

ADALBERTO LUIZ RIZZO DE OLIVEIRA

**MESSIANISMO CANELA: ENTRE O INDIGENISMO DE ESTADO E AS
ESTRATÉGIAS DO DESENVOLVIMENTO**

**São Luís
2006**

ADALBERTO LUIZ RIZZO DE OLIVEIRA

**MESSIANISMO CANELA: ENTRE O INDIGENISMO DE ESTADO E AS
ESTRATÉGIAS DO DESENVOLVIMENTO**

**Tese de Doutorado em Políticas Públicas apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas da
Universidade Federal do Maranhão para defesa pública.**

Orientadora: Profa. Dra. Elizabeth Maria Beserra Coelho

**São Luís
2006**

Oliveira, Adalberto Luiz Rizzo de

Messianismo Canela: entre o indigenismo de Estado e as estratégias do desenvolvimento / Adalberto Luiz Rizzo de Oliveira. __ São Luís, 2006. f. 293 il.

Tese (Doutorado em Políticas Públicas). Universidade Federal do Maranhão, 2006.

1. Indigenismo – desenvolvimento 2. Movimentos Sócio-religiosos
I. Título.

CDU: 327.39

ADALBERTO LUIZ RIZZO DE OLIVEIRA

MESSIANISMO CANELA: ENTRE O INDIGENISMO DE ESTADO E AS
ESTRATÉGIAS DO DESENVOLVIMENTO

Tese de Doutorado em Políticas Públicas apresentada ao Programa
de Pós-Graduação em Políticas Públicas da Universidade Federal
do Maranhão para defesa pública.

Aprovada em / /

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Elizabeth Maria Beserra Coelho (Orientadora)
Doutora em Sociologia
Universidade Federal do Maranhão

Prof. Dr. João Pacheco de Oliveira
Doutor em Antropologia Social
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. István Van Deursen Varga
Doutor em Saúde Pública
Universidade Federal do Maranhão

Prof. Dr. Horácio Antunes Sant'Anna Júnior
Doutor em Sociologia
Universidade Federal do Maranhão

Prof. Dr. Cláudio Zannoni
Doutor em Sociologia
Universidade Federal do Maranhão

Dedico esse trabalho ao meu pai Adalberto e a minha mãe Irahya, ambos in memoriam, tão longe e perto, sempre presentes na minha vida. Dedico, também, a Juliana, minha filha, meu projeto de futuro.

AGRADECIMENTOS

O presente trabalho aconteceu, graças ao apoio de diversas pessoas e instituições, às quais sou especialmente grato. À minha família, meus irmãos, tias e sobrinhos pela sempre reconfortante presença, nos momentos decisivos.

A Ana Duarte, minha companheira de uma década, com quem tenho partilhado os bons e os maus momentos da vida.

À Professora Elizabeth Coelho, minha Orientadora, colega e amiga, cujo incentivo, conhecimento e sabedoria me foram essenciais.

À Universidade Federal do Maranhão e, especialmente ao Departamento de Sociologia e Antropologia, que me facultou cursar o Doutorado em condições favoráveis.

Ao Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas, pela oportunidade em completar minha formação acadêmica e desenvolver novas percepções da realidade.

Aos meus colegas e amigos do DESOC, pelo estímulo e consideração.

À Secretaria de Cultura do Estado Maranhão pelo apoio ao desenvolvimento desse trabalho. Ao colega Deusdedit, pela compreensão e apoio a essa jornada.

À FAPEMA, pelo apoio financeiro ao período de cumprimento de créditos e principalmente, ao trabalho de campo.

À memória do professor Roberto Cardoso de Oliveira, mestre dos mestres na Etnologia brasileira, cuja trilha é *inspiração*.

À Fundação Nacional do Índio, especialmente à Administração Regional de São Luís, pela disponibilização do acervo à pesquisa. Ao Núcleo de Apoio Canela, especialmente ao seu coordenador e funcionários, pela atenção e disponibilidade de materiais e outras formas de apoio que possibilitaram o trabalho de campo. Também ao Núcleo de Apoio Guajajara, pela atenção sempre que se tornou necessário.

Aos demais órgãos públicos em São Luis e Barra do Corda: FUNASA, SEAGRO, NEPE, IBAMA, INCRA, ITERMA, SEMA, SEDES e outros, onde sempre fui cordialmente atendido nas demandas de pesquisa.

Finalmente, um agradecimento especial aos Canela, com os quais mantenho um relacionamento de duas décadas, por permitirem mais um ingresso em seu universo social e simbólico e pela sabedoria que emana da sua organização e cultura.

RESUMO

O trabalho versa sobre as relações entre *indigenismo*, *desenvolvimento* e *movimentos sócio-religiosos* entre os Ramkokamekra-Canela, grupo classificado na família lingüística Jê-Timbira e localizado ao sul do Município de Barra do Corda, atual Fernando Falcão. Inicialmente, abordo o processo de *territorialização* dos *Capiekran*, *Sakamekran* e de outros grupos timbira, do qual emergiram os atuais Ramkokamekra-Canela, e sua inserção na *situação pastoril*, pela ação das frentes expansionistas e da administração colonial no Maranhão no século XIX, bem como a dinâmica dessa situação, sob a ação do *poder tutelar* exercido pelo SPI, durante a primeira metade do século XX. Considero as transformações econômicas regionais e do indigenismo oficial nas décadas seguintes, sob a égide do *desenvolvimento* e a atuação de pesquisadores na implementação de *projetos comunitários*, como desencadeadores de novos movimentos sócio-religiosos entre os Ramkokamekra. Descrevo quatro movimentos sócio-religiosos ocorridos nos anos de 1963, 1980, 1984 e 1999, os quais são analisados em função dos respectivos contextos intersocietários e de elementos da cosmologia timbira, especialmente o mito de Aukhê, tido como o mito fundador do contato entre esses grupos. Nesse sentido, os movimentos messiânicos Canela podem ser considerados como modos de resistência à dominação e de busca de equiparação nas relações intersocietárias.

PALAVRAS-CHAVE

Indigenismo - desenvolvimento - movimentos sócio-religiosos - Ramkokamekra-Canela
Projetos comunitários - poder tutelar - agência tutelar - agência de desenvolvimento

ABSTRACT

This paper discusses the relations among *indigenism*, *development* and *socioreligious movements* among the Ramkokamekra-Canela, group classified in the linguistic family Jê-Timbira and located in the south of Barra do Corda City, current Fernando Falcão. Initially, I analyse the process of territorialization of the *Capiekrans*, *Sakamekrans*, and others Timbira groups, from whom the current Ramkokamekra-Canela emerged, and their insertion in the *pastoral situation*, by the actions of the expansionist front and of colonial administration in the Maranhão in 19th century, as well as the dynamics of this situation, under the action of the *tutor power* made by SPI, during the first half of the 20th century. I consider the regional transformations of the economy and of the official indigenism in the following decades, under the auspices of the development and the performance of researchers in the implementation of *communitarian projects*, as background of new socioreligious movements among the Ramkokamekra. I describe four socioreligious movements occurrences in the years of 1963, 1980, 1984 and 1999, which are analyzed considering the respective intersociety contexts and elements of timbira cosmology, especially the myth of Aukhê, had as the founding myth of the contact between these groups. Therefore, the Canela messianic movements can be considered as ways of resistance to the domination and a search of equalization in the intersociety relations.

KEYWORDS

Indigenism - development - socioreligious movements - Ramkokamekra-Canela
Communitarian projects - tutor power - tutor agency - development agency

SIGLAS E ABREVIATURAS

ABA	Associação Brasileira de Antropologia
ACA	Associação Comunitária Apaniekrá
AER / ADR	Administração Executiva Regional - FUNAI
AIC	Associação dos Índios Canela
ACIW	Associação Comunitária Indígena Wôokrô
AASKAN	Associação de Apoio à Saúde dos Índios Kanela
APEM	Arquivo Público do Estado do Maranhão
BB	Banco do Brasil
BID	Banco Interamericano de Desenvolvimento
BIRD	Banco Internacional para a Reconstrução e o Desenvolvimento (Banco Mundial)
BNB	Banco do Nordeste do Brasil
BPBL	Biblioteca Pública “Benedito Leite”
CAF	Casa da Agricultura Familiar
CANEGUATIM	Associação dos Índios Canela, Guajajara e Timbira
CASAI-K	Casa de Apoio à Saúde dos Índios Kanela
CEDOC-MI	Centro de Documentação Etnológica – Museu do Índio
CEE	Comunidade Econômica Européia
CEMAR	Companhia Energética do Maranhão
CEPROMAR	Centro Promocional e Educacional do Maranhão
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CNPq	Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
COSAI	Coordenação de Saúde do Índio
CTI	Centro de Trabalho Indigenista
CVRD	Companhia Vale do Rio Doce
CVRD-FUNAI	Convênio Companhia Vale do Rio Doce-Fundação Nacional do Índio
DESAI	Departamento de Saúde do Índio
DSEI-MA	Distrito Sanitário Especial Indígena – Maranhão
6ª D.R.	6ª Delegacia Regional da FUNAI (São Luís – Maranhão)
EFC	Estrada de Ferro Carajás
ELETRONORTE	Centrais Elétricas do Norte do Brasil
EMBRAPA	Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária
ESAI	Equipe de Saúde do Índio
FAPEMA	Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão
FAPESP	Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo
FUNASA	Fundação Nacional de Saúde
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
GEAGRO/SEAGRO	Gerência de Agricultura, Pecuária e Desenvolvimento Rural / Secretaria de Estado de Agricultura, Pecuária e Desenvolvimento Rural
GDS / SEDES	Gerência de Desenvolvimento Social / Secretaria de Estado de Desenvolvimento Social
GTZ	Deutsche Gesellschaft Fur Technische Zusammenarbeit (Cooperação Técnica Alemã)
IAF	Fundação Interamericana

