercial do sul do Maranhão e o norte de Goiás (PACHÊCO FILHO, 2016, p. 34-35).

Embora de difícil navegação pela oscilação do volume de água, tornou-se fonte de exportação e importação de todo o centro sul maranhense. Não de forma aleatória Grajaú era chamada de Porto da Chapada nos primeiros anos de sua colonização. O atracamento de embarcações se dava por lá, o que contribui para o "desbravamento" dos sertões. Nesse sentido, afirma Nimuendaju (1946, p. 4), *"the year 1811 witnessed the first complete descent of the Rio Grajahu, but sundry attempts at settlement along its banks (1814-1817) all failed in more or less tragic fashion"*.[41]

Esse rio já era povoado por nações Guajá, Pukobyê e Guajajara, porém, outras etnias podem ter se estabelecido ao longo desse rio. Sem embargo, os indígenas e a sociedade nacional sempre entenderam a importância da navegação fluvial para a economia e abastecimento dos Tenetehara-Guajajara que habitam as terras maranhenses, posto que as águas servem como divisa territorial e favorecem o transporte, a pesca, a irrigação da lavoura e a higiene pessoal. Na escrita desenvolvida sobre eles, nos anos 1970, Edson Soares Diniz (1994, p. 33-34) ressaltou que os nativos empregavam na pesca "arco e flecha, anzol e linha de náilon e tarrafas também confeccionadas com este material" nota, ainda, que as principais espécies encontradas naquele período eram "pacu, cascudo, piranha, curimatã, aracu, piau, traíra, sardinha, piaba, acará, arraia, mandi e surubim".

A navegabilidade dos rios foi decisiva para a migração Guajajara notadamente por serem a canoa e o barco, por muito tempo, os meios de transporte mais acessíveis aos

---

[41] O ano de 1811 testemunhou a primeira descida completa do Rio Grajahu, mas tentativas diversas de colonização ao longo de suas margens (1814-1817) falharam de maneira mais ou menos trágica.

indígenas, face às dificuldades impostas pela sociedade nacional. No entanto, mesmo com os graves problemas socioambientais de desmatamentos, queimadas e invasões, e apesar das mudanças climáticas oriundas dessa ingerência no meio ambiente, os rios não deixaram de ser importante, contudo, sua forma de servir aos Guajajara da aldeia modificou-se com o passar do tempo, posto que na Bacurizinho, atualmente, esse não é o meio de transporte principal, todavia, o rio Mearim ainda influencia na fertilidade da terra na qual os indígenas plantam suas roças.

Figura 1 - A pesquisadora às margens do Mearim

Fonte: Arquivo pessoal

O referido rio, também é um ambiente de interação social local, no qual muitos indígenas tomam seus banhos diários, quer como forma de recreação ou asseio mesmo tendo fornecimento de água encanada. Vários fatores contribuem para isso: o volume da água que dava fluidez a esse tipo de transporte foi seriamente afetado e a existência e acesso indígena a outros meios que não envolvem tanto esforço braçal como veículos automotores. Há ainda

outra razão ligada à abertura de estradas - algo relacionado diretamente às novas formas de viver do indígena.

Ainda se referenciando Diniz (1994), a terra era fundamental para a agricultura e o extrativismo vegetal. A agricultura tinha, como ainda mantem, como finalidade principal o consumo interno, no entanto, a extração tinha, também, fins comerciais. Na atualidade, a venda de excedentes agrícolas não é comum na Bacurizinho, contudo, é comum que, na existência de uma pequena sobra de alimentos, o comércio seja realizado como a tradicional população ribeirinha do interior do Maranhão.

A existência de uma reserva natural no Maranhão, praticamente inacessível, tornando-se objeto de comercialização com os nacionais foi notada por Charles Wagley e Eduardo Galvão (1961) desde o primeiro quartel do século XX. (WAGLEY; GALVÃO, 1949. Apud: DINIZ, 1994, p. 36) Não obstante a aproximação com a sociedade nacional e as construções culturais daí derivadas nota-se, ainda, na aldeia Bacurizinho uma forte identidade étnica e a perseverança de um vínculo com o passado.

As principais festividades celebradas nas aldeias Tenetehara do Grajaú são os ritos de passagem: a Festa dos Rapazes e a Festa do Moqueado, ou festa da Menina Moça. Entende-se, por isso, a importância da demarcação dos papeis sociais e de gênero nessa sociedade, onde o homem é preparado para ser guerreiro e cantor, e a mulher para a procriação e auxílio ao marido.

Festas como estas - ritos de passagem que marcam a atuação definitiva da mulher, que assume seu papel social frente ao seu grupo – são formas de reafirmação do Tenetehara, que se reúne uma vez por ano na Bacurizinho ou mesmo frequenta esse mesmo ritual em outras aldeias próximas, que agrupa os indígenas da cidade e os parentes que estão distantes, além de viabilizam o convívio próximo dos preparadores da festa, que precisam caçar para a moqueada.

Afirma-se que, se traçarmos um paralelo com famílias Karipuna perceberemos, como Tassinari (2003) que tais festas proporcionam,

> [...] além da possibilidade de analisar a formação de fronteiras étnicas e de uma identidade grupal, é também possível analisar o processo de elaboração de uma cultura a partir da compreensão de valores, princípios e conhecimentos próprios dessa população, o que procuro fazer a partir da análise das festas. Não se trata de retomar a noção ingênua de que "a uma sociedade" corresponde "uma cultura", "uma etnia", "uma tradição" etc., mas de verificar como essa noção de unidade vem sendo construída por uma população de origens heterogêneas.
> Voltando ao processo que denomino "cultural", portanto, refiro-me a uma construção substantiva de uma cultura diferenciada, realizada a partir das

> experiências comuns vivenciadas por famílias de origens heterogêneas que se estabelecem no rio Curipi há mais de um século. Os laços estabelecidos pelas famílias na cooperação nos trabalhos conjuntos, reiterados nos vários momentos de festas, revelam a existência de princípios e valores que definem sua cultura e as fronteiras étnicas do grupo (TASSINARI, 2003, p. 26).

Em termos gerais, esses preceitos considerados importantes tem base na memória indígena perpetuada pelas gerações, com o cuidado de quem sabe ser imprescindível manter para as próximas gerações os ensinamentos que provém dos que os precederam, que podem contribuir, através das narrativas e manutenção das festas, para o futuro das gerações Guajajara.

Esses indígenas, apesar da interferência das igrejas protestantes, dos casamentos exógamos, da aproximação com novos hábitos, procuram manter rituais, mesmo que de forma alterada. A festa do Moqueado[42] foi ressignificada por alguns evangélicos que, apesar de reconstruírem o ritual, mantiveram a realização da festa. A partir disso, surgiu o culto do moqueado que acontece dentro da igreja protestante, e muitas vezes é precedido pela saída da tocaia, embora nem todas as moças cumpram essa primeira etapa do ritual. Abdicar do resguardo da tocaia, segundo os Guajajara, pode trazer grandes prejuízos para a moça, como ela ser perturbada pelo espírito da água *Iwán*, provocar uma gama de doenças ou mesmo problemas de ordem moral, como "ficar gaiata".[43] (ZANONNI, 1999, p. 65)

As indígenas que não cumprem esse ritual de iniciação, mesmo que motivadas por razões familiares, são censuradas pelos demais membros da aldeia que valorizam a tradição. Cabe salientar que a descontinuidade é ocasionada por razões religiosas, todavia, a vivência em meio a sociedade nacional interfere sobremaneira na dinâmica dos costumes ameríndios.

Os cânticos marcam momento significativo de passagens e celebrações indígenas, entretanto, a presença protestante modificou, ainda, os temas dos cânticos que na festa original homenageavam os antepassados e referiam-se a pássaros. No cristianismo, a música

---

[42] A festa do Moqueado, ou festa da Menina Moça é a mais tradicional festa tenetehara (Tembé e Guajajara), sendo ainda considerada ato de resistência para os Guajajara da aldeia Bacurizinho. Trata-se de um ritual que acontece quando as meninas têm sua primeira menstruação, a menarca. Ao menstruarem pela primeira vez, as jovens preservam-se de cinco a sete dias numa rede dentro de um quarto, a "tocaia", completamente pintadas de tinta de jenipapo, num período repleto de tabus. Não podem tomar banho, porque o espirito da agua pode leva-la, nem conversar muito ou comer certos tipos de comidas. Quando terminado o resguardo da moça, a aldeia toda é convidada para a festa do moqueado, que tem esse nome porque gira em torno do consumo de carnes de caça que são defumadas, ou seja, moqueadas. As músicas cantadas durante toda a festa fazem alusão aos animais e espíritos da natureza. Às quatro da manhã do dia da festa, a moça sai da tocaia e entra na festa, já pronta para sua vida adulta, como casar e ter filhos (UBBIALI, 2005; GOMES, 2002).

[43] A expressão foi ouvida numa das observações participantes na Aldeia Bacurizinho.

inspira o contato divino e denota profunda meditação sobre as premissas religiosas. Portanto, há no campo musical uma simetria nos objetivos e, ao mesmo tempo, conflitos de gerações.

Os novos modos de configuração ritualística os indígenas encontraram para serem "índios e crentes", não são, necessariamente, resultantes de uma imposição de uma cultura nacional sobre os hábitos nativos. A integração dos indígenas ao processo de colonização, urbanização e tecnológico impôs modificações no modo de vida, mas não resultou na perda de uma identidade étnica, uma vez que não há fronteiras definidas que estabeleçam os limites das especificidades socioculturais de um povo.

Sem menosprezar, naturalmente, os conflitos internos e externos à comunidade indígena podemos ancorar a argumentação da manutenção das tradições e rituais na construção de um processo cultural entre populações distintas com a força identitária que define os tenetehara.

Segundo Mércio Pereira Gomes (2002), "a palavra 'tenetehara' [...] quer dizer 'o ser íntegro, gente verdadeira' é um designativo forte que exprime orgulho e uma posição singular: há de ser o verdadeiro povo, a encarnação da humanidade."

Refere-se o mesmo autor que

> nenhum indivíduo tenetehara é capaz de destrinchar o significado desse termo por esse processo linguístico, que é invenção científica, nem por outro meio. Para ele, Tenetehara significa simples e circularmente o indivíduo ou a pessoa que é parte do povo Tenetehara (GOMES, 2002, p. 48).

A sensação de pertencimento e o orgulho de sua tradição são constantemente notadas entre os Guajajara da aldeia Bacurizinho, como será demonstrada adiante. A análise de Gomes (2002) reflete-se na família Lopes, uma das mais prestigiadas da região e nos relatos de memória do líder mais antigo. O fato das duas maiores aldeias da T.I. Bacurizinho terem sempre sido comandadas diretamente pelos descendentes de Raimundinho Lopes ou mesmo cunhados e genros daqueles, reforça o pressuposto levantado anteriormente que a origem da cacica tem muita relação com a posição que a mesma ocupa hoje ante a comunidade da Bacurizinho, mesmo que a referência sobre essas lideranças.

> Na aldeia Ipu, sede do Posto Indígena Bacurizinho, na Reserva de mesmo nome, a sequência dos capitães foi a seguinte: Primeiramente Francisco Lopes; depois seu filho Miguel Lopes. Este, após desentendimento com sua parentela, foi substituído por Crescêncio, cunhado de Francisco Lopes. Seu

> substituto foi José Lopes, meio irmão de Miguel Lopes, o qual teve sérias divergências com o encarregado do Posto Indígena. Na aldeia Bacurizinho, também na Reserva do mesmo nome, o primeiro foi Raimundo Lopes, que foi substituído por Pedro Marizê. Este, ao mudar-se para São Luís, capital do Estado, foi substituído, mediante eleição organizada pelo Chefe do Posto Indígena, por Alderico Lopes, filho de Raimundo Lopes e genro de Pedro Marizê. Diante do exposto, verifica-se que o capitão da aldeia Ipu é primo paralelo patrilateral, portanto irmão classificatório, do capitão da aldeia Bacurizinho" (DINIZ, 1994, p. 52).

Essa família esteve sempre em posições de liderança tanto na aldeia quanto na T.I., posto que a aldeia Ipu, parte desse território e a segunda aldeia mais populosa dessa área, foi implantada por Chico Lopes, irmão de Raimundinho Lopes (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2013, p. 36).

O povo da Bacurizinho é liderado pela cacica Iara Maria Marizê Lopes, filha de Alderico Lopes, descendente direto do fundador Raimundinho Lopes. O porte de líder é claramente notável pelas expressões verbal e corporal assumidas pela cacica, percebidas todas as vezes que estive com ela.[44] Senta-se com uma postura plácida, com pernas relaxadas e braços descansados na cadeira, que lembra, em muito, seu pai. Mas esse jeito de sentar, antes, denota uma certeza de quem não acredita precisar impor-se para ser ouvido, o que pude confirmar observando as interações entre os indígenas e ela. Embora constantemente falem "na língua" ou "linguagem" tenetehara na presença de algum *karaiw* por costume ou necessidade do assunto, é perceptível o respeito que a liderança da aldeia incita no ambiente.

Iara é uma mulher jovem, olhar desconfiado e quando fala, exprime certeza e tranquilidade, mesmo se o assunto for as tensões internas envolvendo os próprios "parentes"[45] tanto por questões políticas quanto religiosas. Durante as observações participantes, ao ser questionada se é a cacique, ela assume o título, mas prefere usar o termo "representante". No entanto, admite que é a pessoa consultada quando os indígenas da região, incluindo de outras aldeias, precisam resolver problemas maiores.

Sobre isso, há definições importantes sobre a autoridade dos chefes das aldeias indígenas, discutidas por vários autores. Quase sempre estão vinculadas à presença masculina e à linhagem patriarcal. Wagley e Galvão (1961) postulam que "São, geralmente, homens dotados de forte personalidade, ao mesmo tempo que líderes de um dos grandes grupos

---

[44] A técnica da observação participante foi utilizada pela autora e realizada na aldeia Bacurizinho no período entre abril de 2016 à maio de 2018.

[45] Termo utilizado pelos indígenas para se referir tanto aos demais Guajajara quanto a qualquer outro indígena, independentemente da etnia.

familiares que constituem a aldeia. Seu prestígio é acrescido pelo fato de serem respeitados pelos brasileiros que ostensivamente os trata com certa deferência.” (p. 36)

Embora a referência da literatura consultada sobre os Tenetehara seja sempre voltada para a figura masculina, o fenômeno da emergência das mulheres como caciques seguem a mesma tendência dentro da organização político-social das aldeias: um indivíduo, de personalidade forte, membro de uma família extensa que goza de prestígio tanto entre os indígenas quanto em meio da sociedade nacional.

O fato de Iara ser uma mulher e ocupar esse espaço antes exclusivamente masculino - apesar de ser algo relativamente novo entre os Guajajara de Grajaú, segundo a mesma – não lhe causou muitos aborrecimentos por conta do gênero. Uma hipótese é que isso tenha se dado de forma não conflituosa pelo fato de Iara ser uma Lopes, filha, sobrinha e irmã de grandes lideranças que conduziram Bacurizinho durante muitas décadas, conferindo credibilidade à progênie, bem como pela personalidade forte e decidida da líder, atributos imprescindíveis à um porta-voz do povo Guajajara.

José Arão Marizê Lopes, outro filho de Alderico, também esteve na condição de liderança indígena e, ainda que tenha o perfil para ser o cacique da aldeia, não exerceu tal função, porém sua trajetória foi conduzida para a liderança política nas instituições republicanas como um representante dos interesses do povo Guajajara.

No período de 1991 a 1994 ocupou o cargo de diretor da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), no Maranhão. Trata-se de uma trajetória geracional narrada da seguinte forma pelo antropólogo potiguar:

> Por fim a 6.ª Delegacia [Regional da FUNAI] iria ter o seu primeiro dirigente de origem indígena, o mestiço de Tenetehara Pedro Marizê Filho (sendo o pai Tenetehara, ex-servidor do SPI, e uma mãe branca de Grajaú que havia sido professora do SPI na escola da Aldeia Borges), que ficaria até dezembro de 1990. Ele foi substituído por um índio Tenetehara, José Arão, nascido em criado na Aldeia Bacurizinho, cujo pai, Alderico Lopes, era já chefe de posto, e que ficaria entre 1991 e 1994 (GOMES, 2002, p. 345).

Foi designado membros do Conselho Distrital de Saúde Indígena do Maranhão, entre os anos de 2010 e 2012. [46] Em 2004 e 2008, foi eleito vereador pelo Partido Trabalhista Nacional (PTN) e, então migrou para o Partido da Mobilização Nacional (PMN), onde foi

[46] Diário Oficial da União (DOU), 27 de agosto de 2010, p. 41, Seção 2, Portaria nº 375, de 25 de agosto de 2010.

eleito mais duas vezes, em 2012 e 2016 e, desde então, mantém-se na posição de edil, contabilizando o quarto mandato. Entre outras atribuições importantes, Arão presidiu a Associação de Saúde das Sociedades Indígenas de Grajaú, representante indígena da Comissão Nacional de Política Indigenista (CNPI) Amazônia, esteve diretamente envolvido na denúncia ao Ministério Público Federal (MPF) da fraude nas Lei das Cotas na Universidade Federal do Maranhão (UFMA) em 2017, atuou com a população na reivindicações dos indígenas para a volta da atuação de brigadas anti fogo do Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e Recursos Naturais (IBAMA) no combate à incêndios nas Terras Indígenas.

O vereador participa constantemente de eventos acadêmicos relacionados às questões indígenas, nas universidades e Instituto Federal do Maranhão, *campus* Grajaú. A atuação do mesmo junto à comunidade externa é de importância na luta para a visibilidade não apenas dos Guajajara da região, mas num contexto mais amplo, expõe problemas que afetam a população indígena. Trata-se de um indígena que foi escolarizado, atuou como Dirigente da FUNAI e, mais adiante, esteve ao lado de seu pai, ícone da resistência e militância indígena na região. Arão Lopes aprendeu a lidar com embates diretos e negociações, visto que, os indígenas têm sido constantemente marginalizados por séculos e, ao mesmo tempo, convivem com os demais setores da sociedade brasileira que não se definem como indígenas.

Há barreiras internas e externas transpostas pelas construções culturais que os Guajajara procuram transpor pela inserção de uma liderança indígena na sociedade nacional. Arão tem desenvoltas habilidades de oratória, fala fluentemente português e mantem uma ampla base eleitoral no município de Grajaú. Há um elo construído entre a aldeia Bacurizinho e a comunidade grajauense no que respeita às discussões sociopolíticas de interesse local. Para tanto, o vereador indígena adentrou o universo político institucional, absorveu os trâmites legislativos para, então, buscar atender às demandas do seu povo no complexo universo *karaiw*.

A chefia constitui-se ainda elemento de estudo de Cláudio Zannoni que interpõe o seguinte:

> A figura do “capitão”, à qual os regionais dão suma importância, acreditando ser ele o chefe supremo da aldeia, ou mesmo, ou até de todos os grupos da região, nada mais é que uma invenção da época colonial. Gomes, (1977, p. 87-8), citando Araripe, atribui essa instituição à necessidade de apontar, por parte da administração, colonial, alguém como mediador entre os interesses dos habitantes da aldeia e o administrador. [...] A função política, provavelmente ligada

> antigamente à figura do chefe que guerreava, mas sobretudo oferecia segurança ao seu grupo, hoje, com o fim das contendas intertribais, está mais ligada à tarefa de intermediação entre a sociedade indígena e a dos brancos. Se, antigamente, as guerras, a defesa e a paz eram os elementos constitutivos do político Tenetehara, hoje, o inimigo é representado pela sociedade envolvente. Ser político, portanto, significa conhecer bem os códigos dessa e dar uma resposta à altura. A guerra de hoje se trava, portanto, não na floresta, mas na cidade" (ZANNONI, 1999, p. 98, 99).