IBAMA	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IICA	Instituto Interamericano de Cooperação para a Agricultura
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
3ª I.R.	3ª Inspeção Regional do SPI (São Luís – MA)
ISA	Instituto Socioambiental
ITERMA	Instituto de Colonização e Terras do Maranhão
MDA	Ministério do Desenvolvimento Agrário
MI	Museu do Índio
MMA	Ministério do Meio Ambiente
MEC	Ministério da Educação
NAL-K	Núcleo de Apoio Local – Kanela (FUNAI)
NAL-G	Núcleo de Apoio Local – Guajajara (FUNAI)
NEPE	Núcleo Estadual de Projetos Especiais
PAPP-PN	Programa de Apoio ao Pequeno Produtor Rural – Projeto Nordeste
PCPR	Programa de Combate à Pobreza Rural
PDPI	Projetos Demonstrativos dos Povos Indígenas
PEM	Parque Estadual do Mirador
PFC	Projeto Ferro-Carajás
PGC	Programa Grande Carajás
POLONOROESTE	Programa Integrado de Desenvolvimento do Noroeste do Brasil
PPG7	Programa Piloto para a Proteção das Florestas Tropicais do Brasil
PPGP	Pró-Reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa
PPGPP	Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas
PPTAL	Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal
PRODIM	Programa de Desenvolvimento Integrado do Maranhão
PRONAF	Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar
RIHGB	Revista Trimestral do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro
SUDAM	Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia
SIVAM	Sistema de Vigilância da Amazônia
SUDENE	Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste
SEDEC/SEDESC	Secretaria de Estado de Desenvolvimento Social e Comunitário
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
SEDUC	Secretaria de Estado da Educação do Maranhão
SEMA	Secretaria de Estado do Meio Ambiente e Recursos Naturais
4ª SUER	4ª Superintendência das Administrações Executivas Regionais - FUNAI
UFMA	Universidade Federal do Maranhão
UNICAMP	Universidade Estadual de Campinas

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS
RESUMO
ABSTRACT
SIGLAS E ABREVIATURAS

INTRODUÇÃO	12
O Processo de Pesquisa	16
Levantamentos Históricos	24
O Trabalho de Campo - 3ª Etapa	29
Levantamentos Documentais	38
Opções Teóricas e Metodológicas	43
<i>Dominação</i> como conceito central	44
Situação Colonial e Territorialização	46
Campo Político e Campo Intersocietário	53
Indigenismo, Frentes de Expansão e Desenvolvimento	56
Capítulo I: OS RAMKOKAMEKRA: DA AUTONOMIA À DOMINAÇÃO	68
1.1 Os “Canela” no Contexto Intersocietário Regional	69
1.2 Da Autonomia à Territorialização	76
1.3 “Canellas” e “Matteiros” sob a Administração Provincial	90
1.4 Territorialização e Situação Pastoril	99
Capítulo II: DINÂMICA TUTELAR E O CAMPO INDIGENISTA REGIONAL:	
Os Ramkokmekra sob a Tutela do S.P.I.	102
2.1 Implantação de Postos e Unidades Administrativas no Centro Maranhense	103
2.2 Conflitos no Sertão Pastoril e Mediação do S.P.I.	105
2.2.1 Nimuendaju e os Conflitos entre Índios e Criadores	106
2.3 A “Mentalidade Administrativa” e os Projetos do S.P.I.	117
2.4 A Transição do S.P.I. à FUNAI no Maranhão	136
Capítulo III: PROCESSO INDIGENISTA E PROJETOS DE DESENVOLVIMENTO:	
Da Ajudância de Barra do Corda ao Núcleo de Apoio Kanela	141
3.1 Implantação e Processo da Fundação Nacional do Índio	143
3.2 Autoritarismo Político e Suporte ao Desenvolvimento	149
3.2.1 A FUNAI e os Projetos de Desenvolvimento no Maranhão	150
3.4 ADR-BC: Descentralização Administrativa e Indigenismo Empresarial	156
3.5 Faccionalismo Étnico e Núcleos de Apoio Local	169
Capítulo IV: MESSIANISMO CANELA E PROJETOS DE DESENVOLVIMENTO-I	176
4.1 Uma Consideração sobre os Movimentos Sócio-religiosos	177
4.2 O Movimento Messiânico Canela de 1963	180
4.2.1 Explicações Preliminares ao Messianismo de 1963	188
4.3 A “Nova” Situação Tutelar o Messianismo de 1980	191
4.4 Projetos Desenvolvimentistas e o Messianismo de 1984.	205

4.4.1 O Movimento Messiânico de Mirandy	209
4.4.2 Uma Interpretação Preliminar para o Messianismo de 1984	213
Capítulo V: MESSIANISMO CANELA E PROJETOS DE DESENVOLVIMENTO-II	218
5.1 O Centro-Sul Maranhense e o Desenvolvimento Regional	218
5.2 Alternativas ao Indigenismo Oficial	221
5.3 Pesquisadores Alemães e Tensões no Campo Indigenista	223
5.3.1 O Projeto de “Ajuda Humanitária Alemã”	230
5.3.2 A Decadência do Projeto de “Ajuda Humanitária”	239
5.3.3 Associativismo Canela e Críticas aos “Projeto Alemão”	241
5.4 O “Projeto Comunitário Canela” ou “Projeto da SEDEC”	246
5.4.1 Fortalecimento das Relações entre os Canela e Sertanejos	252
5.4.2 Final do “Projeto” e a Festa de “Latada”	258
5.4.3 Possível “Boicote” ao “Projeto da SEDEC”	259
5.5 O “Projeto de Crocker” e o Messianismo do Final do Milênio.	261
5.5.1 As “Roças Comunitárias” e o Faccionalismo Canela.	264
5.5.2 Kaapel’ tuc e a Chegada do “Fim do Mundo”	267
MESSIANISMO, TUTELA E DESENVOLVIMENTO (Considerações Finais)	272
BIBLIOGRAFIA E FONTES	277
ANEXOS	285

INTRODUÇÃO

O presente trabalho resulta de um processo de pesquisa que engloba parte de minha trajetória acadêmica e profissional, como aluno de pós-graduação, pesquisador e docente, cujos dados foram coletados em diferentes momentos. Alguns dos temas aqui abordados foram esboçados ainda durante a formação acadêmica, na opção inicial, como objeto de pesquisa, pelos então designados “projetos de desenvolvimento comunitários”¹ implementados pelo órgão indigenista oficial, nas décadas de 1970 e 80, junto a diferentes grupos indígenas².

Além dos “projetos comunitários”, temas ligados ao desenvolvimento regional também fizeram parte da situação intersocietária junto a qual me inseri enquanto pesquisador e ator, desde meados dos anos 80, quando dei início a um projeto de pesquisa vinculado ao Mestrado em Antropologia Social da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). A perspectiva de realizar um estudo junto a grupos indígenas envolvidos por um projeto desenvolvimentista voltado à prospecção e exportação de jazidas minerais e por um programa de aplicação de recursos junto às “comunidades indígenas” atingidas, marcaram os momentos iniciais de um processo que resultou, anos mais tarde, na elaboração dessa tese.

Assim, a problemática do *desenvolvimento*, tanto em sua variante *regional*, como àquela ligada aos *projetos locais e comunitários* implementados junto a grupos indígenas é um dos temas constitutivos do objeto desse trabalho acadêmico. Essa consideração se torna necessária ainda, uma vez que o próprio processo de pesquisa se deu no contexto da implantação de *programas e projetos de desenvolvimento*, cujos desdobramentos ainda se fazem presentes em toda Amazônia oriental, e especificamente no centro-sul maranhense³.