Apesar de haver outras 60 aldeias na T.I. Bacurizinho, Iara mencionou apenas outra cacique, Lucilene, da Arymy, de quem é prima. Estive com Lucilene em duas ocasiões no ano de 2016, e igualmente notei particularidades semelhantes às de Iara, como determinação, firmeza e altivez. Sua casa não difere em muito das outras casas da aldeia em estrutura física: uma típica casa do interior do Maranhão, sem muros e com acesso facilitado aos demais. O interior da casa é propício para a acomodação de muitos parentes e a realizações reuniões ampliadas. Na cozinha, que é a maior área coberta de sua casa, há um batente, estrategicamente utilizado para as conversas descontraídas e elaborações políticas.

À época do estudo de Mércio Gomes, Bacurizinho possuía, em média, 300 moradores. Hoje, estima-se que sua população esteja por volta de 860[47] habitantes. As casas da aldeia são organizadas em formas de rua no padrão de qualquer cidade do Brasil, dispostas de maneira linear. Dentro da aldeia há uma pequena mercearia que vende produtos básicos (arroz, feijão, açúcar, carne de gado, frango, etc.), que complementam os produtos plantados por muitos nas roças: inhame, abóbora, milho, mandioca.

[47] Estimativa não-oficial fornecida por Edilson Guajajara, monitor da educação das escolas indígenas da região, morador da aldeia Bacurizinho. Nem a FUNAI (Fundação Nacional do Índio) nem a SESAI (Secretaria Especial de Saúde do Índio) disponibilizaram algum censo, mesmo que antigo. No entanto, como esta pesquisa ainda se encontra em andamento, esperamos obter dados oficiais expedidos por estes órgãos, antes da defesa da dissertação.

Figura 2 - Árvore de Bacuri na aldeia Bacurizinho (Bacurizeiro)

Fonte: Arquivo Pessoal

Há também uma escola de Educação Básica na aldeia, que conta com ensino bilíngue, em tupi-guarani (mais precisamente a variante, o dialeto Guajajara, com suas particularidades), com vistas à manutenção da língua para as novas gerações, e língua portuguesa, abrangendo as disciplinas do ensino regular. Após a conclusão desta etapa do ensino, os alunos dirigem-se às escolas da cidade de Grajaú para "completarem" os estudos.

Os indígenas desta aldeia têm profissões variadas: funcionários da saúde, da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), professores, um representante político, Arão, artesãos que fabricam redes, colares de contas naturais, brincos, outros artesanatos e lavradores. Mesmo os

Guajajara que possuem emprego formal, costumam manter a tradição do artesanato como complementação de renda.

Figura 3 - Vista aérea da aldeia Bacurizinho

Fonte: Blog aldeia Bacurizinho[48]

O sobrenome Lopes, que os tradicionais líderes da Bacurizinho carregam, remete ao levante dos Tenetehara contra a missão do Alto Alegre, evento a ser explicado mais adiante. Segundo Mércio Gomes, no processo de fuga dos que se rebelaram contra a missão do Alto Alegre, um fazendeiro chamado Pedro Lopes teria protegido o pai dos irmãos Lopes das forças militares que capturavam "as forças guerreiras tenetehara. Por essa patronagem, ele havia adquirido o sobrenome Lopes, num processo de autonominação que se aplica a outros sobrenomes usados pelos Tenetehara [...]." (GOMES, 2002, p. 84)

[48]Disponível em: http://aldeiabacurizinho.blogspot.com.br/p/quem-somos_09.html. Acessado em: 13/12/2016

Figura 4 - Alderico Lopes Guajajara

Fonte: Arquivo pessoal

De acordo com Gomes, os Guajajara de Bacurizinho procuravam ocultar essa ligação entre os Lopes e o conflito do Alto Alegre. No entanto, Alderico Lopes Guajajara nos explica a origem de seu sobrenome com desembaraço. Após o que ele chama de “guerrilha”, muitos indígenas foram mortos e tantos outros fugiram para as matas. Ainda hoje recorda-se esse movimento em Grajaú, sendo conhecido pelos indígenas não como um massacre, mas como levante; a maneira que os Guajajara da região encontraram para resistir à invasão do branco à sua cultura, a exploração econômica e a destruição do seu povo. Essa é a primeira lembrança

que o indígena mais velho da aldeia possui dos católicos, diferentemente dos mais novos, segundo entrevistas, que aludem sempre a outro importante momento protagonizado pelos católicos: a missionarização de Frei Alberto Beretta.

4.2. CATÓLICOS E INDÍGENAS: CONFLITO E REDENÇÃO

Embora presentes desde o fim do século XIX na região do Grajaú e Barra do Corda, os missionários católicos apenas (re)iniciaram um projeto de catequização massivo das aldeias de Grajaú, dentre elas a Bacurizinho, em meados do século XX. Atribui-se a isso os resquícios das tensões que ficaram como resultado do conflito do Alto Alegre, que estremeceu a relação entre católicos e Guajajara.

Após a fundação da cidade de Grajaú, os frades italianos, franciscanos capuchinhos, implantaram missões na região de Grajaú e Barra do Corda, direcionadas aos indígenas, o que gerou o maior conflito do século XX, na região, entre indígenas e brancos: conhecido como "Massacre" do Alto Alegre, a última grande rebelião indígena no Brasil. (GOMES, 2002) Por conta das missões capuchinhas e ocupações de terra dos indígenas, e consequente tensão nas relações entre brancos e indígenas, o território do Alto Alegre - missão fundada em 1897, em povoado localizado entre Grajaú e Barra do Corda - foi palco de grande levante indígena. Sem permissão dos indígenas, os territórios foram povoados pelas missões e os mesmos foram impedidos de viver segundo seus costumes, bem como submetidos a castigos impostos através de perseguições e prisões dos Guajajara (COELHO, 2002, p. 112). Todas essas eram estratégias de "civilização", juntamente com o ensino da catequese para os indígenas em regime de internato.

Foram criados internatos, em Barra do Corda e Alto Alegre, para meninos e meninas, respectivamente, que vinham de várias aldeias da região, com o mesmo formato de ensino rígido, onde indígenas eram afastados de suas mães ainda na época de amamentação e ficavam incomunicáveis até a idade adulta. Isso se justifica, segundo

> estudo do IPES analisa a criação dessas instituições frisando que foi adotada uma atitude etnocêntrica, no sentido de transformar os costumes indígenas a fim de torná-los cristãos, conceito antropológico bem tratado por Baeta Neves (op. cit., p. 46) ao analisar a missão dos jesuítas e seu movimento em direção à homogeneização dos índios, apagando as diferenças culturais, tribais e interindividuais. Nessa perspectiva, era importante afastar as

> crianças de sua família e tribo; e preencher todas as horas do seu cotidiano, evitando que elas retornassem às suas antigas tradições (CUSTÓDIO, 2014, p. 70).

O internato feminino de indígenas, em janeiro de 1900, possuía 82 meninas (COELHO, 2002). O masculino, denominado Instituto de São Francisco de Assis, abrigava nativos a partir de 14 anos. Nas incursões dos padres, às vezes os indígenas morriam no processo de fuga. A estratégia era desmembrar as aldeias indígenas e reduzi-las "a grupos familiares", para que a cultura indígena fosse enfraquecendo, facilitando o trabalho dos capuchinhos. Os Guajajara das aldeias de Grajaú e Barra do Corda foram, nesse sentido, sofrendo impacto na esfera cultural. Segundo Gomes (2002, p. 266),

> A interferência na cultura indígena tornou-se particularmente incisiva quanto ao casamento, o qual deveria ser monogâmico e abençoado pelo rito católico. Os frades eram ferozmente contrários à poligamia e ao divórcio, ou à facilidade com que os casais se juntavam e se separavam, encarando esses costumes como "escandalosos".

Até o costume de passar a noite inteira em festa, cantando e dançando, era tido como escandaloso. Havia um controle moral rígido e uma estreita rotina de trabalho no Instituto da Missão de São José da Providência do Alto Alegre. Após a terceira "falha" dos internos, castigos corporais deviam ser aplicados. Mesmo assim, tal missão obteve muito sucesso por possuir uma organização econômica eficiente e houve o crescimento do povoado em número de moradores. Comercializava-se arroz, mandioca, algodão e cana-de-açúcar. Como não se localiza registros documentais de pagamento pelo trabalho dos indígenas, entende-se que acontecia em regime servil, "à base de ressarcimento por mercadorias ou acesso a serviços oferecidos pela missão" (GOMES, 2012, p. 268).

Um surto de varíola e tétano, em janeiro de 1900, matou pelo menos 28 meninas do internato, causando uma forte tensão entre as freiras e os indígenas. Sem que entendessem que se tratavam de um surto epidêmico, indígenas apenas contavam como as crianças iam morrendo e seus corpos iam sendo jogados em um poço. Outro ponto de tensão aconteceu com João Caboré, um líder tenetehara que foi "detido pela polícia indígena e recolhido na própria colônia pelo fato de praticar poligamia – havia se casado com uma brasileira segundo os preceitos católicos, mas acabara desposando uma segunda mulher". (CUSTÓDIO, 2014, p.

71) Caboré, por ter desobedecido a lei da monogamia, foi acorrentado no portão principal do prédio da missão durante quatro semanas. As práticas pedagógicas

> desse internato, sobretudo, a questão da guarda – os Tenetehara não se conformavam com a brusca retirada das crianças e jovens de seu meio e nem com a proibição de contato com eles –, somadas à vida regrada dos adultos que viviam na colônia, acabaram desencadeando uma série de conflitos entre índios e missionários. Na prática, alguns Tenetehara reagiram deixando Alto Alegre e regressando às suas aldeias, mas sem a permissão dos padres, que chegaram a criar uma "polícia indígena" para capturar os fugitivos (CUSTÓDIO, 2014, p.70).

Num levante liderado por Caboré, os Guajajara atacaram a missão e mataram os 12 missionários e os lavradores que lá estavam, em março de 1901. No total, cerca de 200 pessoas, entre frades, freiras e lavradores foram mortos. Entre estes, os religiosos foram tornados mártires, sendo lembrados na cidade de Barra do Corda até hoje, sendo erigida, em suas homenagens, uma igreja. Após o conflito, o governador do Maranhão, João Gualberto Torreão da Costa, ordenou a imediata devolução dos indígenas às suas respectivas comunidades. Na tentativa de evitar que mais incidentes como esse ocorressem, o governador enviou forças policiais para atuar junto com os Canelas[49], na busca e captura dos envolvidos. Nessa empreitada, alguns soldados e vários indígenas foram mortos. Caboré e demais envolvidos foram presos e julgados, sendo que João Caboré pegou a pena de prisão perpétua, mas foi encontrado morto no mês de novembro do mesmo ano.

Esse acontecimento contribuiu para a interrupção do projeto missionário dos capuchinhos nas aldeias indígenas Guajajara de toda a região do Grajaú e Barra do Corda por vários anos, o que favoreceu a entrada dos protestantes. Contudo, a reincursão dos católicos nas aldeias grajauenses e, nesse caso, na aldeia Bacurizinho, como força missionária, se deu, especialmente, pela assistência médica do membro mais ilustre da Prelazia do Grajaú, Frei Alberto Beretta. Desde meados anos 1950 que a Igreja católica atuou como missionária dos indígenas da região, mas a construção de uma capela de barro batida em homenagem a Nossa Senhora, sob ordens do frei Alberto Beretta se deu apenas nos anos 1970. Tal capela, da qual não se tem mais vestígios, marca o período de maior força do catolicismo entre os Guajajara da Bacurizinho.

[49] Timbira que habitam próximos as cidades de Barra do Corda e Grajaú.

A cada terceiro domingo do mês, o frei Alberto se dirigia à Bacurizinho para rezar a missa, algumas vezes de jumento, outras de jipe, que usava também na assistência aos doentes da aldeia (GOMES, 2002, p. 86). Segundo Gomes (2002, p. 353),

> Nas desobrigas médicas e religiosas do Frei Alberto os Tenetehara procuravam assistir à missa espontaneamente, com a ajuda de uma freira que acompanhava o frade e que gentilmente os admoestava a freqüentar a igreja e mantê-la limpa. Os Tenetehara se referem a si mesmos como "católicos". Deve-se lembrar que antes da chegada de Frei Alberto os Tenetehara do Bacurizinho se definiam como "crentes" devido ao fato de ter vivido entre eles o missionário protestante Ernesto Wooten na década de 1930.

Considerando a construção da primeira igreja católica e sua importância enquanto presença cristã manifestada através do assistencialismo massivo, tomaremos eventos importantes para análise, concebendo que a Igreja Católica esteve fortemente presente nos primeiros momentos da formação da aldeia Bacurizinho, em 1949, chegando à atualidade (2017). Entretanto, também se percebe a materialidade da Igreja/capela como sendo importante no entendimento da força das religiões na memória dos indígenas da Bacurizinho.

Tem razão Nora (1993, p. 9) quando afirma que a "memória se enraíza no concreto, no espaço, no gesto, na imagem, no objeto". Por ser considerado um espaço sagrado, o templo religioso carrega uma simbologia importante para as práticas dos cultos cristãos. Na igreja, Beretta celebrava missas, promovia vacinação em massa, proferia os sacramentos, curava os doentes enfim, cristianizava os indígenas e mostrava sua disponibilidade para com a obra missionária. Os gestos do frei materializaram a memória de muitos Guajajara sobre o catolicismo como algo benéfico, diferente do evento anterior, o levante do Alto Alegre.

O trabalho assistencialista de Beretta foi de grande impacto para a cultura religiosa Guajajara, por conta dos batismos em massa, que imprimiam nos indígenas a noção de cristianismo. Sobre os indígenas: "seu sentimento de católico parece advir mais dessa relação do que propriamente de uma convicção étnica ou religiosa."[50] (GOMES, 2002, p. 353)

[50] Alberto Beretta teve um acidente vascular cerebral em 1981 (faleceu em 2001), e a capela da aldeia foi caindo em desuso pela falta de projetos missionários.

Figura 5 - Frei Alberto Beretta em seu jipe, que usava para ir às aldeias rezar missa e assistir aos doentes

Fonte: Blog Frei Alberto Beretta[51]

Como já foi destacado na abordagem sobre o catolicismo, no início desse estudo, ocorreram perdas de fiéis e território para os protestantes. Para a Irmã Custódia, missionária católica responsável na atualidade pela aldeia Bacurizinho, isso se dá

> com as outras igrejas que chegam, que tão muito mais presentes, ela [a Igreja católica] vai ficando mais fraca, né? Porque nós não temos como estar sempre lá, né? Que eles tinham o frei Alberto estava aqui quase todas as semanas. Não sei se era mesmo, mas que ao menos uma vez por mês, se ele passava um final de semana lá, né? E a gente não tem essa possibilidade. Então, por falta de, de missionário, de material humano, né? Então, vai enfraquecendo. Se eles estão mais presentes, vão se fortalecendo (SILVA, 2017).

No entanto, embora as missas não sejam mais celebradas na aldeia Bacurizinho, a presença missionária ainda se dá por meio de reuniões pontuais, especialmente celebrações festivas, como páscoa, dia de finados, etc. Mesmo assim, a herança deixada pelos católicos divide a memória dos Guajajara, sendo que os mais novos, ao falar do cristianismo, aludem-se

[51] Disponível em: http://freialbertoberetta.com/biografiaitalia.php. Acessado em 08/10/2017.

aos católicos como influência positiva, e há mesmo quem considere o catolicismo como religião tradicional indígena[52], pois desconhecem os protestantes como os que primeiro estiveram na região da Bacurizinho. Os mais antigos, recordam-se, entretanto, dos missionários do Alto Alegre e a forma como "tomaram" as crianças indígenas de suas famílias.

4.3. INCURSÕES EVANGELIZADORAS E A PERSEVERANÇA DOS PROTESTANTES EM BACURIZINHO

Segundo as missões MNTB "transculturais" deu-se início no Brasil com a expansão das missões fundamentalistas independentes, as chamadas missões de fé, que tem como expoente máximo a criação da Missões Novas Tribos do Brasil, a MNTB, que, desde 1955, envia missionários às aldeias. São chamadas missões de fé porque dizem depender exclusivamente do suporte financeiro dos fiéis, através de dízimos e ofertas, mas o que se observa é que muitas são ligadas a denominações religiosas, como no caso da Missão Campos Brancos, no Maranhão, que depende do apoio monetário da Assembleia de Deus. Seu propósito é a formação de igrejas nativas, preparar novos missionários para o campo e catequizar os indígenas.

Sua crença é na "salvação eterna pela Graça, como um dom de Deus, inteiramente independente de obras; que cada pessoa é responsável por si própria quanto a aceitar ou rejeitar a salvação pela fé no Senhor Jesus Cristo, e que a alma uma vez salva, jamais perecerá [...]". Para tanto, defendem o direito dos indígenas de decidirem, mediante a evangelização, a que crença desejam seguir e de acreditar ou não, como eles, em "um Deus único e verdadeiro, que subsiste eternamente em três Pessoas: Pai, Filho e Espírito Santo [...]". [53]

---

[52] (ASSUNÇÃO, 2017).
[53] Disponível em: <http://www.novastribosdobrasil.org.br/quem-somos/nisto-cremos/>; acessado em 15/10/2017

Figura 6 - Igreja Pentecostal Missionária da aldeia Bacurizinho

Fonte: Arquivo Pessoal

Segundo o Projeto Campos Brancos, estes têm o papel de contribuir "fortemente para a evangelização dos não alcançados" e afirmam que para alcançar os que "ainda não tem Jesus" depende desta Igreja[54]. Não vimos referência explícita no site à manutenção das tradições indígenas. Isso se deve, em muito, ao próprio modelo doutrinário do fundamentalismo evangélico, que prega que a conversão religiosa provoca mudança de vida no convertido, refletindo no exterior (práticas, aspectos culturais, etc.). Portanto, manter hábitos relacionados à tradição indígena que inclui certos cantos e ritos que não são direcionados para a exaltação do modelo de vida "santo", não condiz com a prática cristã.

Apesar de embates ideológicos entre católicos e protestantes e a acusação por parte dos protestantes de que os católicos se sentiam superiores, em 1906, realizou-se o primeiro culto público, pelo canadense Perrim Smith, na residência do Coronel Pedro Lopes, onde mais tarde foi construído o templo da Igreja Cristã Evangélica do Brasil. Nesse contexto, iniciou-se

[54] Visão <http://www.apazdosenhor.org.br/site/ministerios/missoes>.

um projeto de catequização dos povos indígenas do Grajaú. Os primeiros missionários dos quais os moradores da Bacurizinho se recordam estiveram à região onde se localiza a aldeia na década de 1930. Lembrados pelos mais idosos Guajajara da Bacurizinho são: Ernesto (Ernest Wooten), sua esposa Ninoca (Ana Correia de Araújo) e Martin.

A história dá conta que, nos anos de 1930, Ernest "implantou e manteve um trabalho missionário no meio da tribo dos Guajajara, em aldeias localizadas à margem direita do rio Mearim, dentro dos limites da atual reserva indígena Bacurizinho, neste município [Grajaú]" (ROCHA, 2011).

Figura 7 - Ernest Wooten e sua esposa

Fonte: Blog Igreja Cristã Evangélica de Grajaú[55]

Segundo o Pr. Lucimar Rocha (2011), Wooten ainda teria traduzido inúmeras porções da Bíblia, mais especificamente o evangelho de João, para a língua dos Guajajara. Sobre o aparecimento dessa personagem, Gomes (2002):

[55] Disponível em: https://bit.ly/2N2h350 acessado em 30/10/2017

> A principal delas talvez fosse ainda a velha aldeia da Pedra, ou Lagoa da Pedra, que se localizava no centro da área, afastada da beira do Mearim. Fora fundada por fugitivos da Rebelião do Alto Alegre, no início do século. Entre 1930 e 1940 lá morara com sua esposa um missionário protestante, Ernesto Wooten, que tentara converter os Tenetehara, antes da aldeia São Pedro, e depois da Pedra. Com efeito, alguns índios adquiriram um certo conhecimento da Bíblia e uns poucos se identificavam como crentes em algumas ocasiões. Uma meia dúzia deles aprendeu a ler e escrever com o velho Ernesto, e pelo menos de um deles falava-se que era seu filho natural, tal a profusão de cabelos no corpo e os olhos claros (GOMES, 2002, 317 e 318).

Como dito acima, os precedentes confirmam uma primeira tentativa de evangelização protestante nos moldes das missões estrangeiras. Considerando que a compreensão da realidade parte do material e, portanto, percebe-se que tanto a presença física das igrejas evangélicas (templos) quanto a forte presença missionária evangélica são perceptíveis desde primeiros contatos que estabelecemos com os Guajajara mesmo antes da criação da Bacurizinho.

Quando da presença mais forte dos católicos, havia a materialidade da capela de Frei Alberto Beretta, sem relatos de nenhuma igreja evangélica construída à essa época. Mesmo sem igreja, por ter sido o primeiro contato dos indígenas daquela religião, Alderico Guajajara (2017) relembra que, para execução do projeto missionário, eles

> aprenderam a língua do índio como que fosse índio. Eles vieram preparado com linguista. Toda língua brasileira, eles, eles falavam. Aí, diz que ia ensinar os índio, ensinar os índio, ensinar os índio, mas logo em seguida, não sei por onde, não sei quem foi, denunciou dele. E tavam descobrindo um minério bem ali, no, no... [...] E tavam descobrindo um local de minério lá, que eles tavam carregando pra região deles. Aí, houve uma denúncia anônima, viu? Aí, eles foram embora, por volta de 1940, por aí, é, eles foram embora. Aí, depois...[...] vieram esses outros, vieram, veio um tal de seu Antônio, Antônio Carlos. Esse Antônio Carlos demorou mais. Esse Antônio Carlos é que programou, fez um projeto, não sei como, aí estudaram língua bilíngue e português bilíngue, de, de primeira alfabetização, segunda e a terceira, até quarta, lia.

O projeto missionário protestante na região da T.I. Bacurizinho foi temporariamente extinto, em parte, pela presença do capuchino Alberto Beretta, já mencionado, na sua retomada do projeto catequizador católico e pelas freiras que fizeram tais incursões, junto a

eles ligado à Prelazia de Grajaú[56]. Não se observou mais relatos histórico ou de memória sobre incursões missionarizantes protestantes na Bacurizinho por um grande espaço de tempo após esse período. Os movimentos evangelizadores, a partir do fim do século XX, enviaram missionários à campo, a fim de que estes aprendam a cultura indígena e busquem maneiras de inculcar o cristianismo, ou seja, transmitir a doutrina também com base na cultura nativa, numa proposta de respeito às diferenças étnicas, que entendemos como apenas uma nova roupagem que se dá às formas antigas de catequização por associação de símbolos das duas culturas.

A primeira igreja cristã protestante na aldeia Bacurizinho foi construída em 2005, sob as vistas de Maria Tereza Sousa, missionária da Igreja Assembleia de Deus (SETA -/COMADESMA – Convenção dos Ministros da Assembleia de Deus do Maranhão). No entanto, há mais de 17 anos a Igreja Evangélica Assembleia de Deus vem atuando na aldeia através do projeto missionário denominado Campos Brancos, que integra o projeto nacional das Agencias Evangélicas de Missões Transculturais. Essas missões são comuns em se tratando do século XX, onde vemos um cenário onde as missões assumem nova roupagem, procurando aparentar cada vez menos "civilizadoras" e mais "transculturais." [57]

Atualmente, a aldeia Bacurizinho conta com forte presença cristã, tendo os protestantes mais regularidade de rituais dentro da aldeia, nas quais acontecem cultos, encontros, projetos missionários, etc. As igrejas Assembleia de Deus, Cristã Evangélica Guajajara e Pentecostal Missionária.

A memória de Alderico Lopes Guajajara, ancião da aldeia, legitima os dados publicados pela Igreja Cristã Evangélica de Grajaú sobre a história do protestantismo e evangelização junto aos indígenas.

> Primeira igreja, primeira igreja dos evangélico, eu me lembro. Eu me lembro. Foi.. Eu tava, eu tava numa muito pequenininho nessa hora, nesse tempo, e ainda vi... a, a casa onde morava... Só que, quando eu fui me entender mesmo pra conhecer as coisa, eles vieram embora, né? Que foi uma missão da Inglaterra. Os gringo legítimo. [...] Um chamava Ernest não sei de quê; a mulher dele chamava Ninoca, da vozona grossa... e, e outro por nome Martin. Esses três eu conheci bem, os outro... Tinham muitos, né? [inaudível] 1930, 1920, por aí [inaudível] que aconteceu [aí?] Primeiro, primeiro *karaiw* que chama que vieram ensinar a religião pras aldeia do Maranhão (Alderico Lopes Guajajara, em entrevista à pesquisadora, 2017).

[56] Esta Prelazia foi elevada, em 1981, à Diocese.
[57] Missões que buscam contextualizar o Evangelho e a Igreja, de forma a ser relevante dentro daquela cultura. São projetos missionários onde os moldes de culto são adaptados as culturas a serem alcançadas.

Em seguida, far-se-á uma incursão na relação estabelecida entre a sociedade nacional e os indígenas tomando como referência a experiência da aldeia Bacurizinho e buscando demonstrar que as construções culturais ocorridas no contato entre colonizadores e colonizados, avançando posteriormente para as demais fases da História do Brasil, se constituem num movimento dialético que imprime identidade étnica a todos os sujeitos.

5. “EU ME LEMBRO”: MEMÓRIA E CONSTRUÇÃO CULTURAL

> “... O índio teve que aprender a viver como o branco sem ser branco e também lutar para não deixar de ser índio... Índio quer ser índio, não quer ser branco...ah! Não quer não [...] mas não dá para voltar...”
>
> Ireno Kaiowá, 92 anos – Discurso Indígena: aculturação e polifonia.

As relações com os indígenas da região e em outras partes de Pastos Bons, que deu origem aos municípios de Grajaú e Barra do Corda, dentre outros, foi bastante conflituosa. No entanto, por imprecisão histórica, o “desbravador dos sertões”, Francisco de Paula Ribeiro, classifica os Guajajara como pertencente ao povo Timbira, e não aos Tenetehara. Em seu livro sobre os sertões maranhenses, Paula Ribeiro discorre “Dos gentios timbiras do baixo Mearim” (apud FRANKLIN; CARVALHO, 2007, p. 211):

> Seguem-se àquelas Gamelas, segundo a ordem limítrofe daquelas povoações de fronteira, os índios timbiras do baixo Mearim, denominados Guajajaras, os quais, nas suas viagens anuais, discorrem por entre este rio e o baixo Grajaú, tendo suas povoações formais estabelecidas a oeste do Pindaré. Nunca em tempo algum deixaram comunicar-se amigavelmente, por isso que ignoramos o maior das suas particularidades domésticas e apenas sabemos quanto às gerais de todos os índios [...].

Nesse sentido, quando fontes sobre a ocupação dos Guajajara na região do Grajaú são consultadas, entende-se que essa informação dada por Paula Ribeiro promove um ocultamento da participação dos Guajajara na formação da cidade de Grajaú, posto que a literatura consultada sobre a constituição deste município não denota a atuação desses agentes como inseridos nesse processo, apenas cita os Timbira. Hoje, a região ainda é habitada pelos Timbira, mas a maioria do contingente populacional indígena é de Guajajara que distribuem-se, como já citado, em diversas aldeias nas T.I.

Nas primícias desta investigação científica foi utilizada uma metodologia pautada na compreensão de Maria Cecília Minayo (2001) sobre métodos de Pesquisa Social qualitativa, resultando na elaboração de uma estrutura de pesquisa idealizada de forma coerente, aplicada em campo. Pode-se aproximar da compreensão do objeto desta pesquisa, posto que diz respeito à cultura indígena e ainda às suas tradições, a partir da revisão bibliográfica,

observação participante e entrevistas abertas dos sujeitos deste estudo. Os testemunhos averiguados são relatos/histórias orais dos habitantes da aldeia Bacurizinho, colhidos entre agosto de 2017 e maio de 2018; entretanto, os resultados e análises não limitam-se ao ao dito: as observações participantes, como na saída da tocaia de uma jovem tenetehara, as conversas informais em diversos ambientes sociais, como em eventos institucionais ocorridos no IFMA campus Grajaú que contaram com a participação dos indígenas da Bacurizinho.

A fase exploratóra iniciou-se em agosto de 2016, concomitante ao início das atividades do mestrado, quando se buscou a aproximação com os indígenas da Bacurizinho, contudo, a coleta de depoimentos foi iniciada no ano seguinte, 2017. Em todas as etapas foi imprescindível a ajuda do professor Edilson Guajajara, pois a incusão no campo foi facilitada por ele, indígena desta comunidade, que “mantêm sólidos laços de intercâmbio com os sujeitos a serem estudados” e, sem o qual, essa pesquisa seria mais desafiadora do que já é. (MINAYO, 2001, p. 55)

Posterior a esse contato inicial, fez-se as considerações acerca da metodologia e recursos adequados. Já em campo, a observação participante é o contato direto do pesquisador com o fenômeno observado, onde se consegue “captar uma variedade de situações ou fenômenos que não são obtidos por meio de perguntas, uma vez que, observados diretamente na própria realidade, transmitem o que há de mais imponderável e evasivo na vida real.” (MINAYO, p. 59, 60)

Considerando a memória um recurso para compreensão do fenômeno estudado, foi escolhido o modelo de entrevista aberta, para conferir liberdade aos depoentes. Minayo (2001) diz que o objetivo da entrevista é a busca de informações e fatos “contidos na fala dos atores sociais. Ela não significa uma conversa despretensiosa e neutra, uma vez que se insere como meio de coleta dos fatos relatados pelos atores, enquanto sujeitos-objeto da pesquisa que vivenciam uma determinada realidade que está sendo focalizada."(p. 57)

Essas duas técnicas, na pesquisa social, precisam ser articuladas com cuidado, para evitar incorrer no risco de consierar que “tudo que vai encontrar serve para confirmar o que ele considera já saber, ao invés de compreender o campo como possibilidade de novas revelações” ou mesmo numa postura inflexível frente à possibilidade de adequação da pesquisa aos novos caminhos encontrados no locus.

A captação de fotos e vídeos, além de anotações em diário de campo foram importantes para os registros da pesquisa. No mais, estudos adcionais sobre a temática indígena regional foram feitos de forma paralela, por meio da orientação de trabalhos científicos sobre educação e cultura também em outra T.I., a Morro Branco. Traçando esse

caminho empírico, a experiência científica foi constituída e possibilitou o desenvolvimento de uma maior sensibilidade, aplicada aos limites de interpretações errôneas e equivocadas, conquanto conferiu densidade no estabelecimento nesse universo tão rico e de inúmeras possibilidades.

Figura 8 - Pintura Guajajara em visita à Bacurizinho

Fonte: Acervo pessoal

A memória é considerada categoria essencial à essa discussão dos processos de construções culturais Guajajara. O que seria memória, seu papel na sociedade e os usos que se pode fazer dela foi tema estudado por diversos intelectuais da escola Normal Superior de Paris, como Henri Bergson, Maurice Halbwachs, Pierre Nora e Michel Pechêux. Maurice Halbwachs (2006) é considerado um grande expoente dos estudos da memória, por escrever sobre a distinção entre memória individual e coletiva; a memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva e essa perspectiva muda dependendo do lugar que o indivíduo ocupa no grupo que vive. A investigação e discussão acerca da memória coletiva de Halbwachs consideram que, mesmo que a memória de uma sociedade não seja apenas a justaposição de memórias individuais, ela se vale das experiências pessoais para testemunhar

a significação das experiências coletivas. Em outros termos, as memórias são construídas inerentemente às formas com as quais o ser humano se enxerga no mundo. No entanto,

> para Halbwachs, a identidade colectiva precede a memória, determinando aquela o conteúdo desta, considerando, portanto, que a identidade é estável e coerente. Nesta medida, negligencia a natureza dialógica, negocial, conflitual e intertextual quer da identidade quer da memória, o que reduz o poder explicativo da sua abordagem geral. Com efeito, toda a dinâmica processual decorrente das disputas ocorridas no palco social pela hegemonia da memória, ou seja, as lutas pela dominação, os conflitos, os interesses antagónicos, subjacentes à construção social do passado, está ausente da analise de Halbwachs (PERALTA, 2007, p. 6).

Percebe-se que Halbwachs não descarta o meio material e as relações sociais como determinante para a seleção e construção de memórias de um indivíduo, no entanto, relega as contradições que permeiam as relações que se dão dentro desses mesmos grupos sociais. Ainda nesse sentido, segundo Fentress e Wickham (1992, p. 39; 7): "A memória representa o passado e o presente ligados entre si e coerentes, neste sentido, um com o outro. Esses autores preferem utilizar-se do termo memória social pois consideram que o conceito halbwachiano de memória coletiva faz "do indivíduo uma espécie de autômato, passivamente obediente à vontade colectiva interiorizada". Ou seja, a memória é um todo indissociável da construção social, e das contradições existentes nas sociedades, e passível de mudanças.

Além de implicar um olhar sobre o passado de uma sociedade, a memória também serve ao propósito da manutenção do seu presente e conservação do futuro, sendo uma das garantias da continuidade das sociedades.

> As recordações que partilhamos com outros são aquelas que são relevantes para eles, no contexto social de determinado tipo, quer seja estruturado e duradouro (uma família; a força de trabalho de uma fábrica; uma aldeia) ou informal e possivelmente temporário (um grupo de amigos que frequenta o mesmo bar; um grupo que organiza jantares). Halbwachs tinha por certo razão ao afirmar que os grupos sociais constroem as suas próprias imagens do mundo, estabelecendo uma versão acordada do passado e ao sublinhar que estas versões se estabelecem graças à comunicação, não por via das recordações pessoais" (FENTRESS; WICKHAM, 1992, p. 8).

Não obstante, embora sejam os indivíduos que "lembram" e portam as recordações, são os grupos sociais, estreitamente ligados também pela expressão cultural que assumem, que determinam o que é "memorável" e as formas pelas quais será lembrado. A memória,

então, torna-se relevante para a continuidade de muitos grupos sociais pelos moldes que carregam através de suas tradições. Essas tradições, ou legado cultural e social, garantem a contiguidade social são continuadas porque suas lembranças mais significativas são levadas adiantes através das manifestações tradicionais, definindo suas pretensões de resistência aos fatores externos, alheios às suas lembranças.

Dentre várias formas de preservação das sociedades, destacam-se as manifestações culturais pois, em torno desta, os grupos sociais se unem e essa união possibilita a existência e permanência do indivíduo no coletivo. Ao relacionar memória com a relevância para os estudos sobre o objeto em questão – vivência religiosa Guajajara –, faz-se importante adotar religião, memória e cultura como relacionados com o todo social, cada um e todas resultado do processo de socialização humana. Pode-se ir além: tanto uma quanto a outra só existem porque há sociedades que as mantém como parte importante de suas constituições.

Ainda sobre a importância da memória para este estudo: ela transporta os significados de valores; é ela que significa os símbolos e práticas religiosas a serem eternizados. Seguindo numa relação simbiótica, é a cultura [operada pelos sujeitos] que define o que deve ser lembrado em um grupo, porque ela age como um filtro que seleciona o que é considerado relevante para determinada sociedade. Salienta-se, então, que a memória pode ser considerada uma ação reflexiva que opera múltiplas formas de representar, repensar e ressignificar as coisas já passadas. No entanto, também para que uma sociedade possa se entender, por exemplo, como composta por "seres verdadeiros", ela também precisa ser referência e via de acesso ao que já foi produzido, material ou simbólicamento, e uma direção para o futuro.

É nessa perspectiva que entendemos que a investigação das memórias e culturalidade Tenetehara/Guajajara só são entendidas a contento se as entendermos como legítimos constituintes de seu grupo, e de suas relações, perpetuadas através do lembrar e esquecer. Isto orque, em se tratando de sociedades indígenas até pouco tempo ágrafas, uma cultura de tradição oral, o texto depende da memória do contador/narrador, que tem como transmissor os relatores mais velhos, também considerados sábios.

> A história oral e o estudo da tradição oral têm muitas finalidades, mas a principal foi sempre a reconstrução (ou para os mais exigentes, a construção) do passado através de fontes orais, quer directamente, quer após cuidadoso tratamento e análise" (FENTRESS e WICKHAM, p. 8).

No entanto, não se deve considerar os discursos como neutros, vazios de pessoalidade, imparciais e livres da subjetividade dos “narradores” das histórias/estórias, porque tais discursos são proferidos por sujeitos e construídos social e historicamente. Com o intuito de evidenciar uma base teórica que investiga a memória indígena, se afirma que, embora remeta-se ao passado, ela é sempre viva e presente no meio de um povo indígena. Essa é a maneira como a memória de sociedade que ainda utilizam-se essencialmente da oralidade busca resistir aos efeitos do tempo,

Consoante com Robin Wright (1999, p. 229), entende-se que:

> O narrador não recorda simplesmente o passado, mas reage também aos acontecimentos que testemunha, reenquadrando-os, conforme o contexto, na forma tradicional. Ele decodifica o passado, para que seja atualizado no presente, e codifica o presente, reconduzindo-o ao passado cultural.

Esta discussão alude à pesquisa de Wright entre os Wayana e Aparai do Alto Rio Paru do Oeste onde o autor afirma que, em seu trabalho emprírico, observou que as tradições indígenas, como quaisquer outras, em especial a mitologia, são “uma espécie de arquivo móvel, elástico que dialoga continuamente com incertezas e ambivalências presentes em qualquer cultura”.

Essa volatilidade atribuída à memória por Halbwachs (2006), Nora (1993), Wright (1999) e Montesperelli (2004) leva à ponderações relevantes sobre a natureza dessas lembranças e possíveis manipulações dessas narrativas que podem “omitir fatos, consciente ou inconscientemente, seja por influência do meio, seja para defender seus interesses”, sendo assim, caso sejam desconsiderados essas fragilidades e limites da memória e que elas “nunca devem ser usadas sozinhas, não será possível compreender a história de uma sociedade.” (WRIGHT, 1999, p. 229)

A história pode servir de parâmetro a ser utilizado para corroborar/refutar as memórias contadas/registradas, para assim, haver certificação que as informações transmitidas possuem veracidade e não apenas lembrança desconexas, buscando perceber claramente os limites da memória, seus erros, imprecisões, perturbações, lacunas deixadas pelo esquecimento, as áreas inacessíveis, os possíveis efeitos negativos, etc. (MONTESPERELLI, 2004, p. 119).

Posto isso, registrar memórias e história é importante para minimizar os efeitos do tempo sobre as sociedades. Se hoje os Guajajara possuem escrita, ainda é relativamente insuficiente o material produzido por eles mesmos, que arrolam suas lembranças. Embora

esse trabalho não se configure um registro de memórias, utiliza-se a memória como recurso (MONTESPERELLI, 2004) para compreensão do processo de construção cultural entre os Guajajara da aldeia Bacurizinho, buscando manter parte dessa memória viva e escrita.

Ressaltamos que a tradição escrita tem papel fundamental, como afirma Halbwachs (2006, p. 29):

> Na tradição oral, a permanência do texto repousa unicamente na memória do contador/narrador – no caso da tradição indígena, na memória dos mais velhos, considerados mais sábios [...] – enquanto que, na tradição escrita, o conteúdo é fixado pela prática escritural e o conhecimento torna-se possível, mesmo que o enunciador não se faça presente.