Seja pelos investimentos realizados à sua implantação e continuidade, pelas mudanças ambientais, sociais e econômicas produzidas por esses empreendimentos a nível regional e pela ação das agências tutelar e de desenvolvimento junto aos grupos indígenas nessa

¹ Os “projetos de desenvolvimento comunitário” constituíram uma forma de intervenção do Estado sobre a economia e outras esferas de vida dos grupos indígenas, nesse período. Esses projetos resultam da visão integracionista e desenvolvimentista que norteou a política indigenista brasileira durante o período militar (1964-84), a qual permaneceu, sob nova retórica, após a redemocratização do País.

² Utilizo “grupo indígena”, como categoria fundada no conceito de *grupo étnico*, tal como definido por Barth (2000): enquanto agrupamento politicamente organizado, a partir do critério de adscrição, isto é, considerar-se e ser considerado como uma unidade concreta e diferenciada de outras. De acordo com esse critério, os Timbira formam um conjunto de grupos étnicos, como os Ramkokamekra, Apaniekra, Krikatí, Krahô e outros, os quais tem como elementos comuns a língua, a organização social e política, bem como um complexo cerimonial e cosmologia que dão sentido a essas coletividades.

³ Os *programas e projetos de desenvolvimento* aqui considerados foram formulados e implantados desde o final da década de 70 e início dos anos 80, em decorrência da política *desenvolvimentista* assumida pelo Estado brasileiro tendo, em alguns casos, continuidade até o momento atual. Nesse período foram implementados, ainda, “projetos comunitários”, de “ajuda humanitária” e, mais recentemente, de “desenvolvimento local” e “combate à pobreza” junto a populações indígenas no Maranhão. Essas categorias serão melhor delineadas ao longo desse trabalho.

região, esses *programas e projetos* atuaram decisivamente no processo de *mudança social* e na vida cotidiana desses grupos gerando expectativas, conflitos e processos de ruptura.

O presente trabalho tem seu enquadramento histórico no processo através do qual se operou uma série de transformações econômicas e sociais em toda a Amazônia Oriental e especificamente no Estado do Maranhão, a partir dos anos 60 do século XX. Focaliza conflitos, disputas e mediações inerentes a esse processo envolvendo diferentes atores vinculados ao *campo indigenista*⁴ no centro-sul maranhense: agentes tutelares e de desenvolvimento, criadores e pequenos agricultores locais, lideranças políticas e coletividades regionais, além dos próprios Ramkokamekra-Canela⁵.

Alguns termos aqui utilizados, como *desenvolvimento* e suas adjetivações *regional, comunitário, étnico, auto-sustentável*, bem como expressões verbais a estes associadas serão considerados criticamente ao longo desse trabalho, enquanto constitutivos de um *discurso* e de práticas concretas que pretendem naturalizar os processos de dominação política e econômica contemporâneos (Escobar, 1996). Desconstruir o discurso do *desenvolvimento* em relação aos povos indígenas, e especificamente em relação aos Ramkokamekra e demonstrar sua vinculação a outros processos de mudança é um dos objetivos desse trabalho.

Uma vez que os projetos e programas de *desenvolvimento* em questão refletem a associação do Estado brasileiro aos processos econômicos e políticos que se definem em diferentes esferas – da local à regional, da nacional à mundial - conceitos como *globalização* ou *mundialização* do capital e a ordem política que se estrutura em torno dos mesmos são pertinentes a esse trabalho. Isso ocorre na medida em que esses processos impõem condicionantes às políticas e ações indigenistas e àquelas voltadas ao desenvolvimento regional implementadas nas últimas décadas, as quais tem resultado em profundas transformações nas relações intersocietárias.

As políticas de desenvolvimento em questão implicam, ainda, na redefinição das funções do Estado nas sociedades tidas como periféricas ao “sistema mundial”, a partir de

⁴ O conceito de *campo indigenista*, elaborado por Oliveira Filho, a partir do conceito de *campo social* de Gluckman (1953) remete a uma perspectiva processualista em antropologia, que toma agentes vinculados a diferentes grupos e sociedades e suas respectivas demandas, valores, recursos e processos de interação, como elementos de uma unidade de observação e análise. Cf. Oliveira Filho, 1988: 21-56.

⁵ Nesse trabalho sigo a designação de Crocker (1990: 7) e outros pesquisadores, que utilizam Ramkokamekra-Canela ou simplesmente “Canela” para referir-se aos Ramkokamekra e apenas Apaniekrá para referir a esse grupo. Essa designação segue um critério de auto-identificação, já que os Ramkokamekra se auto-referem como “Canela” e os Apaniekrá como “Apaniekrá”. O termo Ramkokamekra (“povo da água das almécegas”), incorporado pela etnologia a partir de Curt Nimuendaju (1946), não é consensual enquanto auto-denominação do grupo, que prefere a expressão “Mê mol-tüm-re” (“os que sempre estiveram por aqui”)

demandas advindas do núcleo central do capitalismo globalizado, o que acarreta formas de intervenção sobre essas sociedades, a partir de critérios e conceitos elaborados no “Norte”, pelos centros econômica e politicamente hegemônicos. (Santos, 2003)

Das definições econômicas e políticas que se produzem na esfera central do “sistema mundial” resultam, em grande parte, as políticas e programas *desenvolvimentistas* implantados no Brasil nas últimas décadas, e em certo nível, as políticas e ações governamentais implementadas junto aos diferentes grupos indígenas, especialmente aqueles situados em áreas e regiões consideradas ecológica e economicamente estratégicas.

A Amazônia oriental como um todo constitui, nesse sentido, uma área estratégica, tanto em função da sua diversidade ambiental e social, como principalmente por suas potencialidades econômicas, já que abriga uma das maiores e mais significativas províncias minerais do Planeta, a qual passou a ser explorada comercialmente a partir do início dos anos 80, através de um grande *projeto desenvolvimentista*, o Projeto Ferro-Carajás (PFC) e de um programa paralelo de exploração agro-pecuarista e industrial, o Programa Grande Carajás (PGC).

A transformação gradativa de amplas áreas florestais e do cerrado brasileiro por empreendimentos vinculados ao comércio internacional de matérias-primas exploradas através do agro-negócio, como a pecuária e a soja e por indústrias de transformação, especialmente a de ferro-gusa intensificaram os processos de mudança, tanto a nível da própria sociedade regional, como dos grupos indígenas aqui localizados. Descrever e analisar esse processo em relação aos grupos situados no centro-sul maranhense e, em especial aos Ramkokamekra-Canela é o que pretendo ao longo desse trabalho.

Uma das questões constitutivas do objeto dessa tese refere-se aos modos de compreensão e as respostas dos grupos indígenas frente aos processos de mudança sócio-culturais relacionados ao *desenvolvimento* deflagrados nas últimas décadas e seus impactos no centro-sul maranhense. A emergência de *movimentos sócio-religiosos* tem sido uma das maneiras pelas quais os Ramkokamekra-Canela tem se expressado diante desses processos de mudança, especialmente ao longo do último meio-século tendo em vista a redefinição das relações intersocietárias na região, sob a égide do *desenvolvimento*.

Considerados por certas vertentes das ciências sociais, como respostas ao estabelecimento da *situação colonial*⁶, os movimentos sócio-religiosos tem emergido em

⁶ Cf. Balandier, 1996; Barabas, 1989, dentre outros.

diferentes regiões do Brasil, em momentos históricos específicos e sob diferentes motivações. Na Amazônia e no Nordeste brasileiros, esses movimentos tem ocorrido, desde os tempos coloniais até o final do século XX, especialmente entre grupos indígenas e camponeses, em contextos intersocietários específicos. Pesquisadores de diferentes orientações teóricas tem discutido o “caráter” dos movimentos sócio-religiosos deflagrados entre grupos *timbira*, especialmente entre os Ramkokamekra e os Krahô e as respectivas “motivações” para a emergência desses movimentos⁷.

Inspirados nas referências mítico-religiosas comuns aos grupos *timbira*, esses movimentos levaram a respostas específicas, em relação às compulsões advindas do contato. Enquanto o *messianismo* Krahô parece limitado historicamente à uma situação de *fricção interétnica*⁸ junto aos criadores extensivos do “sertão goiano”, os movimentos sócio-religiosos Ramkokamekra intrigam pela sua persistência e periodicidade. Assim, cerca de duas décadas após a eclosão do “clássico” movimento messiânico Canela de 1963⁹, novos movimentos e manifestações sócio-religiosas¹⁰ emergiram junto a esse grupo até o final século XX, o que revela uma perspectiva de continuidade dos mesmos, em relação a esse grupo *timbira*.