Registrar as memórias e a história de uma sociedade faz-se importante, pois espera-se, com isso, evitar o esquecimento das tradições e, consequente, perca das particularidades de cada grupo. Em se tratando de sociedades consideradas autóctones, o texto do qual se fala no fragmento acima, pode ser aqui considerado pela ótica das narrativas na concepção de Paul Ricoeur (1994, p. 29), que diz que o discurso procura entender não só a ação humana ou divina, mas também seus significados; um processo cultural que articula a experiência interna, mas assume um caráter público a partir do momento que se torna uma forma simbólica.

De acordo com Peralta (2007, p. 13),

> toda representação do passado é essencialmente polissêmica, envolvendo conflito e negociação entre interesses políticos, sociais e culturais. Nesse sentido, qualquer estudo sobre memória social em contextos contemporâneos deve debruçar-se sobre a forma como as memórias de grupos subalternos se relacionam com a representação dominante/oficial do passado, quer essa relação seja de contraste absoluto, quer seja de forte similitude.

Nesse processo, tempo e espaço são de fundamental importância para as narrativas, sendo que elas são a principal forma de transmissão de memórias, pois como tal, a narrativa é uma representação construída pelo sujeito. As memórias são construídas inerentemente às formas com as quais o ser humano se enxerga no mundo.

No período colonial, a cultura nativa e a colonizadora encontraram-se em um cenário em que a estrutura político-administrativa, intelectual, bélica e religiosa trazida da Europa foram fatores determinantes para a consolidação do domínio europeu ante o ameríndio. De tradições religiosas diferentes, as duas culturas entraram, naturalmente, em um embate,

ocasionando falta de entendimento, resultando em conflitos caracterizadores da luta entre percepções e universos contraditórios do ponto de vista cultural, econômico e político.

Não obstante, analisar as tensões culturais entre indígenas e europeus por uma ótica polarizada seria excluir arbitrariamente as contradições inerentes às interações humanas. Mesmo diante de uma relação desigual, os autóctones resistiram à imposição do cristianismo através de confrontos diretos, mas também da resistência difusa do retorno frequente às suas tradições.

No entanto, a sociedade nacional acabou por incorporar seus costumes aos valores e pressupostos cristãos ocidentais, consolidando interatividade entre os povos colonizados e colonizadores. Os Guajajara, no estabelecimento de relações de trocas econômicas e adoção de um sistema que viabilizasse o comércio com os brancos, acabaram por conformar sua economia, antes de subsistência e endógena, suficientes para manutenção das famílias, que acarretou em mudanças, em algumas culturas, em sua forma de organização social, inclusive pela utilização de roupas e utensílios de ferro. Também foram adotados novos princípios morais, sociais e religiosos.

Ao deparar-se com um universo desconhecido, os costumes e saberes indígenas foramadotados pelos colonizadores, no século XVII. As relações foram sendo reorganizadas no sentido social, pois a maioria desses colonozadores eram de origem europeia e ignoravam as técnicas agrícolas como os tipos de plantas e tempo de colheita, a construção de casas, como caçar e pescar nos rios, resguardos em prol da saúde e ideiais religiosos como a pajelança.

A apropriação de entidades simbólicas próprias das caracteristícas indígenas para representar a cultura dos brancos, perpetuada desde o passado, ainda se faz presente na atualidade. Em algumas etnias, o diabo pode ser representado tanto pela figura de *zurupari* (jurupari) como de *anhã*. Essas aproximações, nas sociedades tupi-guarani são, em geral, pouco díspares, mas podem variar de um tronco linguístico para outro.

Exemplificando, há a cultura dos Baniwa[58] (tronco Aruak), onde também Jesus Cristo foi associado a outro herói cultural baniwa, o Inapíri-Kurí, que, segundo a mitologia baniwa, foi o responsável por civilizá-los. A personificação do espírito mal é o Kowai. Considerado o primeiro grande pajé, Kowai (Jurupari) contribuiu para retirar

[58] São indígenas que habitam a fronteira do Brasil (também conhecidos como Baniva, Baniua, Curipaco) com a Colômbia e Venezuela, às margens dos afluentes do Rio Içana e também no Alto do Rio Negro.

> os homens das “panelas” da cachoeira de Apuí e os civilizou. Kowai, ou Jurupari, descrito como o primeiro grande pajé, contribuiu nesse ato. [...] ao mesmo tempo que afirmam ser Kowai (Jurupari) uma criação de Inapíri-Kurú (Jesus Cristo) e lhe atribuem qualidades de criador e transformador, outras vezes colocam essas duas figuras em oposição. Kowai representando o mal, Jesus, o bem. [...] Acreditamos que originalmente Kowai tenha sido figura dominante na mitologia e que por efeito da influência cristã, tenha havido degradação de seus poderes, e atribuição de seus feitos à nova entidade, Jesus Cristo (DINIZ e CARDIA, 1979, p. 177).

Na moderna concepção Baniwa, Cristo foi o criador de Kowai (Jurupari). Cristo possuía mulher que engravidou do seu suor. Cristo não era um ser que não havia se relacionado sexualmente, na cultura cristã. No entanto, ao ser introduzido na mitologia indígena, assumiu novo sentido. A memória sobre os personagens cristãos e heróis culturais indígenas em muito se confunde quando relatadas e mudam os significados desses heróis. Na mitologia Guajajara, nenhum herói cultural corresponde a Jesus Cristo, e não se observa essa associação de forma frequente aos povos de origem tupi-guarani.

Segundo Elsa Peralta (2007, p. 16),

> Ao relacionar eventos passados com eventos do presente, a memória é, com efeito, parte integrante dos mecanismos de atribuição de significado próprios de uma cultura. [...] De acordo com esta perspectiva, a memória fornece referentes de significação constituídos por visões partilhadas do passado que são geradas pelo presente e orientadas para o futuro. Como em Benjamin (1992), a memória implica, assim, uma constante dialéctica entre o passado, o presente e o futuro. Tal assumpção pressupõe não apenas que a memória colectiva é um sistema cultural de atribuição de significado, mas também que é um sistema de atribuição de significado alterável ao longo do tempo. Trata-se, portanto, de um processo dinâmico, e não estático, de recriação cultural, que fornece um quadro de significação mediante o qual a sociedade mantém a estabilidade e a identidade, enquanto se adapta à mudança. [...].

Assim como permanece, em certa medida, inalterável porque não se pode mudar o que aconteceu, o passado também muda porque adequamos o que realmente aconteceu às ansiedades do presente. Por isso, infere-se que a memória de uma sociedade, a exemplo da autóctone, pode sofrer influências externas que causem desequilíbrio em sua visão religiosa tradicional, gerando novas concepções não só no campo religioso, mas em toda sua estrutura social.

5.1. CULTURAS EM (RE)CONSTRUÇÃO: NOVAS CONFIGURAÇÕES RELIGIOSAS ENTRE O POVO DA BACURIZINHO

Abordar o fenômeno da cultura e as transformações que nela acontecem pela confluência articulada de diversos universos culturais pressupõe um olhar sobre as influências que a mesma compreende e apreende, entendendo esse fenômeno como como o fenômeno definido de diversas formas. Para melhor compreender o contato entre diferentes civilizações far-se-á uma breve discussão sobre os conceitos de cultura.

Um dos primeiros conceitos de cultura amplamente acatados pela comunidade intelectual foi a definição de Edward Tylor (1920). Antropólogo do evolucionismo social, o britânico não considerou a cultura como marcador de diferenças sociais – havendo apenas "uma" cultura, *a humana*, que se apresenta de formas diversas por representar estágios diferentes da "evolução" humana. À vista disso, Tylor apresenta a vivência cultural como determinante para a vida em sociedade, mas nega as bases materiais e a relação direta com os meios físicos de existência dos sujeitos. Portanto, desarticula arbitrariamente as práticas culturais individuais das sociais que se reafirmam como herança humana. Tal visão, sem análise dialética, apresenta-se descritiva, a totalidade do sentido e compreensão necessários ao entendimento do que seria a cultura posta no seu lugar de produção humana.

Para o antropólogo Clifford Gueertz, no entanto, "o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu" (2008, p.4), abordagem que relaciona "os símbolos básicos em torno dos quais ela [a cultura] é organizada, as estruturas subordinadas das quais é uma expressão superficial, ou princípios ideológicos nos quais ela se baseia". (2008, p.12) Assim, Gueertz considera a cultura domínio sempre público, inconcebível enquanto produto particular, pondo a ideologia como elemento que permeia a complexidade da produção cultural humana, ignorado na abordagem descritiva de Tylor.

Retomada por John Thompson (1995, p.181), a teoria dos símbolos de Gueertz vê a concepção simbólica como "ponto de partida apropriado para o desenvolvimento de uma abordagem construtiva no estudo dos fenômenos culturais". Para fins de compreensão, vale explicar o que Thompson entendia por formas simbólicas: "ações, objetos e expressões significativas de vários tipos", caracterizando a cultura em seus aspectos tanto amplos quanto particulares: formas simbólicas, postas como necessariamente dependentes de um contexto: "são fenômenos significativos, tanto produzidos como recebidos em contextos específicos transmitidos." (1995, p. 23)

Considerando que a sociedade, tal como se apresenta atualmente, consegue compreender os seres que a compõem como, necessariamente, produtores e produto das manifestações culturais, esta compreensão thompsoniana foi relevante para o entendimento da cultura como inerente às produções coletivas, herdadas e reproduzidas pelas sociedades como marcas de pertencimento a grupos ou sociedades distintas.

Há de se ter cuidado, entretanto, com as análises de cultura apenas volvidas para a generalização do termo, retrocedendo a um entendimento "ultraconsensual" (THOMPSON, 1998, p.17) de homogeneização de grupo, apenas por serem considerados preceitos compartilhados dentro de uma sociedade. Desta maneira, à luz de Thompson (1998), entendemos que falar de uma "cultura popular brasileira" implica situá-la em seu contexto histórico, numa abordagem que leve em conta a dinâmica da totalidade, tratando a cultura de forma mais abrangente.

Concordando com esta concepção, a construção de uma sociedade também envolve a construção de uma identidade étnica, de territórios simbólicos e reais, unindo indivíduos em torno de valores comuns e distintos, reafirmando continuamente a marca da diferença que não se limita aos conceitos cristalizados de raça, nação, etc., mas também coloca os seres como parte de um todo que não pode ser fragmentado nem percebido fora dos contextos nos quais estão inseridos.

A partir dessa compreensão de singularidades e semelhanças, nasce a identificação do sujeito, percebido como parte de um ou mais grupos. Se analisada apenas à luz de sua estrutura, incorremos no risco de a desconsiderar indissociável da constituição histórica e social dos grupos que a perpetuam e sustentam, incluindo suas contradições. Analisar a cultura e seus desdobramentos próprios envolve, sobretudo, "a elucidação desses contextos e de processos socialmente estruturados" (THOMPSON, 1995, p. 181). Estruturados, porque vem do passado e são reputados pelo grupo, mas também estruturantes porque dependentes das condições de sua produção e da natureza das relações entre os sujeitos.

No movimento dialético entre as representações e a prática cotidiana é que a cultura se manaifesta e não se cristaliza porque seus produtores, os sujeitos sociais, estão em constante e dinâmica transformação. Posto isso, ressaltamos que nenhuma cultura permanece estática no tempo e espaço. Os "modelos" culturais sofrem alterações resultantes das circunstâncias que envolvem os grupos humanos em sua coletividade e individualidade e admite-se que nenhuma cultura está isenta da influência de outros grupos sociais e suas expressões culturais - que também há relações de poder que determinam a construção dessas relações, já que "há tantas

maneiras de representar o espaço quanto sejam os grupos" (HALBWACHS, 2006, p.159).

Convém reportar-se à Marshall Sahlins (1997), atinando para o reconhecimento de que

> dentro do ecúmeno global, existem muitas formas novas de vida, como nos ensinaram Hannerz e outros: formas sincréticas, translocais, multiculturais e neotradicionais, em grande parte desconhecidas de uma antropologia demasiadamente tradicional. Do mesmo modo, as técnicas para se compreender as culturas classicamente estudadas pela antropologia não possuem uma relevância eterna. [...] Mas seu corolário não é o fim da "cultura", e sim que a "cultura" assumiu uma variedade de novas configurações, e que nela agora cabe uma porção de coisas que escapam ao nosso sempre demasiado lento entendimento. Em lugar de celebrar (ou lamentar) a morte da "cultura", portanto, a antropologia deveria aproveitar a oportunidade para se renovar, descobrindo padrões inéditos de cultura humana. A história dos últimos três ou quatro séculos, em que se formaram outros modos de vida humanos — toda uma outra diversidade cultural —, abre-nos uma perspectiva quase equivalente à descoberta de vida em outro planeta (SAHLINS, 1997, p. 58).

Essa proximidade com outra cultura pode se dar tanto de forma pacífica, como em alguns casos de emigração, como de forma violenta e invasiva, tal qual ocorreu no processo de colonização das américas, que resultou na destruição dos símbolos culturais nativos desse continente, o que leva à não desconsideração das relações de poder e dominação existentes no processo intercultural, mas não se pode limitar uma manifestação humana tão complexa quanto a cultura como algo que simplesmente pode ser destruído definitivamente por uma força superior. É necessário entender que a cultura é uma produção de sujeitos capazes de reelaborar suas formas de se identificar em meio ao seu grupo ou em relação aos outros.

Assim, vale ressaltar que a construção cultural não se restringe sempre a uma via de mão única, mas à troca de símbolos culturais que podem originar um sincretismo e ou uma ressignificação de ordem cultural. A religião, então, enquanto ferramenta ideológica operada por instituições com interesses próprios, possui força suficiente para operar grandes transformações e nas estrutura de uma sociedade.

5.2. A RELIGIÃO ENTRE OS INDÍGENAS GUAJAJARA DA ALDEIA BACURIZINHO

A construção cultural é um processo amplo e motivado pela necessidade de estabelecimento de relações entre ameríndios e *karaiw*. A depender do tempo e maneira pela

qual a sociedade indígena aproxima-se ou distancia-se da sociedade nacional, podemos observar até que ponto essa cultura está sendo afetada por fatores exógenos.

Nesse diálogo entre culturas, ideologias externas implantam noções de vestimentas, costumes, religião, etc. Cabe ressaltarmos que o convívio cultural, também é movido pelo prisma das vantagens mútuas: exemplificando, pode-se mencionar os instrumentos de ferro dos brancos introduzidas na cultura indígena, que facilitavam o trabalho de caça e coleta dos indígenas, mas também os preparava para o trabalho junto aos aldeamentos, em regime de servidão e/ou escravidão aos jesuítas e colonos. Hodiernamente conferimos também à comunicação em massa e o acesso às variantes culturais que essas mídias transmitem aos povos indígenas que os mantém informados, mas que também atuam como agente de fomento da cultura. No entanto, nem sempre a influência de uma cultura está numa relação de troca, ou influxo, como no caso dos indígenas, brancos e suas relações com a religião, que pouco influenciaram a cultura cristã e, quando o fizeram, serviu muito de estratégia de conversão.

Reportando-nos ao passado dos Tenetehara-Guajajara, temos disponível a publicação de *Os índios Tenetehara* (1961), de Charles Wagley e Eduardo Galvão, antropólogos de formação que, afirmaram que "Apesar de mais de trezentos anos de exposição intermitente à influência de missionários, os Tenetehara mantêm praticamente inalteradas suas crenças tradicionais" (WAGLEY; GALVÃO, 1961, p. 105). No entanto, este estudo pretende inferir até que ponto as crenças tradicionais indígenas sustentam-se de forma tradicional na Bacurizinho.

Darcy Ribeiro (1979), ao mencionar os Tenetehara, afirma que, alguns grupos indígenas, após as reduções dos contatos iniciais, alcançam um estágio de acomodação que faz com que sobrevivam, embora outros diminuam até desaparecer. No entanto, a partir dos anos 1970, esta cultura passou a sofrer influências e imposições culturais com a chegada mais concreta das religiões de base cristã, como relataremos adiante. A partir da chegada dos missionários, o cotidiano, os hábitos, a vida, enfim, dos Guajajara sofreu alterações. Para o também antropólogo brasileiro Mércio Gomes, em *O índio na História* (2002), a interrelação com os não-indígenas, afirma que tal autonomia Guajajara não está incólume. Para ele,

> os Tenetehara vivem essa vida indígena, autônoma, centrada em si mesma, mas não se iludem de que estão inseridos numa dinâmica político-cultural, a nação brasileira, muito mais potente e ameaçadora à sua integridade étnica do que jamais antes experimentaram (GOMES, 2002, p. 586).

Na nossa compreensão, o indígena Tenetehara/Guajajara está submetido, ainda hoje, a certa imposição cultural por parte da sociedade nacional, especialmente através da religiosidade predominante nesse contexto, embora tente resistir ao tempo e influência dessa cultura. Em seu desenvolvimento, esse padrão passou a vestir-se de modelo "mestiço" de sociedade nacional, mas preservando os valores dominantes.

A religião, como parte da cultura e sendo permeada por símbolos em suas mais variadas formas, requer aqui uma abordagem totalizante, de forma que faça emergir as particularidades de uma totalidade, a cultura Guajajara. Nesse sentido é que adquire capital importância suas tradições e ritos, sua religiosidade até a materialização de suas práticas no sentido de entendimento de seu universo cultural, numa concepção dialética dessa totalidade. É nesse sentido que, ao perquirir a força do cristianismo na aldeia Bacurizinho, concordamos com Thompson (1995, p. 18) quando afirma que

> não estamos simplesmente interessados em categorizar e analisar um sistema de pensamento ou crença, nem em analisar uma forma ou sistema simbólico tomado em si mesmo. Ao contrário, estamos interessados em alguns dos que podem ser chamados de *usos sociais das formas simbólicas*. Estamos interessados em se, em que medida e como (se for o caso) as formas simbólicas servem para estabelecer e sustentar relações de dominação nos contextos sociais em que elas são produzidas, transmitidas e recebidas.

Essas relações de poder sempre estão em desequilíbrio, onde há, via de regra, imposição de ideias, quer de forma sutil, quer de forma exposta. Nesse sentido, a resistência ao processo de mudança significativa na cultura e, consequentemente um esquecimento de elementos importantes, especialmente quando os agentes externos se manifestam como "amigos", requer uma postura incisiva, e a adoção de estratégias de resistência à vida cultural do outro, nesse caso dos Guajajara, os *karaiw*.

Esta discussão alude à pesquisa de Wright entre os Wayana e Aparai do Alto Rio Paru do Oeste onde o autor afirma que, em seu trabalho emprírico, observou que as tradições indígenas, como quaisquer outras, em especial a mitologia, são "uma espécie de arquivo móvel, elástico que dialoga continuamente com incertezas e ambivalências presentes em qualquer cultura." (WRIGHT, 1999, p. 229)

Essa volatilidade atribuída à memória por Halbwachs (2006), Nora (1993), Wright (1999) e Montesperelli (2004) leva-nos à relexões relevantes sobre a natureza dessas lembranças e possíveis manipulações dessas narrativas que podem "omitir fatos, consciente

ou inconscientemente, seja por influência do meio, seja para derfender seus interesses", sendo assim, caso sejam desconsiderados essas fragilidades e limites da memória e que elas "nunca devem ser usadas sozinhas, não será possível compreender a história de uma sociedade" (WRIGHT, 1999, p. 229).

Combinar as "formulações indígenas com as reconstruções da economia porlítico-global e com as estruturas do contato e com a colonização" qualifica os pesquisadores a "identificar os critérios da precisão histórica e a ordem do passado em termos do saber local ou regiona sobre o que constitui o processo histórico e sua interpretação" (WRIGHT, 1999, p. 230).

A história, sempre que possível, deve servir de parâmetro a ser utilizado para corroborar/refutar as memórias contadas/registradas, para que assim haja entendimento que as informações contadas possuem veracidade e não apenas lembrança desconexas, buscando perceber claramente os limites da memória, seus erros, imprecisões, perturbações, lacunas deixadas pelo esquecimento, as áreas inacessíveis, os possíveis efeitos negativos, etc. (MONTESPERELLI, 2004, p. 119).