Em alguns casos, essas manifestações sócio-religiosas estiveram relacionadas a processos *econômicos* e *político-administrativos* decorrentes da ação do Estado, através da agência tutelar e de outras agências desenvolvimentistas, cuja abrangência transcende aos Ramkokamekra em particular atingindo outros grupos indígenas e a sociedade brasileira regional. Em outros casos associaram-se à atuação de agentes de mudança mais específicos vinculados a instituições científicas e a organizações internacionais, através de recursos mobilizados junto a agências de fomento ao *desenvolvimento*.

Em meados dos anos 80, quando era implantado esse grande programa desenvolvimentista no Maranhão, do qual decorreria um projeto específico de “apoio às populações indígenas”¹¹ eclodiu um movimento sócio-religioso entre os Ramkokamekra-Canela, cujas vinculações se mostraram evidentes. Outros movimentos e manifestações “messiânicas” emergiram nos anos seguintes junto aos Canela, ao que parece associados a novos projetos de

⁷ Cf. Carneiro da Cunha, (1972) 1986; Crocker, (1967) 1976; Melatti, 1972; Brown, 1989, dentre outros.

⁸ Cf. Melatti, 1972: 43-46.

⁹ Sobre o “movimento messiânico Canela de 1963”, vide Crocker (1967), 1976, Carneiro da Cunha, (1972), 1986.

¹⁰ Estabeleço uma distinção entre *movimentos* e *manifestações* sócio-religiosas, uma vez que nem todas manifestações do messianismo Canela chegaram a organizar-se em um movimento, com a adesão de parte significativa do grupo em torno de um líder e a execução de um “enredo” próprio a esses movimentos.

¹¹ Cf. CVRD-FUNAI, 1982. Esse “projeto de apoio” e o movimento sócio-religioso a este associado são descritos e analisados no Capítulo 4 dessa tese..

desenvolvimento “local” ou “comunitário” implementados na década de 90 por pesquisadores, com recursos viabilizados por instituições científicas e agências internacionais de cooperação¹².

O vínculo entre essas manifestações utópicas ou “messiânicas” e as expectativas dos Canela em relação às transformações econômicas regionais e, especialmente, à aplicação de recursos junto a esse grupo, materializados em “projetos comunitários” ou de “ajuda humanitária” seria reeditado nesses casos. Analisar os processos de mudança associados aos projetos e programas de desenvolvimento regional e aos projetos “locais”, bem como as manifestações sócio-religiosas e demais respostas emitidas pelos Ramkokamekra, em relação aos processos associados à *dominação* constitui o objetivo maior desse trabalho acadêmico.

O Processo de Pesquisa

O trabalho de pesquisa que subsidia essa tese foi executado em momentos diferenciados, ao longo de um período extenso tendo em vista os critérios de trabalhos acadêmicos. Iniciado como um projeto de dissertação de mestrado em Antropologia passou por momentos de descontinuidade em relação ao levantamento de dados e por redefinições no referencial teórico e na construção do objeto, em função das novas condições que se colocaram à realização da pesquisa, além do próprio amadurecimento teórico e metodológico do pesquisador.

Inicialmente meu objetivo era realizar um estudo histórico e etnográfico sobre o processo de *sobrevivência étnica*¹³ dos índios Pukobyê, um grupo étnico vinculado à família lingüística Jê-Timbira localizado na atual Terra Indígena Governador, em área de transição entre a mata pré-amazônica e o cerrado maranhense, atualmente delimitada pelo Município de Amarante, na região ocidental do Estado do Maranhão. O projeto previa, ainda, uma análise comparativa em relação a outros grupos timbira no Maranhão – Krikati, Apaniekra e Ramkokamekra-Canela e os “Timbira” do Grajaú – para os quais estavam previstas permanências de curta duração para observações pontuais.

¹² Esses projetos são analisados nos capítulos 4 e 5 desse trabalho.

¹³ Sobre o conceito de *sobrevivência étnica*, vide Gomes, 1977: 34-51.

Quando iniciei os levantamentos etnográficos à referida pesquisa¹⁴ decorriam poucos meses da inauguração oficial da Estrada de Ferro-Carajás (EFC)¹⁵, obra de infra-estrutura fundamental à implantação do Projeto Ferro Carajás (PFC) e marco inicial da exploração regular das jazidas da Serra dos Carajás e da exportação de minério de ferro, através do Porto do Itaquí, em São Luís. A EFC foi construída e administrada pela então empresa estatal Companhia Vale do Rio Doce (CVRD), responsável ainda pela exploração, transporte e comercialização das jazidas minerais da Serra dos Carajás¹⁶.

Naquele momento já se encontrava em vigor o “Convênio CVRD-FUNAI”¹⁷, através do qual seriam investidos recursos originados das agências financiadoras internacionais da ordem de US\$ 13.6 milhões, junto às “comunidades indígenas” no Maranhão, sudeste do Pará e norte de Goiás (atual Tocantins) situadas na área de abrangência do PFC¹⁸, como forma de reparo aos “impactos” sócio-ambientais decorrentes da implantação desse mega-projeto. Esses recursos foram destinados, em sua maior parte, à implantação de obras de infra-estrutura da agência tutelar nas áreas indígenas e sedes administrativas, como a construção e reformas de prédios, a aquisição de veículos e equipamentos, além de projetos econômicos e de apoio à saúde e à educação¹⁹.

Como se pode atestar pelas publicações referentes ao tema nesse período, o momento era de intensa mobilização de lideranças indígenas junto à sede da então 6ª Delegacia Regional da FUNAI, em São Luís, onde a disputa pelo controle desses recursos envolvendo agentes vinculados ao órgão tutelar, à CVRD - empresa responsável pelo repasse dos recursos do

¹⁴ O trabalho de campo relativo a essa tese foi realizado em três etapas: cerca de 180 dias entre meados de 1985 à meados de 1990; cerca de 110 dias entre o início de 1992 a meados de 1995, e cerca de 60 dias entre de outubro de 2004 a julho de 2005 totalizando cerca de 12 meses de pesquisa em campo. Esse cálculo exclui o tempo dedicado aos levantamentos históricos e documentais em bibliotecas, arquivos, sedes de órgãos e agências governamentais, reuniões com pesquisadores-bolsistas, levantamentos bibliográficos e entrevistas eventuais realizados nas cidades de São Luís, Rio de Janeiro e São Paulo.

¹⁵ A Estrada de Ferro Carajás ou Ferrovia Carajás, com cerca de 890 quilômetros de extensão comunica as jazidas minerais da Serra dos Carajás, no sudeste do Pará ao Porto de Itaquí, em São Luís. Foi inaugurada em fevereiro de 1985.

¹⁶ Constituindo uma das maiores empresas, a nível mundial voltadas à exploração e comercialização mineral, a CVRD foi privatizada pelo governo brasileiro em 1997, passando seu controle acionário para um pool de empresas do setor, as quais mantêm os direitos de exploração das jazidas da Serra dos Carajás e em outras regiões do Brasil.

¹⁷ Convênio 059/82 celebrado em 1982 entre a Companhia Vale do Rio Doce (CVRD) e a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), através do qual foram alocados recursos da ordem de US\$ 13,6 milhões, os quais seriam investidos, como “medida compensatória” junto às “comunidades indígenas” impactadas pelo Projeto Ferro-Carajás. Cf. CVRD, in: www.cvr.com.br/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?sid=194, acessado em 15/06/2006.

¹⁸ A denominada “região-programa” do PFC e PGC corresponde a uma área de cerca de 900 mil quilômetros quadrados situada entre o delta do rio Amazonas, o curso oriental do rio Xingu, o rio Parnaíba e o Oceano Atlântico. Em relação aos povos indígenas foram definidas as áreas de “impacto direto” em relação aos grupos que se localizavam junto a uma faixa territorial de cerca de 100 quilômetros ao longo da EFC e de “impacto indireto” aqueles grupos localizados fora dessa faixa, embora dentro da “região-programa”. Cf. CEDI, 1986: 78.

¹⁹ Esse investimento respondeu à exigência do Banco Mundial (BIRD), uma das agências financiadoras do PFC, diante de pressões da sociedade civil brasileira e de organizações internacionais. Cf. CEDI, 1986: 78-79; CEDI, 1991: 87-90.

Convênio - e lideranças indígenas compunham um quadro de tensões e conflitos nesse *campo indigenista*²⁰.

Os conflitos presentes nesse campo se refletiam diretamente no relacionamento interno aos próprios grupos indígenas envolvidos, gerando confrontos entre lideranças e destas com agentes tutelares e de desenvolvimento. No caso específico dos Pukobyê, as dissensões entre lideranças indígenas chegaram aos limites extremos do confronto direto entre os dois principais líderes desse grupo naquele momento, fato que inviabilizou meu ingresso na Área Indígena Governador e a execução do trabalho de campo a que me propunha naquele momento.