O sentimento de ser diferente, único, pode permanecer mesmo após as mudanças de costumes. No caso dos Tenetehara, em seu entendimento, percebem-se pertencentes à uma etnia única, ou ao ser "verdadeiro", como sua autodenominação "Tenetehara" alude em tupi-guarani[59].

> Na verdade, todo agrupamento humano que se constitui em povo, com uma visão de passado e um projeto de futuro, se forma como cultura, e assim se auto-reproduz, encontra motivos próprios, sob toda adversidade, para se achar singular e excepcional. Dessa condição produz sua própria visão de mundo que o coloca no seu epicentro (GOMES, 2002, p. 48).

O sentimento de singularidade, de reconhecimento de si e do próximo como ímpar, é evidenciado através das relações dos sujeitos de uma mesma sociedade entre si, motivados por diversos padrões sócio históricos em comum. Reconhece Wright (1999, p. 219):

> Na intersecção de duas cosmologias (local e envolvente), estão em jogo duas lógicas diferentes de pensamento que graças a elementos cognitivos formais

[59] A composição da palavra "tenetehara: verbo /ten/ ("ser"), qualificativo /ete/ ("intenso", "verdadeiro") e o substantivizador /har(a)/ ("aquele, o") . Significa "o ser íntegro, gente verdadeira" (GOMES, 2002).

> comuns e a confluência de fatores histórico-sociais conseguem coexistir num mesmo espaço.

Considerando os saberes indígenas adotadas pela sociedade nacional, vemos como o exemplo da ação das rezadeiras, segundo Custódia da Silva – Missionária Católica[60], prática que reproduz alguns dos rituais do pajé, como o ritual de "retirada" de espíritos malignos que assolam as pessoas, livrando-as das doenças que as deixam fracas e doentes, manifestados. Também o uso das ervas medicinais pelas rezadeiras, ora em detrimento da medicina alopática, ora como complementar desta, também como relacionado aos usos que grupos ameríndios faziam das plantas à época do descobrimento e que persiste até os dias atuais, embora essa tradição da cura por medicina natural não seja restrita aos grupos indígenas.

Um dos mais antigos dos habitantes da aldeia Bacurizinho, Alderico[61], lembra o que é ser Tenetehara. Sua narrativa está eivada de orgulho das tradições de seu povo e expressa-se nos rituais e na permanência das celebrações que unificam os Guajajara. Sobre isso, ele ressaltou:

> Eu acho que, eu acho que nem, nem, nem, nem nação nenhum de gente, de um povo, deve abandonar sua cultura. Deve esquecer de sua raça, de sua raiz, principalmente nós, *índio*, que *somo* primeiro habitante do Brasil... (Alderico Lopes Guajajara, em entrevista à pesquisadora, 2017).

O incentivo aos parentes foi constante e a motivação transparece na entrevista concedida em meios aos cânticos tradicionais do seu povo:

> Eu tenho dito pra eles: "Olha gente, Vão 'bora, gente! Vão 'bora! Vão 'bora cultivar, vão 'bora cultivar o que é nosso". Bora zelar. Tem que ser índio mesmo! Embora que o índio seja estudado, embora que o índio seja estudado, embora *teje* formado (Alderico Lopes Guajajara, em entrevista à pesquisadora, 2017).

A defesa de um guerreiro emerge da memória presente em afirmações contundentes de um indivíduo que se considerava, não apenas o proeminente líder dos Guajajara, como também, o guardião das lembranças e das defensor das tradições.

---

[60] Em entrevista à pesquisadora, concedida em 10/09/2017.
[61] Alderico faleceu em 2018.

> Tudo o que eu falo, falo e coisa certa e, e é só do lado de defender a nação indígena passado e os que nós *vive* e futuro pra frente. Oh, nós *tamos* com 206 207 ano que esse Grajaú funcionou ali. De lá pra cá, só houve perseguição, só houve destruição. Aquilo lá era dos *índio* que esse, que tá acontecendo agora, não é costume indígena, não é também, é, é, é a língua que se fala muito misturado ali, que é dos *karaiw*. *Karaiw* que foi ali também não foi o *karaiw* bom, não. *Karaiw* ruim (Alderico Lopes Guajajara, em entrevista à pesquisadora, 2017).

E, mais adiante, o desejo de transformar os relatos em textos escritos expõe a linha tênue entre a memória e a História, visto que, há uma reprodução continuada das versões clássicas da historiografia sobre o Brasil.

> Eu tô querendo, eu já falei pra algumas pessoas aí, já falei também, eu vou me mudar, passar uns dias no Bacurizinho, pra fazer um convite e ver se consigo, consigo, é, fazer uma palavra ou deixar uma mensagem do que eu, do que eu fiz, do que eu morei, do que eu consegui, falando da mesma nação, grupo nosso, explicando a vinda do índio, explicando a vinda também dos *português*, o que trouxeram pra nós, de bom ou ruim, pra nossa nação, pras nossas terras, pra nossa saúde, pra nossa educação e nosso costume. Isso eu queria dar e quero dar explicado por, por, por meio de documento escrito, uma coisa assim (Alderico Lopes Guajajara, em entrevista à pesquisadora, 2017).

Os parentes mais afinados com a memória do respeitado líder compõem o que Halbwachs (2006) concebeu com ancoragem da memória coletiva e formam o grupo coeso que produz a homogeneidade da narrativa com vistas a preservar a identidade étnica. Já Montesperelli (2004), acrecenta que a memória é exteriorizada pela narrativa, arquivos, documentos e outros, mas que devem ser percebidos por parte dos demais para consolidar-se e então converte-se em cultura compartilhada, na arena para a confrontação de distintas estratégias de legitimação – um marco social que orienta e fofrtalece simples lembranças.” (p. 8) Foi desse modo que se pronuncia Edilson Guajajara:

> É, não são, eles têm as outras deles, né? Porque nós *somo* Guajajara. Aí, vai ter o quê? Vai ter um Krikati, vai ter um Gavião; eles já vão ser diferente, a, a, as suas práticas culturais, e a nossa, a nossa luta a nossa identidade Guajajara é única, né? Portanto, é que elas é que nos, é, forta-fortalecem a nossa identidade (Edilson Guajajara, em entrevista à pesquisadora, 2017)

Ser Guajajara é ter em todos os indígenas o entendimento de serem “parentes”, mas se reconhecerem suas diferenças em relação a outros grupos. Posto isso, inferimos que o processo de construção cultural se cumpre através das mais variadas esferas das relações sociais: políticas, econômicas e, também, religiosas. Isto mesmo quando reafirmamos o papel do cristianismo no seio da cultura Guajajara.Tassinari (2003), em suas pesquisas, trata da

> especificidade de cada grupo no interior de um contexto mais amplo de intercâmbios, contexto que produz diferenças, bem como é produzido por elas. Trata-se, em primeiro lugar, de considerar o contato e o intercâmbio entre as populações de forma positiva, não como destruidora de tradições, mas como processos nos quais suas fronteiras étnicas e especificidades culturais são constantemente reelaboradas. Em segundo lugar, trata-se de atentar para as elaborações próprias feitas por cada grupo indígena, segundo suas próprias definições do que é ou não é “tradicional” (TASSINARI, 2003, p. 18, 19).

Para os ameríndios, há uma estreita relação entre sua forma de representação cultural e religiosa. De acordo com o historiador Zannoni (1999, p. 122),

> Na sociedade Tenetehara, a prática existencial está interligada a uma “visão de mundo” própria, que se manifesta através de suas práticas culturais. Há, desse modo, um processo dialético práxis-ideologia-práxis, no qual a ideologia assume uma posição “sobrenatural” através dos mitos, das cerimônias e da vida religiosa desse povo.

Concebe-se que as mudanças culturais entre os Guajajara têm o peso da religião como um dos principais indutores e assim a cultura indígena se apropria de elementos da cultura dominante. Antonella Maria Imperatriz Tassinari (2003) definiu tal intercâmbio como um processo de construção cultural, que, além de ser compreendido como uma “demarcação de fronteiras étnicas”, também é “a formação de um sentimento de unidade por parte de um grupo de famílias, a sua organização segundo certos princípios e padrões de sociabilidade e a conjunta elaboração simbólica de valores e visões de mundo” que, no caso em estudo, é o fenômeno da coexistência de dois universos religiosos que une aspectos da cultura autóctone com outros exógenos e que resulta numa nova ideia de filosofia religiosa, que acaba por servir também aos povos indígenas, que, se permanecessem estruturas rígidas, isoladas em si mesmas e aversas a mudanças, imesas e estáticas, não teria sobrevivido aos embates com a sociedade nacional. (p. 16)

> Esse movimento de reformulação do conceito de "cultura" parece explodir as noções fixas e ordenadas conforme definidas pelos "paradigmas da ordem". Como vimos, à noção estética de cultura contrapõe-se a noção de mobilidade e dinâmica cultural, baseada principalmente na atenção à criatividade dos sujeitos e à manipulação individual dos padrões culturais. Da mesma forma, critica-se a ideia reitificada de cultura, apresentando-a como um fenômeno relacional, interativo, transitivo, em que o peso recai mais no esquema conceitual que pensa as coisas do que nas próprias coisas. Questiona-se o caráter sistêmico, ordenado, integrado da cultura, entendendo-a de forma mais fluida. Finalmente, também entram em cena emoções e vontades dos sujeitos, como elementos importantes para a construção do novo conceito de "cultura" (TASSINARI, 2003, p. 34).

No caso, nas aldeias Tenetehara/Guajajara - especialmente da aldeia Bacurizinho - observa-se que ali o avanço da catequização trouxe consigo modificações relevantes nas concepções e práticas religiosas tradicionais. Tupã, na concepção tradicional, tratava-se de apenas mais um ente sobrenatural, não comparado a Maíra em relevância, o Divino, criador dos homens, conforme menciona o mito formador dos Guajajara (WAGLEY; GALVÃO, 1961). Nas alterações da perspectiva religiosa imposta aos Guajajara da aldeia Bacurizinho, Tupã foi tornado a figura central da religiosidade Guajajara/tenetehara, adquirindo uma conotação monoteísta, de forma a se aproximar da figura de Deus.

Exemplo disso encontra-se nos mitos formadores. No caso dos Tenetehara/Guajajara, seu mito afirma que, "no princípio, não havia distinção entre os homens e os animais – estes eram uma só coisa, os homens-animais. No entanto, *Maíra*, o Divino, os transformou em seres culturais" (GOMES, 2002, p. 54).

As leituras e entrevistas permitem perceber que, sob a égide da doutrinação cristã que invadiu as aldeias desde os anos 1950, misturam-se elementos cristãos e Tenetehara/Guajajara, a exemplo das narrativas referentes aos respectivos mitos formativos. Ressaltam, ambos, semelhanças notáveis. No caso Tenetehara pesquisados por Wagley e Galvão, dois humanos viviam num lugar paradisíaco e a mulher adulterou essa condição quando copulou com Ywán; na concepção bíblica, também a mulher surge como a culpadapela ira dos deuses. Tanto Maíra - herói criador Guajajara - quanto Deus reprovam as atitudes das suas criaturas e "trilham os mesmos caminhos: o paraíso, a desobediência/mal e o castigo" (ZANNONI, 1999, p. 123).

No entanto, o antropólogo Mércio Gomes, que viveu quatro meses na aldeia Bacurizinho, *lócus* desta pesquisa, afirma que os Tenetehara "viraram homens de verdade por

ganharem cultura, singularizando-se em meio à natureza antes indiferenciada dos animais, *àzàng*, e os demais espíritos" (GOMES, 2002, p. 54).

Diferentemente da cultura cristã tradicional, a criação dos Guajajara não tinha um Deus, a quem devesse adorar, até a chegada dos *karaiw*. Os heróis culturais tinham o poder transformador das coisas do mundo, criar os homens, ensinar-lhes coisas (WAGLEY; GALVÃO, 1961). Desses heróis culturais Guajajaras, Maíra é citado como mais importante, sendo inclusive o responsável por ensinar o Guajajara a plantar a mandioca, seu principal alimento. Pela relevância de Maíra para a compreensão da criação do mundo pelos Guajajara e, também pela vasta bibliografia encontrada sobre o assunto, se busca entender até que ponto os indígenas se lembravam da criação do mundo por Maíra – *se* já haviam ouvido falar dele – e como lembravam.

A história de Maíra não é exclusiva dos Tenetehara, mas antes é conhecida por muitas etnias entre os tupi-guarani, desde os Tupinambá do século XVI até os Ka'apor da atualidade (GOMES, 2002, p. 57). Para Zannoni (1999) e Wagley e Galvão (1961), Maíra, o divino, é o criador e transformador, mas para os Tenetehara da aldeia Bacurizinho, essa estória assume diferentes faces. Consideramos essa discrepância tanto pelo fato de os estudos dos autores supracitados terem se dado com Guajajara de diferentes regiões do Maranhão, falta de registro disponível às novas gerações, morte dos anciãos, que são conhecidos como os que detém a memória da aldeia e a influência de outra religião. "Uma região fala de uma maneira, outra região fala de uma maneira, né?" – Diz Taywan Guajajara (2017).

O que nos interessa mais de perto, nesse momento, é a compreensão dos Guajajara da Bacurizinho sobre Maíra. Há quem diga que Maíra e Tupã são o mesmo, assim como Deus; há quem diga que ele é quem transforma; e há também quem diga que é apenas uma lenda. Abaixo, seguem as versões e entendimentos sobre Maíra para os indígenas entrevistados da aldeia.

> É porque Maíra, pra nós, Maíra [fala em guajajara]... Maíra é algo encantado. Aquilo que é encantado, aquilo que é o perfeito, né? Que é o mesmo Deus, é o Tupã. As pessoas pensam que, é, Tupã, nós, é uma outra coisa, não é não, é o mesmo deus Tupã, né? É o mesmo criador, é o mesmo Maíra. Maíra é o encantado, é o, é o, é o perfeito, é o que, é o pai de todas as, de todas as coisas. É o criador. Maíra, pra nós, significa isso aí (Edilson Guajajara, em entrevista à pesquisadora, 2017)

> Eu ouvi essa história, não sei, começou do lado de, como começou o mundo, a história do mundo de Jesus, isso eu li numa Bíblia e li duas Bíblias, tudinho, tudinho, tudinho A Bacurizinho [fala em guajajra] e o índio, quase a história do índio é quase idêntica também, mas antes disso tinha índio

> também. Antes do mundo, tinha índio também, já se falava, mas só que a vida deles era uma vida também, como diz, era uma vida santa. Tinha o índio pajé, pajé mesmo. A pessoa falando daqui lá pro Bacurizinho, o pajé daqui já sabia o que tava conversando com ele [inaudível] Então, acho que nós temos a história que chama, nós chamamo, nós chamamo, na língua, Maíra, né? Maíra, na língua, vamos dizer que fosse um Jesus, né?. Aí, aquele Maíra era, e-era entendido, é, curava, pra tudo assim, pra fazer, fazer, fazer coisa de sem existir, eles fazia. Querendo fazer uma, uma pessoa, eles fazia; querendo fazer outra coisa, fazia. Mas era uma vida milagre, uma vida santa, que tinha poder com ele, com Deus, com Jesus (Alderico Lopes Guajajara, em entrevista à pesquisadora, 2017).
>
> Pelo que eu conheço em relação à Maíra, né. Então, dentro da história sobre Maíra, pelo pouco que eu conheço, é, o tempo de plantar, é, de colher, esse tempo que demora um pouco, a gente sabe que é um pouco demorado, é como se fosse um castigo, né? São, é, da, da, da, a nossa crença, né? Que nós, nossos antepassados acreditavam (Taywan Guajajara, em entrevista à pesquisadora, 2017).
>
> É tipo, vou dar uma comparação, é, comparação pra nós, é, essas *coisinha* de, de, de, que passa na televisão, é, Cinderela, mas já houve mesmo? (Iara Lopes, em entrevista à pesquisadora, 2017).

Gomes (2002, p. 54) assim resume o mito transformador dos Guajajara:

> Um dia Maíra, o Divino, aparece a uma mulher, em forma de um rapaz bonito, ou de uma árvore formosa[62], lhe faz amor e gera um filho no seu ventre. Logo essa criança, Maíra-yr ([-yr] é sufixo para "filho"), começa a falar e pede à mãe para levá-lo ao pai. A mãe acata o pedido do filho que do seu ventre vai indicando o caminho para a morada de Maíra. De tempos em tempos ele pede para a mãe colher flores para ele cheirar. De certa feita a flor está com marimbondos que picam a mãe, ela se zanga e bate em sua barriga. Maíra-yr se ressente e cala. Chegando a uma encruzilhada a mãe não sabe qual caminho tomar, pergunta ao filho e ele não lhe responde. Ela segue por uma via que vai dar na morada de Mykura, o Gambá. Este a acolhe em sua acanhada casinha feita de folha de banana brava, lhe dá comida e uma rede para dormir. Depois faz chover e a chuva cai na rede onde a índia grávida dorme. Ela se levanta e arma sua rede em outro lugar, mas Mykura vai com uma vara e afasta as palhas do teto e novamente cai água na rede da mãe de Maíra. Isso acontece duas, três vezes até que Mykura a convida para dormir na sua rede, que está enxuta e quente, e aí lhe gera outro filho, Mykura-yr, o filho do Gambá.

[62] Segundo Alderico Guajajara, "Aí, diz que uma índia, uma índia foi pra roça lá. Foi pra roça, é, a índia velha e a filha, bonita a índia. Aí, diz que lá no meio do caminho, tinha um pau bonito [inaudível] aquele pau [?] aí ela chegava lá e olhava, olhava pra esse pau: "Êta, se esse pau fosse hómi e fosse gente, eu fazia não sei o quê, não sei o quê! Eu ia casar com ele", né? E com isso ela abraçava aquele pau, ela subia lá em cima, com a perna aberta e fechava a perna e descia, umas duas ou três vez, né? É isso aí".

A saga dos gêmeos filhos de Maíra e como as coisas do mundo foram sendo criadas por eles foi a única estória completa formativa que ouvimos de um Guajajara da Bacurizinho, e apenas do seu Alderico. Quando confrontamos as memórias dos indígenas entre si, perguntamos aos entrevistados os que se lembram de Maíra, as respostas são díspares: alguns ouviram falar, mas não lembram, como o pajé Janguito e a Cacique Iara. Tanto Marlete, em seus 30 anos quanto Ludmylla, hoje com 21 anos, não sabem do que se trata ou quem é Maíra, pois nunca ouviram a lenda contada por seus avós ou pais.

Manoel Guajajara pontua:

> A Maíra, eu até que ainda lembro ainda uma parte, não, não tudo. Porque também já, porque é *pruque* Maíra, é, [silêncio] era um mito, né? E a gente sabe dum pouco desse, dessa história, mas só que também não lembro muito também mais, porque, porque é assim: quando, quando a gente *tá* na, na escola, quando a gente tá na escola, que vai todo dia, tudo que tá se passando ali você vai aprendendo, vai aprendendo. Tudo que você vê, tudo que você tá, tá passando naque-- lá na aula e você não vai esquecer, como nós também. É, antigamente, quando mais velho se juntava, assim contava aquela história e a gente ficava no arredor e escutando o velho contando aquela história, né? E não tem mais. Mais de 40 *ano*, por aí, não, ninguém mais. Depois que, que essa FUNAI, SPI, FUNAI, é, é religião, ou católico, o pa-padre Frei Alberto, aí, tudo isso já foi desaparecendo. [...] Aí, ninguém não ligou mais contar esse tipo de, de história (Manoel Guajajara, em entrevista à pesquisadora, 2017)

O cristianismo e a integração do indígena a vida do branco, as disparidades geográficas, bem como a morte dos anciãos que não registraram seus conhecimentos de forma escrita, culminou com a diversificação, para cada região, das versões sobre Maíra. Mais próxima da versão contada por Alderico está a de Mércio Gomes, e credita-se a isso o fato dessa pesquisa de Gomes ter-se desenvolvido na região do baixo Mearim e na aldeia Bacurizinho, sendo essa a versão publicada.

Maíra não era uma entidade a qual os indígenas prestavam culto de alguma forma. Um herói cultural inspira respeito, mas não há altares ou oferendas onde se reunisse indígenas para algum tipo de manifestação social conjunta. Entende-se, por isso, que como Maíra não era cultuado ou inspirava alguma festa de caráter coletivo que pudesse ser, repetidas vezes, celebrada em conjunto ou mesmo preparada pela comunidade, foi perdendo a força junto aos indígenas.

Na verdade, Maíra sempre esteve relacionado à mitologia tupi-guarani, mas não foi capaz de satisfazer as necessidades de adaptações de conceitos e elementos que pudessem ser

análogos às concepções sagradas do cristianismo. Maíra não é, pela mitologia Tenetehara, um ser temido, ou seja, insuficiente para fazer indígenas entenderem que o culto e rituais cristãos na colônia eram provenientes mais do temor que do respeito. Nesse sentido, o criador dos Guajajara foi substituído. Poucos, como exemplificado com as entrevistas, sabem quem ou o que é Maíra. Quando pergunto a Alderico quem ele considera ter criado o mundo, ele é enfático: "Deus".

O que é imperativo, na análise da parte empírica dessa pesquisa, é o entendimento do que, exatamente, a maioria dos Guajajara com os quais se teve a oportunidade de conversar, chama de religião ou tradição sua: a Moqueada. Falar da festa da Menina Moça é falar de si mesmo, da união da comunidade em torno de um objetivo: preparar o ritual e proteger as famílias dos males que podem acometer as mulheres da comunidade. Os moradores da Bacurizinho reúnem-se a favor da preservação de sua sociedade, manifestada na forma de ritos.

Em relação às práticas culturais, como as festas de iniciação, Moças e Rapazes, e a festa do mel, (na época da seca), tanto por motivos econômicos como por questões religiosas vem deixando de ser celebrada ao longo dos anos, como os próprios indígenas relatam.

Figura 9 - Carne de caça moqueada na aldeia Bacurizinho, em 2015

Fonte: Blog Carlos Barroso [63]

[63]Disponível em: <https://bit.ly/2Nt5KQp acessado em 16/10/2017>.

Em se tratando da festa da puberdade, atualmente só se realiza frequentemente, na aldeia, a feminina (do Moqueado), mesmo assim sofrendo alterações significativas desde a chegada dos cristãos no que se refere ao ritual de cantigas de invocação dos espíritos dos animais por referir-se a uma concepção natural típica da crença tradicional Guajajara, que entrava em rota de colisão com a concepção cristã da exclusividade humana da posse do espírito. Manoel Guajajara (2017) alude aos significados espirituais da festa do Moqueado:

> e hoje ainda nós fazemos festa de moqueada, que é da menina-moça. Isso aí a gente não deixa e fazer porque é, isso a gente faz é por obrigação, não é só apresentar a festa, não. É, é por obrigação. Porque isso faz parte da saúde. É, o jovem indígena, se... Como eu tenho uma neta aqui, eu tenho uma neta aqui, é, nós *tamo* fazendo uma festa moqueado, ela é, ela é proibida de comer carne de catitu, ela tá proibida de, de, de, é, macaco e, e outras *coisa* que, que, outras *caça* [?] ela não pode comer ainda, enquanto, enquanto nós não *fizer* essa festa, e, ela não é liberada pra fazer isso e também mesmo pra namoro ou, é, ela não, não, não tá preparada ainda pra, pra namoro, pra assumir a, essa responsabilidade de, de, de família ou casar mesmo, né? Aí, não é o tempo ainda. Então, é, a gente tem que, tem que passar por esse processo pra que, depois, ela possa, ela pode, é, ser liberada pra fazer tudo isso e, então, se, é, no, no, aquele pintura, é, que coloca, que eles bota na, nas menina, é que bota jenipapo, passa aqueles, é, um, semana dentro da tocaia...Se ela não fizer aquilo ali, é, pode prejudi-- é, pode prejudicar a saúde dela também. Pode prejudicar a saúde dela porque algum espírito que anda por ali, é, ou na estrada ou na mata ou no rio, aí, é, esse espírito pode penetrar ou, na, na vida dela, que aí perturba a vida dela, no tempo todo. Espírito ruim, né? E como é, no, no rio, se ela for banhar com os índio tudo pintado, lá no rio, aí a, o espírito do, do rio, que está de Mãe d'Água, aí pode, é, entrar na, na, naquela menina e vai perturbando a vida dela até... Talvez, muitas vezes, nem pajé não resolve mais. O medo maior é esse.

Esta festa, celebrada anualmente, também sofreu alterações significativas com a chegada dos cristãos. Nesse sentido, fato interessante é o contado pelo evangelista que atua como pastor da Igreja Assembleia de Deus, Tito Lopes Guajajara, sobre uma nova forma de celebrar esse rito de passagem da menina para a vida adulta: um culto nos moldes da festa, feito na igreja, onde a púbere sai da “tocaia” e os indígenas vão cantar hinos religiosos. Esse culto é tido como a própria festa do moqueado cristão, para eles, pois não há bebidas alcoólicas, nem fumo. Para Tito Guajajara, as cantigas devem permanecer as mesmas, pois trata-se de patrimônio cultural dos Guajajara.

Outros indígenas, como no caso de Ludmylla (2017), concordam sobre perder parte de suas tradições:

> Percebo e muitas, muitas vezes no ensaio de meninas, moças, aqui na aldeia, [acho que?] tem muito disso. A, a, a maioria agora tão preferindo a, o culto, é, da igreja, tão preferindo mais o culto, a missa...Aí, tão deixando nossa cultura pa trás. É, é mais, é, é, é músicas evangélicas, aí, eles lê a palavra bíblica e só. Aí, na hora da menina sair, ela sai normal [...] Que eu não, eu sou contra [...] mas não tem nenhum tipo de cantoria indígena (Ludmylla Assunção, em entrevista à pesquisadora, 2017).

Esses cultos ainda são pontuais e não representam a maioria dos ritos do moqueado, mas, mesmo assim, nota-se, pelo que colocado, um distanciamento paulatino do Guajajara das festas mais tradicionais, e também uma tentativa dos indígenas que são cristão de ressignificarem os ritos (Moqueado) e costumes (pinturas) para encontrar o que seria um meio termo entre a cultura indígena e a cristã, na tentativa de incorporar, simultaneamente, a tradição de uma à da outra.

Cabe aqui uma reflexão sobre esses movimentos de mediação cultural, que podem ser entendidos como subterfúgios encontrados tanto por missionáros indígenas como cristãos para praticarem a evangelização sem parecerem destruidores da cultura. Ora, é sabido que desde os primeiros contatos na colônia entre indígenas e cristãos, que estes elaboram estratégias para lidar com toda uma rica simbologia que engloba rituais, visão religiosa, costumes e outros aspectos nativos que precisam estar inseridos no que Almeida (2010) chamou de universalização do cristianismo.

A atuação de católicos e evangélicos nesse sentido de manipulação das formas simbólicas à favor de seus interesses divergem entre si, mas nos novos processos de mediação cultural necessário à incursão e permanência dos cristãos nas aldeias, a *inculturação*[64] dos

---

[64] Segundo Almeida (2010), “o pressuposto da teologia da *inculturação* encontrada em setores da Igreja católica é o de que na própria cultura existem valores cristãos (justiça, fraternidade, amor, solidariedade etc.) que indicam a não-necessidade de proselitismo (Montero, 1996: 120). Segundo a etnografiá de Orta (2000) sobre os aymara do altiplano boliviano (que será discutida posteriormente), antes da *inculturação* os catequistas nativos eram a demonstração da incompletude da evangelização por não conseguirem "livrar-se" de conteúdos culturais não-cristãos. Atualmente, no contexto da *inculturação,* isso não é mais obstáculo; ao contrário, o catequista é a via de acesso à cultura autêntica à qual o catolicismo (uma forma cultural particular do cristianismo) deve agora se converter (Orta, 2000). Essa face contemporânea do catolicismo da teologia da *inculturação* também estabelece pontes com setores do protestantismo histórico na trilha do ecumenismo e do diálogo inter-religioso.
Como exemplo, no meio evangélico existem as missões protestantes de perfil ecumênico como o GiVlTE (Grupo de Trabalho Missionário Evangélico), cujas ações se aproximam das do Cimi (Conselho Indigenista Missionário) e da teologia da *inculturação,* cujo enfoque está na educação indígena e na organização política como meio de preservação da posse da terra e de acesso a benefícios estatais ou de fundações e ONGs.” (p. 284)

católicos e a transculturação evangélica. Segundo Ludmylla, há quem esteja abandonando os rituais Guajajara.

> Inclusive existe interferência, né? É, de que muitos não todos, né? Mas isso já, já houve uma, a gente já percebe uma interferência, né? Que até mesmo quando acontece uma festa cultural, por exemplo, da Menina-Moça, da, da Festa do Moqueado, é, elas, ela, essas pessoas que são evangélicos, eles, às vezes, não praticam, assim, não participam com assiduidade, né? Da, daquilo que é nosso, que, que é, são as nossas festas culturais. Não participa mais. Inclusive, é, modificando algumas formas de, é, de celebração daquela, daqueles momento, né? Em vez de ser cantoria na nossa língua materna, eles vão, fazem um culto, uma coisa anoite toda, tal. Então, já foge um pouco da... já foge um pouco não, totalmente da, daquilo que é culturalmente tradicional nossa, né? Isso já modificou também até na forma de, da saída da Menina-Moça, né? No dia da, no dia da comemoração da, da festa. [...] Às vezes, muitas mães nem, é, não coloca o, o... porque a gente tem, a, a, a tradição, as meninas, é, ficarem sem os seios cobertos, né? E hoje em dia já tem a, já tem, na nossa aldeia mesmo não aconteceu ainda, né? Mas já em uma outra aldeia, já aconteceu, já, assim, de, de usarem--Sutiãs, né? Pra ir, com interferência já da religião, né? (Edilson Guajajara, em entrevista à pesquisadora, 2017).

É comum os indígenas da Bacurizinho narrarem fatos como esses quando falam de mudança na culura. O pastor Tito Guajajara afirma que ainda não houve um culto nesses moldes na aldeia Bacurinho, mas na saída da tocaia, depois do resguardo, a moça vai para a igreja cantar hinos de louvor. Essa prática foi se dando de forma paulatina e hoje ele se dispõe a celebrar, exatamente na hora da saída da moça, o culto. O pastor não soube informar quando começou a perceber essas mudanças, mas que já foi convidado por alguns parentes.

Entretanto, o pastor esclarece que não tem a intenção de realizar esse tipo de celebração, o culto que reformularia, substituiria, uma festa do Moqueado tradicional que envolve os parentes indígenas, visto que ele mesmo participa, anualmente, da festa na Bacurizinho e não vê problemas com esta celebração, inclusive porque ele apenas se esquiva de cantar.

O culto do moqueado pode ser entendido como um processo chamado por Ronaldo de Almeida (2006) de tradução cultural.

> O argumento é de que a tradução cultural ocorre como um processo desigual de mediações em diferentes planos da vida social com ajustes sucessivos dos diferentes códigos culturais. Os malentendidos construídos na evangelização são ajustados, variando conforme as situações específicas, e a compatibilização entre os diferentes códigos sempre resulta na construção de

> um novo conjunto de sentidos. Dessa forma, penso o ideário missionário inserido em um fluxo de adequações. Por ser uma "ponta-de-lança", a tradução missionária ocorre por meio de uma negociação de sentidos que refaz as idéias e práticas religiosas com a finalidade de universalizar ainda mais a própria religião evangélica (ALMEIDA, 2006, p. 278).

Indigenizar a religião do branco, mas ser influenciado por ela e sua cultura: eis o processo dialético de cosntrução cultural que, na oposição e contraposição, geram uma realidade concreta. Esta realidade é o que praticam os Guajajara em sua vida diária, e o que pode ser considerado deles. Símbolos e conceitos, semântica e significante – todos são influenciados pelo espaço onde transitam. Obviamaente, o cristianismo tem por força uma tradição de mudança completa no estilo de vida de seus adeptos. Como a religiosidade indígena é um fenômeno endógeno, que não sai de "dentre os seus" para tentar agregar adeptos de outras culturas e lugares, é de se esperar que haja uma preocupação com a memória das tradições indígenas, posto que religião e cultura são intrínsecas.

Dito isso, entende-se que há movimentos contraditórios que, em dado ponto, entrecruzam-se e passam, de fatores alheios aos indígenas, à parte de sua nova rotina. Não sem prejuízos. Festas como a do mel, já não se vêem facilmente acontecer, mas não se imputa isso apenas às religiões.

Figura 10 - Festa tradicional do Moqueado na aldeia Bacurizinho, em 2015

Fonte: Blog Carlos Barroso[65]

[65] Disponível em: <http://www.carlos-barroso.com/2015/07/festa-da-menina-moca-em-grajau-ma.html?m=0>; acessado em 16/10/2017

Em se falando da festa da colheita do mel, esta continua sendo feita em outras aldeias, não mais de forma frequente, por demandar vários dias para preparo, atrasando a rotina de caça, pesca e outas atividades, hoje tidas como “mais lucrativas”.

A festa do mel, para Gomes (2002, p. 93-94)

> É uma festa de celebração da cultura tenetehara, elaborada com danças e cantos em torno do mel, que é diluído e posto em cumbucas e garrafas penduradas dos caibros da casa do dono da festa. No último dia de cantoria, dizem que os cantadores são tomados de uma emoção muito forte, como estivessem rememorando o próprio sentido de ser tenetehara. Embora difícil de ser produzida, a Festa do Mel não foi esquecida e abandonada, e de ano em ano alguma aldeia com melhores condições econômicas e estabilidade política realiza uma dessas festas.

O aspecto econômico, neste caso, ganha preponderância. No entanto, segundo Gomes (2002, p. 586), ainda se conserva nas “aldeias mais perto das matas onde se pode obter mel e não se distrair com outros afazeres não-indígenas, já que exige concentração, cantorias noturnas durante semanas e um espírito mais reverente à vida indígena”. Assim, mesmo a tradição cerimonial aos poucos desaparecendo, como no caso da aldeia Bacurizinho, ocorre com a festa do mel um processo de ruptura da tradição espiritual pela interferência dos brancos em geral, porque, “tem que colher o mel, é, tem que colher o mel aí. Aqui na nossa região, praticamente, não se tem, não tem mais mel. Naquele tempo tinha muito mel, né? E, hoje, as árvores que tinham, os madeireiros levaram tudo” (Edilson Guajajara).

A festa do mel, no entanto, ainda tem outro entrave para sua realização: a perca de cantores tradicionais, muitos por morte, devidamente iniciados pela festa dos Rapazes. O ritual masculino não tem idade ou época certa para acontecer, mas serve para preparar o Tenetehara para assumir as missões de adulto como, por exemplo, cantar em festas e poder segurar o instrumento musical de acompanhamento do canto tenetehara, o maracá[66].

> Agora, o, o, a festa de, dos rapazes é muito importante pra nós. *Proque, proque* que hoje, aqui no Bacurizinho, é, nós perdemos muitos cantores. Nós perdemos muitos cantores. Os cantores mais velhos já tão, já se foram. Então, eles, aqui, é poucos cantores que têm a-- cantor indígena que tem aqui

[66] Trata-se de uma cabaça enfeitada de penas que, quando balançada, faz um som por conta de umas pequenas contas (sementes) dentro dela.

> no Bacurizinho. Um aqui... ele tá nessa idade que tá e o Cali ali. Aqui no Bacurizinho é só o Cali. [...] Se, de repente, o Cali for, é, também, é, se retirar da gente, aí pronto. Ninguém aprendeu com ele. *Proque* as festa do rapazes era o início, era o início, era o início também, é, pra gente, é, participar de uma cantoria, é, estudar pra cantar. Dali, depois do que, que realizasse, realizava a festa dos rapazes, aqueles que participaram aquela festa dos rapazes, aqueles podia aprender a cantoria com o mais velhos. Senão, não podia. *Proque* que a gente não aprendeu de cantar a-a-aqueles, o, o, é, os, o, os cântico que cantava no, era nas festa de mel? *Proque* nós era proibido. Os mais velho tinha que fazer aqueles [?] pra poder [pra] gente passar, aprender, né? É isso. E a gente perdemo porque era proibido. Se falasse, é, é, naquele tempo, se a gente falar, fazer a festa de mel era proibido e podia acontecer qualquer coisa aí na, na família, é, na comunidade, ou morte. Por isso que a gente ficava com medo de, de, de cantar, né? Tinha que ter uma, o, o início. Pra gente poder chegar a cantar a festa de mel (Manoel Guajajara, em entrevista à pesquisadora, 2017).

Na cultura Tenetehara, a festa dos Rapazes costumava ser feita a cada 3 anos, contudo, na aldeia Bacurizinho afirma-se que há mais de 50 anos não elaboram esse rito. Sem embargo, Cláudio Zanonni (1999) presenciou essa iniciação na aldeia Bananal no ano de 1988. Como esse ritual tem sido menos praticado que o da Moqueada, outro entrave para que aconteça mais frequentemente é a memória das músicas que se vai com os cantores que falecem.

Como não há uma idade ou evento específico que defina quando um Guajajara está pronto ser iniciado, um dos marcos é a mudança de voz do rapaz. Entre jovens e adultos - estes todos podem participar dos rituais. Nõ é necessário nenhum resguardo do jovem homem como acontece com as moças; no dia da festa, ele é pintado com tinta de jenipapo e urucum, e enfeitado com plumas, além de receberem capacetes, braçadeiras e tornozeleiras.

Se previnem de pisar diretamente no solo, usando esteiras, a fim de não serem atacados pelos maus espíritos. Quando saem da casa, são aocmpanhados por moças indígenas e, apenas os qu tem uma companheira na festa podem segurar o maracá pela primeira vez.

Cabe ressaltar que apenas jovens iniciados na festa dos Rapazes podem, segundo as tradições Guajajara, “segurar” o maracá e virar cantor, ou seja, a importância dos papéis de gênero e, num cenário mais amplo, as visão de mundo estão implícitas nessas formas de manifestação cultural. Corroborando essa assertiva, Zanonni (1999, p. 30-31) analisa:

> Os rapazes são iniciados na cantoria, significando istoo poder de direção os rituais e a posição social que ocupam. A pintura, com a introdução do vermelho, símbolo da força, a entrega do capacete, sinal de poder, do maracá, a voz dos espíritos, indica que o homem exerce uma função importantíssima na sociedade tenetehara, e que essa posição é exercida por sua condição derivada do parentesco.

> A iniciação feminina, ao contrário, indica a preparação da moça para ser a reprodutora em todos os sentidos. Reprodutora através da procriação, mas também do segmento familiar, sendo o elemento que propricia a aglomeração da família extensa agregando o marido ao núcleo do seu pai.

Os sentidos de relações sobrenaturais estabelecidas com o mundo e entendido por cada cultura de forma única, nesse caso a Guajajara, é intrínseco à visão de mundo de um grupo. Embora em processo de descontinuidade dessa tradição especificamente na aldeia Bacurizinho, como na região do Grajaú, os Guajajara da Bacurizinho apreciam a festa do mel quando são executadas na aldeia Zutiwa que ainda procura manter a tradição desta festa, feita em 2016, e dos Rapazes, feita em 2015, como uma tentativa de resgate da cultura, onde os Guajajara de outras aldeias podem também participar.

Em 2017 houve uma celebração desse rito masculino na aldeia Morro Branco, da T.I. Morro Branco, em Grajaú. Essa festa contou com a participação de diversos jovens das aldeias próximas, contudo, as sucessivas mortes inesperadas que assolou esse povo após a realização do ritual, levou à conclusão de alguns indígenas que a realização desleixada do ritual, escapando aos organizadores algum detalhe crucial, seja o causador dessas fatalidades.