Diante da impossibilidade de ingressar nessa área indígena optei, após duas semanas de permanência na sede municipal de Amarante, por realizar um *survey* pelos demais grupos que faziam parte da pesquisa e me desloquei para a Área Indígena Krikati, situada no Município de Montes Altos, onde fui bem recebido por líderes e pelo grupo como um todo. Entretanto, por determinação do então administrador da 6ª DR. da FUNAI, não pude permanecer em área, ainda que portando documento oficial de Autorização para ingresso e pesquisa nessa área indígena emitido pela presidência do órgão indigenista²¹.

Desloquei-me, então, para a cidade de Barra do Corda, onde busquei junto aos representantes locais Ajudância da FUNAI, entendimento no sentido de fazer valer meus direitos enquanto pesquisador que havia cumprido os procedimentos legais para acessar às áreas indígenas a que pleiteava. Dessa forma estive durante cerca de uma semana junto aos “Timbira” da Área Indígena Geralda-Toco Preto, às margens do rio Grajaú, um grupo considerado “remanescente” dos Krepumkateyê, acompanhando uma equipe volante de saúde (EVS) da FUNAI, que realizava assistência médica junto a esse grupo²².

Nas semanas seguintes estive novamente acompanhando a EVS, junto aos Ramkokamekra-Canela, na então Área Indígena Kanela e, depois, junto aos Apaniekra, na Área Indígena Porquinhos, onde colhi dados iniciais sobre esses grupos *timbira* e suas relações intersocietárias. Durante esses deslocamentos pude constatar que eram investidos junto a esses

²⁰ Participaram também desse *campo indigenista*, um grupo de pesquisadores – antropólogos, em sua maioria – na condição de assessores da CVRD, com o objetivo de elaborar, junto aos grupos indígenas envolvidos, as demandas desses grupos e acompanhar a aplicação dos recursos do Convênio CVRD-FUNAI. Cf. CEDI, 1986: 78-79.

²¹ Nesse momento, portava uma “Autorização” emitida pela presidência da FUNAI, para a realização de pesquisas nas áreas indígenas Governador (Pukobyê), Krikati, Geralda-Toco Preto (“Timbira”-Krepumkateyê) e Rodeador (Ramkokamekra-Canela).

²² Após um período de dispersão, os Krepumkateyê do rio Grajaú reduzidos a duas famílias extensas amalgamadas a índios Guajajara e a camponeses locais haviam retornado ao seu antigo território. Conhecidos como “Timbira da Geralda” viviam um momento de extrema tensão nas relações junto a fazendeiros e “posseiros” locais, em função do processo de demarcação da Área Indígena Geralda e Toco Preto implementado pela FUNAI, em meados dos anos 80.

grupos, naquele momento, recursos do “Convênio CVRD-FUNAI”, na forma de construções, veículos, assistência à saúde, e especialmente de projetos econômicos, através de roças comunitárias. Eram evidentes as expectativas dos dois grupos em relação aos resultados da aplicação desses recursos, bem como seu envolvimento nesses “projetos”.

Concluindo esse momento inicial do trabalho de campo, entre os meses de julho e agosto de 1985, retornei a São Luís. Quando preparava relatório de pesquisa à FAPESP deparei-me com um obstáculo de ordem prática, quando fui “comunicado” pelo então coordenador da FUNAI para a Região Nordeste, de que eu estaria oficiosamente “proibido” de retornar às áreas indígenas, para as quais me encontrava oficialmente autorizado. Segundo esse coordenador, com quem mantive um único contato formal, essa decisão se dera em função de “relatórios” enviados à 6ª DR. por agentes locais da FUNAI, os quais atestavam “conduta irregular” durante minha passagem pelas citadas áreas indígenas²³.

Nos relatórios enviados à FAPESP em setembro de 1985 e janeiro de 1986, esses fatos foram descritos e analisados no contexto dos conflitos relacionados ao alocamento dos recursos do Convênio CVRD-FUNAI envolvendo lideranças indígenas, agentes tutelares e a assessoria antropológica ao Convênio, a qual vinha denunciando os equívocos e mal-versações desses recursos pela agência tutelar. Essas tensões e conflitos, especialmente em relação à situação dos Pukobyê acabariam tendo como escoadouro esse pesquisador, que não mantinha qualquer vínculo institucional com essas agências.

As novas condições impostas pela agência tutelar levaram à redefinição de meu projeto inicial de pesquisa. Na impossibilidade do acesso aos territórios dos grupos indígenas vinculados à pesquisa, tornou-se imperativo redefinir o objeto empírico da pesquisa, o que levou, também, à redefinição do seu referencial teórico, a fim de dar continuidade à mesma, a partir de contatos junto a esses grupos a partir de áreas urbanas²⁴.

De acordo com essa nova perspectiva, passei a realizar levantamentos etnográficos junto aos diferentes grupos indígenas situados no centro-oeste maranhense, a partir de contextos

²³ O então coordenador da FUNAI para a Região Nordeste, o indigenista Porfírio F. Carvalho exercia influência considerável sobre os agentes vinculados à 6ª DR. tendo em vista haver chefiado a Ajudância de Barra do Corda em anos anteriores, e de ser o principal negociador do órgão indigenista em relação ao Convênio CVRD-FUNAI. Nesse caso, sua “decisão” de impedir meu acesso às áreas indígenas, às quais eu me encontrava oficialmente autorizado se sobrepôs à esfera da própria presidência da FUNAI.

²⁴ A redefinição do objeto empírico e do referencial teórico da pesquisa foi formalizada no 2º e 3º Relatórios de Pesquisa enviados à FAPESP no início e em meados de 1986. Cf. Oliveira, 1986 e 1986a.

urbanos, especialmente dos municípios de Amarante, Montes Altos, Grajaú e Barra do Corda²⁵. De outro lado, optei pelo modelo teórico da “fricção interétnica”²⁶ para a elaboração de um novo enfoque que possibilitasse o estudo de diferentes situações de contato que se constituíam a partir de relações interétnicas formadas a partir da ocupação histórica da região por agentes vinculados às frentes agrícola e pastoril tradicional e, naquele momento, envolvidos por um processo de desenvolvimento regional comum vinculado ao PFC e ao PGC e, especificamente, pelo Convênio CVRD-FUNAI. Retornei a campo no final de 1985 e ainda em 1986 e 87 em curtas temporadas, dando continuidade aos levantamentos etnográficos a partir das sedes municipais e povoados, mas os dados se apresentavam muito gerais e fragmentados, o que impediu a conclusão do processo de pesquisa naquele momento²⁷.

Durante esse período houve descontinuidade no financiamento à pesquisa, com a interrupção da bolsa de mestrado da FAPESP, o que me levou a desenvolver outras atividades, a fim de assegurar minha permanência no Maranhão. Esse afastamento fez com que eu refletisse sobre o processo de pesquisa constatando a inviabilidade de tal projeto, tendo em vista a grande extensão de grupos étnicos e situações de contato e a necessidade de um enfoque mais restrito e aprofundado. De outro lado, mantinha meu interesse em realizar um estudo de caso envolvendo a situação de contato entre um grupo timbira e agentes da sociedade brasileira regional.

Após longo trâmite junto à presidência da FUNAI obtive nova Autorização para ingresso e pesquisa, dessa vez às Áreas Indígenas Kanela e Porquinhos, onde pretendia, a partir de um novo projeto de pesquisa retomar o trabalho de campo junto aos grupos timbira no Maranhão. A oportunidade de realizar tal estudo surgiu durante o ano de 1988, quando estive vinculado a um projeto de pesquisa elaborado e conduzido por pesquisadores alemães junto aos Ramkokamekra-Canela focado no tema da “cultura lúdico-corporal”²⁸.

Além da pesquisa antropológica e desportiva, esses pesquisadores deram início a um programa de “ajuda humanitária”, o qual envolveu a implementação de atividades produtivas, de

²⁵ Além dos grupos *timbira* que já pesquisava passei a realizar levantamentos junto aos Tenetehara-Guajajara, que habitam as regiões florestais situadas ao longo dos rios Zutiua, Grajaú, Corda e Mearim, cujo contexto intersocietário se desenvolve, em parte, nas sedes urbanas desses municípios.

²⁶ Nesse momento, como resultado de uma orientação informal junto ao prof. Roberto Cardoso de Oliveira, adotei o referencial da teoria da “fricção interétnica”, o qual se adequava melhor às novas condições de realização da pesquisa.

²⁷ Os resultados da pesquisa sob essa nova perspectiva foram expressos no Relatório de Pesquisa no. 4 enviado à FAPESP, o qual trata das relações entre os Tenetehara da região de Grajaú e os segmentos urbanos e rurais da população regional. Cf. Oliveira, 1987.