Muitos jovens, por mudarem de religião e não conviverem diariamente com as tradições Guajajara de canto e superstições, acabam por não levarem adiante as tradições. As memórias alteradas por contato com outras formas de cultura, influenciadas pela conversão dos indígenas à uma religião, traz como pano de fundo todo um sistema cultural consolidado por anos de construção social e hegemônica, que supunha ser o máximo expoente dos padrões morais a serem seguidos.

Figura 11 - Isabela e Edilson Guajajara

Fonte: Arquivo Pessoal

Como já dito anteriormente, a influência da dominação filosófica predomina sobre a cultura religiosa tradicional, e tem no pajé da referida aldeia, hoje, evangélico da denominação assembleiana, uma referência: ele não mais pratica a pajelança como nos costumes tradicionais de invocação dos espíritos naturais. Edilson Guajajara (2017) nos fala do papel tradicional do pajé, que era

> muito importante. Inclusive, o, o pajé, o pajé verdadeiro, eles *pressentia* o que, o que poderia acontecer, inclusive, é, se ti-- se tinha algum inimigo, é, que viesse a atacar aquela comunidade, ele já pressentia isso. Já pressentia isso. Portanto, eles já avisam pra sua comunidade, que poderia tá acontecendo isso, e ele tinha também o papel fundamental de tá curando os maus espíritos das pessoas da sua comunidade, das crianças, e tinha o papel também de tá informando, é, que tipo de animal que pode, é, tá matando, tipo de ani... assim, em cada fase da vida. Um pai, por exemplo, a mãe não pode comer todo tipo de, é, carne de animal, porque pode fazer mal pra criança, até pra própria pessoa também.

Para a cultura Tenetehara, o pajé é um membro “cuja função não está institucionalizada e cuja atividade está a serviço da comunidade” e, por ser considerado

mediador entre o céu e a terra, tem o poder de interpretação das vontades dos seres espirituais, é responsável pelo ensino ou memória dos "mistérios e as origens do seu grupo e dita as regras de comportamento para os membros de sua comunidade". (UBBIALI, 2005, p. 49-50).

Nesse contexto, Janguito ainda mantém a designação de pajé na aldeia Bacurizinho. Não obstante, o mesmo invoca o nome do Messias cristão, Jesus, ou mesmo Deus, para pedir cura aos enfermos. Ao ser questionado sobre a invocação dos espíritos para a cura dos enfermos, Janguito explica:

> A gente dá uma oração nele, né? Aí, fica melhor, né? Só Deus é que tem mais poder, como até hoje Deus tá servindo pra nós tudo, né?[...] É, eu gosto de fazer oração, assim, de oração, né?[...] Orar pra Deus, né? É pe-- pede força, né? [...] Com fé em Deus a gente cura aquela pessoa, né? (GUAJAJARAc, 2017).

Esvaziada do seu sentido inicial, a pajelança acaba por perder sua forma ritual em partes, mas no plano das negociações simbólicas, no caso da Bacurizinho, especificamente, a imposição de mãos permanece no ritual, e o toque na parte enferma – rito esse que pode tanto ser utilizado pelos cristãos como pelo pajé, sem que isso cause conflito de práticas.

Embora mantenha seu prestígio e seja procurado para realizar curas, pajé Janguito é outra das expressões desse processo cultural motivado pela incursão do cristianismo na Bacurizinho, e pela conversão dos expoentes importantes da cultura cristã. Ao ser questionado se os indígenas acreditam ou confiam na sabedoria dos pajés, ele responde:

> Até agora tá... acreditam, né? Tamo até... a gente serve também pro, pras *pessoa*, né? Como até hoje, as *criança* doente, mas aqui, mas não tem [silêncio] Eles não tem assim um igual de, de Deus, mas assim a gente serve, né? Como até hoje. Talvez as *menina* adoece, né? Ou cai. A gente faz um jeito, né?[...] Eu fumava muito fumo, né? Aí, todo dia também não faltava as pessoa doente que chega em casa fora de hora, meia-noite, mas eu faz uma oração, né? Aí, fica [?] as pessoa, como até hoje tô fazendo esse serviço ainda.

Ser evangélico, em uma aldeia indígena, é atender a outra forma de ritual: os cultos semanais, que ocorrem até duas vezes em sete dias. Janguito pertence à Igreja Evangélica Cristã Guajajara. O peso da tradição pode ser considerado um dos fatores mantenedores da alcunha de pajé a Janguito. Assim, ele mantém-se, sem conflito pessoal aparente, nas suas

duas posições entre filosofias religiosas: “pajé crente”. Reportar-se ao processo de colonização e evangelização ameríndia no território português, transporta-nos aos contatos do cristianismo católico e protestante com os *caraíbas*, que os consideravam enganadores e falsos profetas.

Em se tratando da necessidade de adaptação para atender, cada vez mais uma clientela diferenciada, nas novas configurações que atravessam diferentes crenças, vemos em Manuela Carneiro da Cunha (2009, p. 112) que

> Para o xamã de um novo mundo, de pouca valia serão seus antigos instrumentos, as escadas xamânicas que lhe dão acesso aos diversos planos cosmológicos (Weiss 1969; Chaumeil 1983), sua aprendizagem, seus espíritos auxiliares, suas técnicas; montagens de outras técnicas podem ser preferíveis. Mas, ainda assim, cabe-lhe, “por dever de ofício”, mais do que pelos instrumentos conceituais tradicionais, reunir em si mais de um ponto de vista. Pois, apenas ele, por definição, pode ver de diferentes modos, colocar-se em perspectiva, assumir o olhar de outrem (Viveiros de Castro [1996] 2002). E é por isso que, por vocação, desses mundos disjuntos e alternativos, incomensuráveis de algum modo, ele é o geografo, o decifrador, o tradutor.

Os Guajajara atribuem ao pajé o uso da medicina tradicional que, na aldeia vinha do poder curativo desse xamã, que invocava os espíritos e fazia seus rituais de cura com baforadas de charuto, que ele chama de fumo, e imposição de mãos. Embora se considerando evangélico, Manoel Guajajara (2017) atesta sua crença no poder do pajé:

> aqui nessa aldeia, que tinha um, um, um pajé que, que curava mesmo, que curava mesmo. Tinha os deus dela que ela acredi-- ela, ela acreditou e fazia mesmo o trabalho, viu? E... É, e, e também elas, elas tinham também um espírito delas que, espírito que, que ela acom-- acompanhava essa pessoa e pro-- é, na proteção dela, é, quando tinha um conflito, é, na, na proteção, né? Tudo, tudo isso ela tinha também. Quando tinha algum conflito, alguma guerra, aí ela tinha aquelas espírito dela, é, e, e não acontecia, né? Que o pior, né? [...] é, quando a, tinha também um, um... quando um pajé, uma criança adoecia, de repente, bem aqui, aí um, bem ali, aí já é alguma coisa já que aconteceu com a criança. Aí, tem, tem esse tal de, de, a alma ou um negócio aí que, que cai na criança, de repente. Aí, se não tiver pajé pa curar, aí, ela morre. Pode levar pro hospital, pode tomar medicamento, não, não, não, não resolve. É só pajé mesmo. É, esse... A gente acredita, a gente acredita muito nisso aí ainda.

A partir da necessidade de novos elementos apresentados aos indígenas pelos *karaiw* e outros parentes já convertidos, eles também relatam uma cura que nem um pajé conseguiu realizar, de um dos filhos de Manoel Guajajara, que estava com leucemia, mas o problema não foi resolvido com a pajelança: foi resolvido com oração por um famoso apóstolo evangélico.

> Ele ficou todo mole, todo mole, assim, oh, como que tivesse quebrado o pescoço. Ali, levaram pro médico, o médico despachou ele pra São Luiz – antes de ir pra São Luiz, levaram pra um pajé, pra uma pajé, não foi? [...] Aí, a pajé falou pra ele e deu, diagnosticou lá o problema dele e, e fez lá uma, fez lá a sua, seu ritual lá, ne-ne-nessa aldeia? [...] É, despachado *memo* pelo médico: "Não, já tá bom, pode levar ele". Depois que ela, ela terminou o trabalho dela lá, nele lá, né? Mas, mesmo assim, levaram ele pra São Luís. [...] Aí, quando ele chegou em São Luís e já, já levantando, já. Ele todo mole, todo mole. Então, foi uma, uma testemunha, assim, de uma coisa, assim, que a gente não tem explicação, né? A explicação só, só mesmo esse trabalho que ela fez nele lá.[...] Não, é que o diagnóstico que ele deu, o, é, nós tinha que... era uma coisa jogada de outro pajé, né? E nós tinha que pagar os... trabalho.[...] E levamo pra São Luiz. Lá foi examinado todos. Aí, o médico examinou e foi descoberto todos os problemas, né? Foi diagnosticado lá e tudo confirmado. A doença era aquele. Aí, no dia seguinte, né? O, o apóstolo veio e aí levamo ele pra lá. Fizeram oração nele lá e ele molinho. [...] Da cura do...Interessante, né? Como é o nome do pastor lá? Valdomiro [Santiago]. É muito famoso ele, né?

O pajé serve tanto ao bem quanto ao mal, assumindo uma dupla face: de quem alivia ou aumenta o sofrimento. A mesma pessoa pode carregar o bem ou o mal, em momentos diferentes. No fragmento acima, o bem está personificado na figura de um apóstolo evangélico, Valdomiro Santiago que, assim como o pajé, segundo a visão dos indígenas dessa entrevista, também possui poderes mágicos de cura.

Outro fato que pudemos observar é que o indígena, por vezes, condicionado pela sua situação educacional, não compreende as implicações do "ser cristão" e, por isso, acaba adentrando as religiões cristãs, seguindo amigos ou parentes, mas sem a rigidez da prática religiosa como se observa na cidade. Para Edilson Guajajara (2017), a religião,

> em sendo uma coisa complicada de se entender, às vezes, muitos parente não entende a realida... a real mensagem, o que tá escrito, né? Não, não, não entende a real mensagem. Apenas, muitos, é, estão ali ou porque acha bonitos os outros tarem participando, mas, assim, o verdadeiro sentido da Palavra, isso aí, né? Eu acho que ela tá muito distorcida.

Mesmo assim, é preciso ressaltar o que Almeida (2006) chama de zonas de intermediação: onde se estabelece fluxos de sentido com intensidades e planos diferentes. Assim, deve-se também entender que os padrões rígidos do fundamentalismo protestante pode percecer-se flexível e mudar os critérios de entendimento do que seria uma missão de sucesso e fracasso, ou seja, “se certos grupos se reconhecem e são reconhecidos como evangélicos, que sentido há em afirmar que os missionários não atingiram o "sistema religioso", por exemplo?” (ALMEIDA, 2006, p. 299). Utilizar uma linguagem mais simples, atrair pessoas a partir dos eventos que ocorrem na aldeia. A festa, como espaço de interação social, também é uma estratégia de missionarização de comunidades indígenas. O apelo emocional no qual as religiões neopentecostais se sustentam, as ofetas de soluções para os males desse mundo, da vida e da morte, bem como o uso de testemunhos concedidos nesses eventos conribuem, se não para uma conversão em massa, para o alcance da mensagem do cristianismo.

Nessa perspectiva, analisamos o depoimento de Iara (2017), que explica que o entre seu povo, em geral,

> vai mais pelo movimento também. Tipo: tão achando bonito o que estão fazendo, “bora lá”. Principalmente os jovens, eles não sabem diferenciar o que é realmente o que eles tão fazendo, se é certo ou errado, só querem saber que tão naquele movimento, principalmente quando, quando o movimento, é, certo pra ir, e outra coisa que eu, que eu, eu discordo porque, se entrou dentro da área indígena, numa aldeia, se vai evangelizar os parente, a comunidade indígena, por que pregar em português? Será que nós, que estamos ouvindo os mais velhos ou até os mais jovens vão entender o que eles estão pregando? Não vão entender. Então, é isso também que tá, que tá fazendo com que eles talvez, eles, eles pensam que tão entendendo alguma coisa que tá escrito na Bíblia e não tão. Aí, prega aí totalmente diferente, o que é realidade não é nem aquilo que eles tão pregando. Então, a interpretação do livro, da Bíblia, eles interpreta de outro jeito e a realidade, você sabe que a Bíblia tem muito mistério (LOPES, 2017).

No entanto, deve-se atentar para os sujeitos do discurso acima. As afirmações sobre a necessidade de entendimento correto das implicações de ser adepto ao cristianismo vem de indígenas que tiveram acesso ao ensino superior, e convivem com a forma mais rígida dessas religiões. Portanto, pode-se concluir que isso influencia na visão de que, talvez, muitos indígenas sequer saibam o motivo de estar em meio a esses eventos ou reuniões cristãs. Mas não seria essa uma maneira particular que esses indígenas têm de perceber o cristianismo? Assim como analisa-se a entrevista do Manoel Guajajara que procurou pajé e missionário,

entende-se que ele apenas utilizou-se da prerrogativa que o contato, de qualquer maneira, como o sobrenatural lhe concede: minimizar o sofrimento humano e oferecer consolo, especialmente através da cura de familiares enfermos.

Sentidos são construídos conforme a necessidade dos sujeitos que os constroem, assim como tem sido a missionarização dos indígenas da Bacurizinho. Se há uma arena religiosa posta de maneira clara para alguns, exatamente essa ruptura e reconstrução é o trânsito cultural que permite campos menos rígidos. Segundo Robin Wright (1999, p. 14), tratando dos múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil, os indígenas, frente às organizações missionárias, incorporaram, rejeitaram ou transformaram as diferentes formas de cristianismo, havendo casos de processos de conversão de "campos inter-religiosos"

> de crença e de ação em que índios e missionários buscam áreas de compatibilidade apropriadas à situação histórica. Em vários casos, as religiões indígenas e o cristianismo são misturados na prática embora, conceitualmente, permaneçam dois modos distintos de representar e compreender o mundo.

Se há maneiras de construir esses campos, através da negociação entre os indivíduos possuidores de visões cosmogônicas diametralmente opostas, propomos investigar tal ocorrência na aldeia Bacurizinho; se é essa a forma pela qual tanto o cristianismo como a religião Guajajara tem construído formas de contato cultural. Diz-nos almeida (2009, p. 304) que:

> Por se tratar de relações entre diferentes códigos culturais, a tradução exige negociação e os planos de mudança são vários: o grupo indígena que foi evangelizado; a mensagem por ele incorporada e (re)significada; os ajustes feitos pelos missionários para adequar a transmissão da mensagem; e, em um plano maior e a longo prazo, o próprio sentido da atividade missionária. Nesse processo não apenas o grupo indígena está sendo "provocado", mas também alguns códigos da religiosidade evangélica estão sendo negociados, absorvidos e recalculados. A tradução tem uma direção intencional precisa que parte da cosmologia fundamentalista para as sociedades indígenas; mas esse movimento amplia-se quando ativa e reativamente as populações indígenas também incorporam elementos da cosmologia cristã e os devolvem reelaborados, os quais em alguma medida são incorporados ao cálculo do agente missionário por meio de uma cadeia de mediações sucessivas.

Os diálogos, nesse sentido, não pressupõem, necessariamente, uma convivência sem conflitos entre esses segmentos internos e externos, como no caso dos católicos, evangélicos e

Guajajara, mas uma espécie de entendimento superficial que conduz as relações, a ponto de evitar tensões. Nas relações com a sociedade nacional, percebe-se ainda críticas oriundas da sociedade brasileira que buscam descaracterizar o indígena, baseadas na maior ou menor relação destes com a sociedade nacional, por conta de seu padrão financeiro de vida, vestimentas, acesso à informação e tecnologia, atuação política, acadêmica e religião que se propõem a assumir.

No entanto, "não se pode definir grupos étnicos *a partir* de sua cultura, embora, como veremos, a cultura entre de modo essencial na etnicidade. [...] assim, é índio quem se considera e é considerado índio." (CARNEIRO DA CUNHA, 2009 p. 238) Um xamã que elabora estratégias a fim de articular duas filosofias religiosas numa prática, mas mantém seu papel de "socorrista" dos indígenas em seus sofrimentos físicos e espirituais, especialmente quando a medicina do *karaiw* não soluciona os problemas, pode transitar por universos religiosos sem ser considerado "menos índio" por isso.

Nesse sentido, Manoela Carneiro da Cunha (2009) distingue "cultura" de cultura, afirmando que a primeira forma, entre aspas, refere-se à cultura "para fora"; a segunda, a cultura endógena, "para dentro", seria a forma indigenização da cultura, exatamente o que os diferencia dos brancos. Não pretende-se fazer nenhuma digressão ou análise profunda sobre essas afirmações, mas colocar, a partir desse esclarecimento que, embora se fale na cultura do indígena e do branco de formas separadas, não se pode estabelecer fronteiras étnicas que definam o que é religião de um e do outro, pois elementos são constantemente selecionados pelos indígenas para fins da elaboração lúcida de uma cultura própria, no sentido que os Guajajara são conscientes dos processos de transformação pelo qual sua comunidade tem passado.

Também a forma paralela praticada por protestantes da Moqueada, o culto do Moqueado, parece-nos mais um mecanismo usado na administração dos perigos intrínsecos aos contatos interétnicos. Mudando a estrutura da festa, mas mantendo o rito de passagem como prática necessária após a menarca infere no próprio entendimento do Tenetehara como pertencente a um povo com cultura própria. Abandonar uma forma de reiteração da condição de indígena frente os parentes incorreria, para os protestantes mais fundamentalistas, numa indisposição frente aos parentes, mesmo que não resultasse num conflito explícito.

Sustentar, através de ritos e festas, uma conexão com tradições ensinadas pelos antepassados, para Tassinari (2003), as relações entre o catolicismo e xamanismo Karipuna, são crenças e práticas "ligadas ao universo dos santos católicos e dos *karuãna* dos pajés complementam-se como recursos explicativos e formas de acesso aos seres sobrenaturais, mas

não se fundem numa teoria de mundo única e globalizante" (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 51). Reiterando o valor das festas do Turé (xamânica) e Festa do divino (católica), ela proclama:

> A equivalência entre as festas remete a dois aspectos do movimento de "construção cultural". O primeiro trata da elaboração de redes e trocas de ajuda mais ou menos inclusivas, ativadas e reiteradas, no "bom das festas". O segundo diz respeito à como se dá essa retribuição, frente ao modelo de organização das festas, o qual foi construído a partir da convivência das famílias de origens heterogêneas e de sua articulação em torno da liderança e uma devoção comum. Trata-se da elaboração dos conteúdos de uma tradição. A Festa Grande, assim, apresenta conteúdos "fixos" mais formalizados, de uma tradição que vem sendo construída, e cujo dinamismo fica evidente na observação dos Turés e das festas de santos padroeiros das aldeias (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 394).

Assim, entendemos a coexistência do cristianismo com a tradição xamânica Guajajara na aldeia Bacurizinho como dois tipos de culturas – com e sem aspas, a *karaiw* e a Tenetehara – que se afetam de maneira recíproca e articulam-se mutuamente, sendo impossível pensar uma sem a outra, culminando na cultura Guajajara dessa aldeia, com todas suas especificidades, a exemplo do já mencionado culto do Moqueado.

Para além do sentido tradicional de condição organizadora, estruturada e estruturante, cristalizada e com fronteiras, defende-se que cada cultura, especialmente no que tange à relação natureza-sobrenatureza e tradições. A memória do indígena da Bacurizinho, aquela que valoriza o passado e sobrevive no presente, pode entender o universo a partir de novos significados, onde cada sujeito decide como se relaciona com o universo religioso e que filosofia adotará para atribuir significados à sua existência e posição no mundo. Isso não significa que este não esteja sujeito aos padrões considerados aceitáveis pelo grupo, especialmente no que tange à sua atuação em defesa da unidade étnica de seu povo.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A cristianização dos povos indígenas no Brasil, por católicos e protestantes, não foi homogênea, dada a dimensão territorial, a temporalidade e as diferentes etnias, como também, não foi amena, considerando as dificuldades de adaptação dos nativos. Em vista disso, as incursões missionárias assumiram diferentes formas de incorporação dos elementos cristãos. No entanto, a despeito de todos os empecilhos, as premissas católicas e protestantes incorporadas às missões que tentaram converter os indígenas ao cristianismo permanecem, na atualidade, como elementos de tensão e negociação. A nova configuração social resultante da ação secular desses agentes missionários sobre os povos indígenas propiciou um intenso debate sobre a construção de culturas que operam em sentidos confluentes apesar de objetivos opostos dos sujeitos que compõem os grupos envolvidos.

No movimento missionário a partir de 1949, até os nossos dias, com a omissão constante do Estado laico, a presença das missões cristãs hoje vale-se, em muito, de práticas assistencialistas prestadas por essas ordens missionárias nas diversas aldeias. Por outro lado, o contato constante dos indígenas com a sociedade nacional provocou uma aproximação das duas culturas, mas na maioria das vezes com prejuízo para os nativos. Isso porque, a sociedade capitalista não admite as formas comunais de produção, nem torna viável o consumo não cumulativo e, portanto, interfere nas práticas culturais relacionadas indígenas.

Assim como no passado colonial e mercantilista, atualmente, diante do mundo globalizado e das várias formas de interações sociais possíveis, a religiosidade se adequa ao modelo econômico vigente. Para sobreviver, ontem e hoje, esses povos tiveram que se adaptar, harmonizando-se onde fosse necessário e resistindo no que era possível. Desse modo, a presença evangélica na Aldeia Bacurizinho também se apresentou como uma forma de integração cultural com a sociedade atual.

> Um processo amplo e mais geral, que não se resume à delimitação de fronteiras étnicas, ou à formação de uma identidade comum compartilhada por uma população. Além disso, é o processo de elaboração de padrões de organização social, baseado em princípios e estratégias de estabelecimento de alianças com o exterior ou a alteridade. Envolve ainda o processo de articulação simbólica das crenças e práticas herdadas dos antepassados de origens distintas, num corpo religioso comum.
> Certamente não se trata de um processo seguro e sem conflitos. As história dos antepassados das famílias do Curipi são trajetória de fugas, exploração, insegurança, opressão, e a busca de um espaço na região do baixo Oiapoque é movida pela esperança de superar essa condição. O que marca a possibilidade da vida conjunta desses antepassados com diferentes experiências e bagagens culturais é a realização e a aceitação de um acordo

> tácito. Seja aceitando uma chefia comum, seja participando dos trabalhos conjuntos, seja pela ética dos pajés do Curipi de nunca declarar o nome de um feiticeiro, seja pela prática de abrir uma outra aldeia, quando o conflito se torna iminente entre os vizinhos. O acordo com o "outro" é fundante da construção cultural Karipuna e algo que sempre precisa ser reiterado. [...] No contato com a alteridade, base da sociabilidade Karipuna, o conflito subjaz latente ao estabelecimento de um acordo.
> O processo de construção cultural realizado e vivenciado pelas famílias Karipuna do Amapá é também um processo de elaboração de estratégias e mecanismos para administrar o perigo inerente ao contato com a diversidade. É a constituição de um acordo não verbalizado e não decretado. Um acordo referendado por meio das festas, no bom das festas (TASSINARI, 2003, p. 396, 397).

Essas formas de (re)construção cultural denotam claramente que, para os Guajajara da Bacurizinho, o sentimento de identidade ou pertencimento étnico construído e validado pelo grupo do qual fazem parte vai muito além de fronteiras religiosas. Um evangélico não precisa abdicar do seu posto de pajé. Não é sem prejuízo para as tradições que o cristianismo está estabelecido e em ascensão entre os indígenas. Não obstante, novas formas vão surgindo e as antigas estão sendo suplantadas, que leva ao entendimento que as tradições, em contato com o novo, precisam de uma espécie de "ajuste" para assegurar sua sobrevivência.

Construir novas formas de cultura e sociabilidade foram, e continuam sendo, um artificio eficaz para manter a tradição e os ritos de outrora. A identidade indígena ainda é um elemento importante de coesão mesmo considerando as mudanças geracionais, as inferências externas e o apagamento da memória. Certamente, não são encontrados entre os Guajajara os estereótipos ilustrados na visão romanceada dos indígenas, porém, sua capacidade intensa e genuína de ter orgulho de sua condição é extremamente relevante diante dos preconceitos e limitações imposta pela sociedade nacional.

Os Guajajara foram submetidos a todas as formas de crueldade e constrangimento por suas crenças e hábitos, no entanto, a vivência na aldeia Bacurizinho demonstrou que não existe dominação absoluta ou submissão sem limites. Os elementos culturais oriundos dos antepassados continuam revelados mesmo que ressignificados em novas formas de representação, constituindo novas memórias, sempre transpassadas pelas anteriores, como as muitas histórias contadas por seu Alderico.

Quando se fala em memória do indígena, deve-se esclarecer que não se parte de uma teoria que homogeneíza os Guajajara como um grupo, mas afirma-se que só há grupos porque existem indivíduos que os constituem. Esse espaço múltiplo, onde se atualiza a memória dos sujeitos, mas que se apresenta em caráter coletivo que se conforma dentro da experiência social e relacional desse grupo étnico, rompe barreiras culturais, ao passo que cria, até certo

ponto, fronteiras que os diferencia exatamente porque não existe memória coerente de grupos delimitados etnicamente, porque há profundas transformações posto que símbolos são inter-relacionados e os conceitos e semântica revisitados em cada geração.

Esse trabalho não se sustenta na perspectiva apenas conflitual do antagonismo entre cristianismo e xamanismo, assertiva comum nas pesquisas que abordam a relação entre cristianismo e "perda de cultura" dos indígenas missionarizados e convertidos, quer ao catolicismo, quer ao cristianismo. Se a cultura é indígena, não dos karaiw, são eles os sujeitos mais adequados à decidirem o que é cultura no seu entendimento, validando o que for aceito por uma parcela do grupo, mesmo em desacordo com alguns membro; símbolos, filosofias e significados podem ser reconfigurados, receber representações significativas e que os orienta o convívio entre os sujeito e que ela pode adquirir novos efeitos de sentido, de reconstruções e rupturas. Na Bacurizinho, o Universo é composto de universos, que comporta um pajé crente, e que nos leva de Maíra a Tupã, e de Tupã a Jesus.

REFERÊNCIAS

DOCUMENTOS

DATAFOLHA. **Perfil e opinião dos evangélicos no Brasil,** São Paulo, 07 e 08/12/2016 Disponível em: <https://bit.ly/2uEgL7r acesso em 05/07/2017>.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. **Cartografia dos Fatores Intervenientes na Mortalidade Materna, Fetal e Infantil no Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) e dos Itinerários de Produção de Saúde nas Áreas Indígenas.** São Luís, 2013, p. 35.

PARÁ. 3 de maio de 1757. **Diretório que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará, e Maranhão, enquanto Sua Majestade não mandar o contrário.**

ROCHA, Lucimar. **Cem anos de História.** Disponível em: <https://bit.ly/2LEr2sy>; acessado em 15/06/2017

SCHALKWIJK, Frans Leonard. **Índios Evangélicos no Brasil Holandês**. Revista Fides Reformata 2/1 (1997). Disponível em <https://bit.ly/2wrMxIe>; acesso em 14/06/2018

SCHRÖDER, Peter. **Guajajara.** Disponível em: <https://bit.ly/2PMCTbf>; Acesso em 12/04/2017.

SOUZA, Isaac Costa**. SIL – 50 Anos no Brasil**. (2006) Disponível em <http://www-01.sil.org/americas/brasil/pdfs/IsaacCostadeSouza.pdf>; acesso em 11/06/2018

TERENA, Ricardo Poquiviqui. **História das Missões entre os Povos Indígenas do Brasil.** (2017) Disponível em <https://bit.ly/2wpPGZf>; acesso em 11/06/2018

VILAÇA, Aparecida**. Os estudos de religião e as sociedades indígenas: Cosmologia, ontologia, conversão ao cristianismo**. **Rio** de Janeiro**:** PPGAS/MN/UFRJ, 2013. Disponível em: <https://bit.ly/2ojSx1f acesso em 11/07/2017>.

ENTREVISTAS

ASSUNÇÃO, Ludmylla Lopes. Entrevista concedida a Isabela Cristina Torres e Silva. Grajaú, 08 de setembro de 2017.

GUAJAJARAa, Alderico Lopes. Entrevista concedida a Isabela Cristina Torres e Silva. Grajaú, 11 de agosto de 2017.

GUAJAJARAb, Edilson Ribeiro. Entrevista concedida a Isabela Cristina Torres e Silva. Grajaú, 12 de agosto de 2017.

GUAJAJARAc, Janguito Carlos. Entrevista concedida a Isabela Cristina Torres e Silva. Grajaú, 08 de setembro de 2017.

GUAJAJARAd, Manoel. Entrevista concedida a Isabela Cristina Torres e Silva. Grajaú, 27 de agosto de 2017.

GUAJAJARAe, Marlete Ribeiro Sousa. Entrevista concedida a Isabela Cristina Torres e Silva. Grajaú, 11 de setembro de 2017.

GUAJAJARAf, Taywan Morais Clemente. Entrevista concedida a Isabela Cristina Torres e Silva. Grajaú, 27 de agosto de 2017.

LOPES, Iara Maria Marizê. Entrevista concedida a Isabela Cristina Torres e Silva. Grajaú, 08 de setembro de 2017.

SILVA, Custódia da. Entrevista concedida a Isabela Cristina Torres e Silva. Grajaú, 10 de setembro de 2017.

BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na História do Brasil**. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2010.

ALMEIDA, Ronaldo de. Tradução e Mediação: Missões transculturais entre grupos indígenas. (In) MONTERO, Paula (org.). **Deus na Aldeia:** missionários, índios e mediação cultural, São Paulo, Globo, 2006.

AZEVEDO, Philipe L. Política indigenista no maranhão oitocentista: a criação das colônias Januaria e Leopoldina. **Revista Tempo Amazônico**. V. 1, N.2, janeiro-junho de 2014, p. 98-107.

ALBUQUERQUE, Roberto Chacon. A companhia das Índias ocidentais: uma sociedade anônima?. **Revista da Faculdade de Direito**, Universidade de São Paulo, v. 105 p. 25-38 jan./dez. 2010.

BETTENDORF, João Felippe. **Chronica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão**. Rio de Janeiro: Revista do Instituto Historico e Geographico Brazileiro, 1910.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Cultura com aspas**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CASIMIRO, Ana Palmira Bittencourt Santos. **Economia cristã dos senhores no governo dos escravos: uma proposta pedagógica jesuítica no Brasil colonial**. Tese (Doutorado em Educação) - Programa de Pós Graduação em Educação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2002.

COELHO, Elizabeth Maria Beserra**. Territórios em confronto**: a dinâmica da disputa pela terra entre os índios e brancos no Maranhão. São Paulo: Hucitec, 2002.

CUSTÓDIO, Maria Aparecida Corrêa. Da constituição de uma congregação feminina nordestina: análise de uma possível consequência sociorreligiosa da Rebelião do Alto Alegre – Maranhão. **International Studies on Law and Education.** p. 63-76. 16 jan-abr 2014 CEMOrOc-Feusp / IJI-Univ. do Porto. Portugal, 2014.

D'ABBÉVILLE, Claudio d'. **História da missão dos padres capuchinhos na ilha de Maranhão e suas circumvisinhanças**. Trad. Cezar Augusto Marques. São Luis: Typ. Do Frias, 1874.

DEL PRIORE, Mary; VENANCIO, Renato. **Uma breve História do Brasil.** São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2010.

DINIZ, Edson Soares. **Os Tenetehara-Guajajara e a Sociedade Nacional**: e Flexibilidade Cultural e Persistência Étnica. Belém: Universidade Federal do Pará/CNPq, 1994.

DINIZ, Edson Soares; CARDIA, Luís Maretti. A situação atual dos índios Tenetehára. **Rev. de Antropologia**, São Paulo: USP, v. 22, p. 79-85, 1979.

DOMINGUEZ, Rodrigo da Costa. O financiamento da coroa portuguesa no século xv (1438-1495): abordagens e percursos de investigação, Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – **ANPUH**, São Paulo, pp. 1-13.

FENTRESS, James; WICKHAM, Chris. **Memória social:** novas perspectivas sobre o passado. Lisboa: Teorema, 1992.

FERRO, Marc. **História da colonização**: das conquistas à independência (século XIII e XX). São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

FO, Jacopo; TOMAT, Sergio; MALUCELLI, Laura. **O Livro Negro do Cristianismo** - Dois Mil Anos de Crimes em Nome de Deus. Rio de Janeiro: Ediouro, 2007.

FRANKLIN, Adalberto; CARVALHO, João Renôr F. de Carvalho. **Francisco de Paula Ribeiro:** desbravador dos sertões de Pastos Bons - a base geográfica e humana do sul do Maranhão. Imperatriz: Ética, 2007.

GOMES, Mércio Pereira. **O índio na história:** o povo Tenetehara em busca de liberdade. Rio de Janeiro: Vozes. 2002.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva.** São Paulo: Ed. Centauro, 2006.

KOHAN, Néstor. **Marxismo para principiantes**. Buenos Aires: Era Naciente, 2011.

LÉONARD, Émile. **O protestantismo brasileiro:** Estudo de eclesiologia e história social. Rio de Janeiro e São Paulo: JUERP/ASTE, 1981.

LÉRY, Jean de. **Viagem a Terra do Brasil**. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1961.

MAESTRI, Mario. **Terra do Brasil**: a conquista lusitana e o Genocídio Tupinambá. São Paulo: Editora Moderna, 1993.

MARANHÃO, Secretaria de Educação; GRAJAÚ, Secretaria Municipal de Educação. **Opúsculo Histórico e Geográfico do Município de Grajaú**. São Luís, 1988.

MATOS, Alderi Souza de. Breve História do Protestantismo no Brasil. Goiana Vox Faifae, **Revista de Teologia da Faculdade FAIAFA**, vol. 3, n. 1, 2011.

MATTOS, Izabel Missagia. Catequese, Civilização e os Indígenas na Província de Minas (Brasil, Século XIX). **Actas del 6º Congreso Chileno de Antropologia.** Santiago/Chile, 2007.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. O Protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. **REVISTA USP**, São Paulo, n. 67, p. 144-166, setembro/novembro 2007.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.). **Pesquisa Social**: Teoria, método e criatividade. Petrópolis: Vozes, 2001.

MONTESPERELLI, Paolo. **Sociología de la memoria** – 1ª ed.-Buenos Aires: Nueva Visión, 2004.

NORA, Pierre. Entre a memória e a história: a problemática dos lugares. **Projeto História**, n° 10, p. 7-28, dez. 1993.

NIMURENDAJU, Curt. **The Eastern Timbira.** Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1946. Vol 41.

PACHÊCO FILHO, Alan Kardec Gomes. **Varando Mundos:** navegação no vale do Rio Grajaú. São Luís: EdUema, 2016.

PAIVA, José Maria de. **Colonização e Catequese**. São Paulo: Autores Associados: Cortez, 1982.

PEIXOTO, Afrânio**. História do Brasil**. Cia. Editora Nacional, 2008. Transcrição para ebooks – ebookBrasil. Disponível em <https://bit.ly/2MMUn9x>; acesso em 13/12/2016.

PERALTA, Elsa. Abordagens teóricas ao estudo da memória social: uma resenha crítica. **Arquivos da Memória**, Lisboa, v. 2, p. 4-23, 2007.

RIBAS, Maria Aparecida de Araújo Barreto. **O leme espiritual do navio mercante: A missionação calvinista no Brasil Holandês (1630 – 1645).** Tese de Doutorado defendida na Universidade Federal Fluminense, Niterói – RJ, Agosto de 2007.

ROCHA, Rosimary. O rural no sul do Maranhão e a construção de um lugar pelos sertanejos. In: Encontro Nacional da ANPEGE, 2015, Presidente Prudente-SP. **Anais do XI ENANPEGE**, 2015, p. 1777-1789.

ROCHA, Rosimary G.; MOTA, Francisco Lima. **A inserção da economia maranhense no cenário nacional -** O des(re)ordenamento territorial no sul do Maranhão. In: XXI Encontro Nacional de Geografia Agrária, 2012, Uberlândia-MG. Territórios em Disputa: os desafios da Geografia Agrária nas contradições do desenvolvimento brasileiro, 2012, p. 1-20.

ROSA, Wanderley Pereira. Implantação do Protestantismo no Brasil: aspectos sociais e políticos. Parte I. **REFLEXUS** - Ano XI, n. 17, 2017/1.

RICOEUR, P. **Tempo e narrativa.** Campinas: Papirus, 1994.

SAHLINS, Marshall. **“O ‘pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica:** porque a cultura não é um ‘objeto’ em vias de extinção”. Parte I. **Mana**, v.3, n.1, pp. 41 a 73, 1997.

SANTOS, Rinaldo dos. **Os sertaníadas 1500 a 1900:** 500 anos de hipocrisia na história do Brasil. 1 ed. Porto Alegre, Revolução eBook, 2017.

SCHROEDER, Peter. **Economia Indígena:** Situação atual e problemas relacionados a projetos indígenas de comercialização na Amazônia Legal. Recife: Editora Universitária UFPE, 2003.

SILVEIRA, Camila Nunes Duarte. **A Ação Pedagógica da Companhia de Jesus no Brasil do Século XVI e os usos da Memória.** (Dissertação de mestrado).Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. Vitória da Conquista, 2013.

SILVEIRA, Simão Estácio da. Relação Sumaria das Cousas do Maranhão. Escripta pelo capitão Simão Estácio da Silveira. Dirigida aos pobres deste Reino de Portugal. **Revista Instituto do Ceará**, 1905, CXIX, p. 124 – 154.

STEIGLEDER, Carlos Geovane. **Staden, Thévet e Léry:** olhares europeus sobre os índios e sua religiosidade. São Luís, EDUFMA, 2010.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América**: a questão do outro. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

THOMPSON, Edward. **Costumes em comum.** São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

THOMPSON, John B. **Ideologia e Cultura Moderna:** teoria social critica na era dos meios de comunicação em massa. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

UBBIALI, Carlo. **O deus nômade**: o mundo espiritual dos Guajajara. São Luís, Associação Carlo Ubbiali, 2005.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**: a integração das populações indígenas no Brasil moderno. Petrópolis: Vozes, 1979.

VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios** - Catolicismo e Rebeldia No Brasil Colonial. São Pulo: Companhia das Letras, 1995.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. **A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia.** São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

WAGLEY, Charles; GALVÃO, Eduardo. **Os índios Tenetehara**: Uma cultura em transição. 1961.

WRIGHT, Robin M. (Org). **Transformando os Deuses**: Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil. São Paulo: Editora da Unicamp, 1999.

THÉVET, André. **Singularidades da França Antarctica**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1944.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. **No bom da festa:** o processo de construção cultural das famílias Karipuruna do Amapá. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003.

_____. A educação escolar indígena no contexto da antropologia brasileira. **ILHA – Revista de Antropologia**, UFSC, Florianópolis, v. 10, n. 1, 2008, p. 217-244.

TYLOR, Edward B. **Primitive Culture.** Londres: John Murray, 1920.

ZANNONI, Cláudio. **Conflito e coesão:** O Dinamismo Tenetehara. Brasília: Conselho Indigenista Missionário, 1999.

_____. Rituais de Iniciação entre os Tenetehara. In: VÁRIOS AUTORES. **Rituais Indígenas Brasileiros**. São Paulo: CPA, 1999.