²⁸ O projeto “Cultura Lúdico-Corporal dos Índios Canela” era conduzido pelo cientista desportivo Jurgen Diekert, da Universidade de Oldenburg e pelo antropólogo Jakob Mehringer, da Universidade de Munich e financiado por agências de fomento à pesquisa da República Federal da Alemanha.

apoio à saúde e educação junto aos Canela. Minha participação como “colaborador” ao citado projeto de pesquisa deu-se no momento inicial desse trabalho, especialmente durante os meses de maio e junho de 1988. Posteriormente, já desvinculado dessa pesquisa tomei esse programa de “ajuda humanitária” aos Canela, como parte de meu objeto de investigação, quando retornei a campo nos anos seguintes.

Nesse momento, eu havia definido como objetivo de pesquisa, a realização de um estudo sobre as *relações interétnicas* envolvendo os Ramkokamekra-Canela e a sociedade regional no centro-sul maranhense, a partir de uma perspectiva histórica e estrutural²⁹. Tomando como referência minha experiência inicial de pesquisa junto a esse grupo, a partir de meados de 1985, mostrava-se evidente a importância dos *projetos de desenvolvimento regionais*, bem como os *projetos “comunitários”* implementados nesse período, na vida contemporânea desse e de outros grupos indígenas no Maranhão.

De outro lado, ressaltava a experiência “messiânica” como algo a particularizar a conduta e a compreensão dos Ramkokamekra em relação ao contato. Já na minha primeira experiência como pesquisador junto a esse grupo (julho-agosto/1985), a questão messiânica se mostrou presente, mas a curta permanência em campo não me possibilitou levantar dados consistentes sobre esse tema tendo em vista, inclusive, o silêncio que os próprios Canela mantinham em relação ao fato³⁰.

Nos anos de 1989 e 1990 estive novamente entre os Canela por um curto período – cerca de um mês, em duas permanências – quando realizei levantamentos na Aldeia Escalvado e na sede municipal de Barra do Corda. Uma dessas estadias ocorreu durante a “Semana Santa”, quando observei um interessante rito *sincrético* na Aldeia Escalvado. Sob o comando de líderes tradicionais, mas também incentivados pelo chefe de posto e pela presença de uma missionária católica,³¹ os Canela realizaram uma “procissão” pela rua circular da Aldeia, onde foram entoados hinos cristãos alternados a cânticos indígenas, além de uma “missa ecumênica” e celebrados ritos religiosos pela missionária e por líderes Canela vinculados a seitas cristãs³².

²⁹ Inspirado nas teorias da *fricção* e da *identidade étnica*. Cf. Cardoso de Oliveira, 1964 e 1976.

³⁰ No Relatório de Pesquisa no. 5 (FAPESP), onde apresento o processo de formação das relações interétnicas e dados etnográficos levantados junto aos “Canela” nesse período, minha opção pela investigação desse grupo timbira é assumida, o que na prática significava um recomeço do processo de pesquisa. Cf. Oliveira, 1988.

³¹ Vinculada ao Conselho Indigenista Missionário (CIMI), essa religiosa iniciava um trabalho, o qual definia como “educacional” junto aos Canela.

³² Essa cerimônia ecumênica e intercultural era realizada anualmente durante a Semana Santa e tinha o apoio decisivo do então chefe do Posto Indígena Kanela, e dos principais líderes indígenas.

Durante os anos de 1990 e 91 acompanhei alguns líderes Canela em visita a órgãos da administração pública estadual do Maranhão, na busca de alternativas à auto-sustentação alimentar do grupo tendo em vista a situação de “abandono” que sentiam em relação à FUNAI. Através de contatos junto a uma secretaria de estado, foi elaborado um pequeno projeto voltado à produção de derivados de cana-de-açúcar³³.

Esse projeto respondia a uma demanda dos Ramkokamekra, por apoio a suas atividades produtivas de auto-sustentação, que se realizava de maneira independente à agência indigenista oficial. Essa condição tornou-se formalmente possível, após a promulgação de Constituição de 1988, a qual legitimou as ações civis dos povos indígenas fora da esfera do poder tutelar do Estado exercido então pela FUNAI. Através desse “projeto comunitário”, os Canela retomaram uma prática que já realizavam em outros momentos históricos, a de buscar apoio às suas demandas junto às autoridades estaduais.

Entre os meses de fevereiro e março de 1992, estive na Terra Indígena Kanela, onde na condição de coordenador informal participei, junto a outros agentes e aos Ramkokamekra, da implementação do “Projeto Comunitário Canela”³⁴ (PCC). Através desse projeto pude fortalecer meus laços pessoais e comunitários junto aos Ramkokamekra e estabelecer, ainda, vínculos junto aos moradores dos povoados limítrofes à área indígena, com os quais foram estabelecidas relações comerciais, com vistas à implementação desse projeto³⁵.

Retornei à Terra Indígena Kanela em meados de 1992, para avaliar os resultados “Projeto Comunitário Canela” e dar início a um novo projeto de pesquisa, agora com o apoio de um “Auxílio à Pesquisa” concedido pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Maranhão (FAPEMA). Na condição de professor recém-ingresso nos quadros da Universidade Federal do Maranhão (UFMA), esse projeto contou com a participação de bolsistas de Iniciação Científica, o que possibilitou um avanço no processo de pesquisa, até então bastante fragmentado³⁶.

³³ Trata-se do “Projeto Comunitário Canela” financiado pela Secretaria de Desenvolvimento Social e Comunitário do Estado do Maranhão (SEDESC). Aprovado ao final do ano de 1991 foi implementado em fevereiro e março de 1992.

³⁴ No Capítulo 5 dessa Tese discorro mais detalhadamente sobre a implementação do “Projeto Comunitário Canela” junto aos Ramkokamekra, onde procuro analisar minha própria participação e a de outros agentes nesse projeto.

³⁵ Esse contato inicial, especialmente com os moradores do povoado Jenipapo dos Resplandes foi fundamental no estabelecimento de relações de confiança junto essa população, o que favoreceu meu retorno e o levantamento de dados com essa comunidade sertaneja, nos anos seguintes.

³⁶ O projeto “Canelas e Cristãos: Relações Interétnicas no Centroeste Maranhense” foi apresentado no início de 1992 à FAPEMA sendo executado entre junho do mesmo ano e outubro de 1993. Com apoio posterior da PPGP-UFMA, esse projeto se estendeu por mais dois períodos: de agosto de 1994 a julho de 1995, e entre agosto de 1995 a julho de 1997, quando realizei trabalho de campo (agosto-setembro/94 e setembro-outubro/95) e levantamentos históricos e documentais, com a participação de bolsistas de Iniciação Científica.

O desenvolvimento desse projeto de pesquisa foi condicionado aos meus compromissos profissionais junto à UFMA implicando em que a organização das atividades de pesquisa ficasse adequada ao calendário acadêmico dessa instituição. Enquanto os levantamentos históricos e documentais junto a arquivos, bibliotecas e sedes de órgãos governamentais eram realizados ao longo do período letivo³⁷, o trabalho de campo foi executado nas férias universitárias. Durante os meses de agosto e setembro de 1992, fevereiro, agosto e setembro de 1993, em setembro de 1994 e em agosto e setembro de 1995 realizei levantamentos etnográficos na Área Indígena Kanela, onde me dediquei à observação das atividades coletivas e à coleta de narrativas junto aos Ramkokamekra.

Como decorrência de uma relação bem sucedida junto aos segmentos sertanejos, construída durante a implementação do PCC, estive ainda nesse período, no povoado Jenipapo dos Resplandes³⁸, onde pude levantar dados junto a criadores tradicionais, proprietários de engenhos e outros moradores que mantêm históricas relações com os Canela. Acompanhei, ainda, o desenrolar do processo eleitoral em Barra do Corda e em alguns povoados sertanejos, onde os candidatos, à despeito das resistências locais faziam campanha também pelo voto dos Canela.

Após o envio de um relatório parcial de pesquisa em agosto de 1993 e a aprovação de uma prorrogação do projeto por instâncias da UFMA³⁹, retornei a campo a fim de dar continuidade aos levantamentos etnográficos junto aos Canela e à população regional. Nesse período estive novamente na T. I. Kanela, na sede municipal de Barra do Corda e realizei nova viagem ao “sertão”, quando permaneci por alguns dias nesse núcleo sertanejo dando continuidade aos levantamentos etnográficos.

Durante meu retorno ao município de Barra do Corda (setembro/1994), pude acompanhar o processo eleitoral que se desenvolvia na região, as chamadas “eleições gerais”⁴⁰ e a disputa pelos votos dos Canela por parte de políticos locais e regionais, a qual resultou na realização de um “comício” na Aldeia Escalvado e em povoados sertanejos. Esse processo envolveu os Ramkokamekra, cujas principais lideranças polarizavam internamente, em função

³⁷ Especialmente pelos bolsistas de Iniciação Científica inseridos nesse projeto.

³⁸ Jenipapo dos Resplandes, ou Vila Resplandes constitui um dos mais antigos núcleos de ocupação pastoril no sertão cordino. De acordo com alguns moradores, sua fundação (1835) é anterior à da própria sede do Município de Barra do Corda. A partir de 1996 foi implantada, junto a esse núcleo, a sede do novo município de Fernando Falcão, ao qual encontra-se vinculado.

³⁹ Os projetos e relatórios de pesquisa passam por diversas instâncias da UFMA, que vão desde as assembleias departamentais até sua aprovação final pela Pró-Reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa (PPGP).

⁴⁰ Nas “eleições gerais” de 1994 seriam escolhidos desde o presidente da República, até senadores e deputados estaduais, numa disputa que envolvia representantes da política local e regional, com grande impacto junto à população rural e urbana de Barra do Corda e, também, junto aos grupos indígenas da região.

das suas relações junto diferentes grupos políticos regionais. Pude observar que, enquanto os candidatos se utilizavam do apoio de líderes Canela para a obtenção de votos, estes faziam uso dessas “alianças” para fortalecer suas respectivas posições na política tribal.

No ano seguinte (agosto-setembro/1995) dei continuidade ao trabalho de campo na área urbana de Barra do Corda e em povoados do “baixo sertão” situados no entorno da Terra Indígena Kanela, onde permaneci por alguns dias⁴¹ realizando levantamentos e entrevistas junto a moradores de diferentes gerações, especialmente sobre temas que os relacionam aos Ramkokamekra. Situações de conflito entre os Ramkokamekra e os segmentos do sertão cordino eram evitadas pelos moradores, especialmente os fatos relacionados à “revolução dos índios”⁴². Na sede municipal de Barra do Corda realizei entrevistas e levantei outros dados junto a representantes sindicais e de agências governamentais, sobre processos políticos que os envolviam os Canela às diferentes *agências* que atuam na região.

Os esforços de pesquisa junto à população sertaneja foram concentrados na “Vila Resplandes”, por tratar-se de um núcleo surgido pela ação da frente de expansão pastoril tradicional e cuja população mantém laços históricos junto aos Canela, que implicam em situações de conflito e de cooperação. Essas relações foram parcialmente trabalhadas através de narrativas sobre a fundação desse núcleo e das representações sobre a presença dos Canela na região e dos conflitos intersocietários.

A despeito das dificuldades inerentes a esse tipo de investigação, dada a restrição dos “sertanejos” em comentar suas relações junto aos Canela com “estranhos”, algumas narrativas puderam ser gravadas, especialmente sobre a “fundação” do povoado, os “costumes” locais e alguns conflitos intersocietários. Em Barra do Corda realizei, ainda, entrevistas junto a antigos indigenistas do SPI e FUNAI, e a outros representantes locais. Alguns agentes participaram diretamente dos processos envolvendo os Ramkokamekra e população regional, como foi o caso do “movimento messiânico Canela” de 1963.

Levantamentos Históricos

A maior parte dos dados históricos que subsidiam essa tese foram coletados nessa etapa da pesquisa, especialmente entre agosto/94 a julho/97. Esses levantamentos foram

⁴¹ A região de cerrados situadas ao sul do município de Barra do Corda é classificada pelos moradores locais em duas áreas: o “baixo sertão”, constituído pelos núcleos sertanejos situados ao longo de uma estrada que, partindo de Barra do Corda contorna a Terra Indígena Kanela, no sentido NE a SE, em direção ao município de Mirador. De outro lado, o “alto sertão” é cortado por uma estrada que vai no sentido NO a SO ligando povoados situados entre as T. I. Kanela e a T. I. Porquinhos. Atualmente essa região encontra-se vinculada ao Município de Fernando Falcão. Vide Mapa 02

⁴² Uma das expressões utilizadas pelos sertanejos para referir-se ao movimento messiânico Canela de 1963.

realizados primordialmente em bibliotecas e arquivos públicos e eclesiásticos, nas sedes de órgãos federais e estaduais vinculados à questão indígena e agrária, bem como em acervos particulares localizados em São Luís e nos municípios do centro-maranhense.

Foram levantados dados em diferentes fontes históricas relativas às populações indígenas e à administração tutelar no Maranhão. Inicialmente, trabalhei junto a “fontes primárias”, sobretudo documentos administrativos dos períodos colonial e provincial e na literatura formada por relatórios de viagem, memórias, descrições, roteiros e outros produzidos por agentes coloniais e cronistas nesses períodos. Obras de intelectuais “nativos” e acadêmicos, sobretudo historiadores, relativas à ocupação do centro-sul maranhense pelas frentes expansionistas tradicionais, os processos políticos e conflitos regionais envolvendo os Ramkokamekra e outros grupos indígenas também foram objeto de pesquisa.

Os dados históricos relativos à administração colonial e provincial dos índios no Maranhão foram levantados nos acervos da Biblioteca Pública “Benedito Leite” (BPBL) e no Arquivo Público do Estado do Maranhão (APEM), em São Luís. Em relação ao conhecimento histórico dos grupos *timbira* e o processo de ocupação colonial do centro-sul maranhense foram realizados levantamentos na seção de “Obras Raras” da BPBL, especialmente em coleções como a “Revista Trimestral do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro” (RIHGB), onde foram identificados alguns textos fundamentais para a compreensão do processo da dominação colonial sobre os povos *timbira*.

Dentre o acervo relativo ao Maranhão colonial e provincial considero dois autores especialmente significativos para a compreensão do processo de ocupação do território *timbira* pelas frentes de expansão coloniais e da inserção desses povos na *situação colonial*. Um deles, conhecido como “Autor Anônimo” elaborou o “Roteiro do Maranhão a Goiás pela Capitania do Piauí”⁴³, escrito em 1770. Esse trabalho é atribuído pelo historiador Capistrano de Abreu a Francisco Pereira Caldas, cidadão português que foi governador das capitanias do Pará, Maranhão, Piauí e Mato Grosso. (Abreu, 1998)

Fundamental para a compreensão da incorporação colonial dos territórios do Piauí e sul do Maranhão pela frente pastoril tradicional, esse texto apresenta uma descrição sobre os momentos iniciais da ocupação dos “sertão de Pastos Bons”, os caminhos de penetração das

⁴³ Cf. Anônimo, 1900.

boiadas e as rotas de comunicação com Pernambuco e Bahia, centros dinâmicos da economia colonial e da expansão pastoril rumo à Amazônia.

A organização das fazendas de criação e a extensão da sua ocupação naquele momento histórico é descrita com riqueza de detalhes nesse trabalho. Como alto funcionário da administração pombalina, Pereira Caldas apresenta, ainda, um projeto de ocupação econômica do território *timbira*, o “sertão de Pastos Bons” e sua incorporação pela sociedade colonial luso-brasileira. Nesse projeto, os *timbira* seriam inseridos como força-de-trabalho necessária à essa transformação econômica, sob o rígido controle das autoridades coloniais. O trabalho reflete a ideologia colonialista do “Autor Anônimo” e da administração pombalina como um todo.

Destaco, ainda, os escritos de Francisco de Paula Ribeiro⁴⁴, militar português, que durante cerca de vinte anos comandou as tropas oficiais que realizaram combate aos diferentes grupos *timbira* e a outros grupos indígenas no Maranhão, entre a última década do século XVIII e as primeiras do século XIX. Foi oficial das “tropas de linha”, comandante militar de Pastos Bons, fundador do Arraial do Príncipe Regente⁴⁵, além de haver desempenhado outras funções ao longo de sua carreira militar que se desenvolveu, sobretudo no Maranhão. Paula Ribeiro foi, ainda, cronista de rara sensibilidade, a despeito de sua condição de agente colonial responsável por impor a sujeição aos *timbira* e, possivelmente, o maior conhecedor desses povos nesse período.

Ribeiro apresenta em seus textos, as mais precisas descrições sobre os grupos *timbira* nos momentos iniciais do contato, portanto, ainda na condição de povos autônomos destacando diferentes aspectos de sua organização social e política e de sua vida cotidiana. Aborda, ainda, a violência da ação das “bandeiras” na sujeição desses povos, cujos objetivos eram a ocupação territorial, a captura e a escravização de índios. Seus três textos, hoje “clássicos” da historiografia colonial brasileira apresentam, ainda, uma descrição das fazendas e núcleos populacionais que se formavam com a expansão pastoril sobre o território *timbira* assumindo uma postura crítica em relação aos agentes coloniais e seus procedimentos no confronto com esses grupos étnicos.

A diversidade lingüística e cultural dos grupos *timbira*, assim como de outros grupos que habitaram as matas e cerrados do sul ao Piauí e Maranhão – caso dos *Gamella*, *Acroá*, *Gueguê*, *Chavantes* e outros - é apresentada com certo detalhamento, bem como as estratégias de guerra desses povos diante das “bandeiras” e “tropas de linha”. Ribeiro apresenta, ainda, uma

⁴⁴ Ribeiro, (1815) 1841; (1815) 1848 e (1819) 1849.

⁴⁵ O Arraial do Príncipe Regente foi um posto militar criado em 1808, na junção do rio Itapecuru com o Alpercatas para conter os ataques de grupos *timbira* contra as fazendas agrícolas e de criação ali instaladas. Cf. Marques, 1970: 91.

análise dessas expedições oficiais e particulares contra os *timbira* e as dificuldades para a “pacificação” desses povos, para os quais defende a aplicação dos conteúdos das “cartas régias” promulgadas entre 1808 e 1813, em relação a outros grupos indígenas. Condizente com sua ideologia colonialista ilustrada, esse agente defendia que a sujeição dos *timbira* deveria ser feita a partir da restrição territorial, do trabalho servil, e caso necessário, da destruição total desses povos⁴⁶.

Ribeiro procede, ainda, a uma minuciosa descrição sobre a sociedade que se formava no bojo da frente pastoril no sul do Maranhão, no início do século XIX resultante da própria divisão política implementada pela administração colonial. Assim, ao contrário do que apregoam algumas análises, já se vislumbrava nesse momento, uma estrutura política no “sertão de Pastos Bons”, estabelecido como “distrito” militar, e depois como “freguesia”, com precedência sobre todo o antigo território *timbira*, entre os rios Parnaíba e Tocantins. Revela, ainda, a quase total ausência de instituições administrativas e judiciais, o que fazia desse território o espaço do poder pessoal dos grandes criadores e seus asseclas.

De grande importância para a compreensão do período de transição entre o final da era pombalina (1775) e a Independência (1822) é Raimundo José Gaioso, cujo livro “Compêndio Histórico-Político sobre os Princípios da Lavoura no Maranhão” (1818)⁴⁷ reflete a posição dos grandes agricultores de algodão estabelecidos no vale do Itapecuru. Membro da corte de Pombal, de quem seu pai foi ministro, Gaioso transferiu-se forçosamente para o Maranhão na segunda metade do século XVIII, onde tornou-se um dos mais ricos fazendeiros do vale do Itapecuru, no momento em que essa região se constituía como um dos grandes pólos da produção mundial de algodão⁴⁸.

Durante o acirramento dos conflitos entre os agentes da frente agrícola do Itapecuru e os grupos indígenas autônomos da região, Gaioso esteve a frente de campanhas contra os *Gamella* e os *Timbira Matteiros*, os quais combateu como Capitão de Caçadores e Tenente-Coronel de Regimento no Itapecuru. Considerava esses povos entraves ao desenvolvimento da agricultura extensiva pelo alto Itapecuru, a qual requeria sempre novas áreas em função do rápido esgotamento das terras. Agente colonial vinculado à aristocracia portuguesa, Gaioso apresenta, ainda, uma interessante estratificação da sociedade luso-maranhense nesse período, além de

⁴⁶ Ribeiro, 1848.

⁴⁷ Gaioso, (1818), 1970.

⁴⁸ Durante a guerra de Independência dos Estados Unidos, o Maranhão ocupou, em parte, o espaço das colônias norte-americanas no fornecimento de algodão ao mercado mundial do produto. Cf. Velho, 1981: 20.

dados sobre a produção agrícola. Discute a presença dos grupos *timbira* como um fator inibidor à atividade da agro-exportadora no Maranhão. Suas colocações são cheias de argumentos iluministas, o que dava um tom “elegante” à sua ideologia francamente colonialista.

Merecem destaque, ainda, duas outras “obras raras” fundamentais para a compreensão da formação das relações intersocietárias no centro-sul maranhense. O “Dicionário Histórico-Geográfico da Província do Maranhão”, de Cezar Augusto Marques apresenta, na forma de verbetes, preciosas informações sobre rios, cidades e povoações, serras, abertura de estradas e ferrovias e processos econômicos e políticos ocorridos nos séculos XVIII e XIX, fundamentais para a reconstituição da ocupação colonial e neocolonial do território *timbira* pelos agentes das frentes expansionistas e da administração luso-brasileira⁴⁹.

Em “O Sertão” (1924), Carlota Carvalho descreve o processo de conquista dos cerrados e chapadas do sul maranhense, de onde era nativa, por uma frente de vaqueiros e criadores e analisa de maneira envolvente a destruição e a dominação dos grupos *timbira* por esses agentes e sua resistência. Sob a ótica sertaneja, Carvalho apresenta processos fundamentais para a compreensão histórica da formação da sociedade regional no sul do Maranhão, onde destaca o surgimento dos primeiros núcleos coloniais no alto Grajaú e Mearim, os quais deram origem aos municípios de Grajaú e Barra do Corda. Discorre sobre o processo de adesão do Maranhão à Independência (1823), a revolta da “Balaiada” (1838-40) e outros conflitos no interior do Maranhão, nesse período. Da mesma forma analisa questões relativas à definição de limites entre as capitânicas de Goiás, Maranhão e Pará e o surgimento das primeiras vilas tocantinas.⁵⁰

Na seção de “Periódicos” da BPBL realizei levantamentos em alguns jornais que circulavam em São Luís e no interior maranhense, entre o final do século XIX e meados do século XX, os quais abordam a consolidação da sociedade regional e a inserção das populações indígenas nesse processo. Os artigos e reportagens veiculados pelo jornal “O Norte”, publicado em Barra do Corda nesse período foram significativos aos objetivos dessa tese, seja fornecendo dados sobre o desenvolvimento da economia e da sociedade regionais, ou sobre os conflitos interétnicos expressando, ainda, as representações locais sobre a presença indígena na região.

Esse periódico circulou desde a última década do século XIX até o final dos anos 30, com ressonância junto aos principais municípios do sertão maranhense. Apresentava-se como

⁴⁹ Cf. Marques, 1970.

⁵⁰ Cf. Carvalho, (1924), 2000.

“um órgão das idéias republicanas”, as quais disseminou, constituindo um veículo de expressão da elite culta local vinculada aos interesses dominantes, especialmente dos grandes criadores do sertão cordino.

Amplas coberturas jornalísticas foram realizadas pelo “O Norte” quando da eclosão de dois dos maiores conflitos intersocietários ocorridos no centro-maranhense nesse período. Um destes conflitos conhecido como “hecatombe” ou “massacre do Alto Alegre” (1901) resultou na matança de religiosos e moradores locais pelos “Guajajara”, em decorrência de uma situação intolerável de dominação baseada na intolerância religiosa e na intervenção cultural promovida pelos frades Capuchinhos da Lombardia sobre os Tenetehara do alto Mearim.

Esse episódio foi detalhadamente apresentado nas páginas de “O Norte”, em consonância com a ideologia local, bem como a ação das expedições punitivas aos “Guajajara”, organizadas por agentes do Estado e locais, os quais contaram, ainda, com a arregimentação dos Ramkokamekra e dos “Timbira” (Krepumkateyê) do Rio Grajaú.⁵¹

O periódico cordino abordou, ainda, sobre o “massacre da Aldeia Chinela”, uma chacina realizada contra os índios Kenkateyê, grupo *timbira* vinculado aos Apaniekra-Canela, que habitavam a Aldeia Chinella, próxima às nascentes do rio Alpercatas. Promovida por um grande criador do sertão de Barra do Corda, em 1913, essa ação é apresentada em “O Norte”, como um ato de legítima defesa diante da matança de gado e outras possíveis ações praticadas por esse grupo *timbira* contra os criadores locais. Colocando-se ao lado desses interesses, o periódico desqualifica a ação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), recém-instalado em Barra do Corda, responsabilizando seu único agente local pelos fatos que levaram ao “massacre” desse grupo *timbira*.

“O Norte” constitui, portanto, uma importante fonte de informação sobre os conflitos envolvendo grupos indígenas e agentes vinculados poder local e as representações dos segmentos dominantes da sociedade brasileira regional, especialmente dos criadores tradicionais, sobre os conflitos no campo intersocietário, até a década de 30.

Trabalho de Campo – 3ª Etapa

O último período de pesquisas ocorreu no contexto de minha inserção do P.P.G. em Políticas Públicas e, mais especificamente, após a qualificação do projeto de pesquisa que

⁵¹ Cf. Nimuendaju, 1946: 22.

referencia a presente tese⁵². Embora, desde o meu ingresso nesse Programa (agosto de 2002), já viesse realizando levantamentos documentais a esse Projeto, apenas a partir de meados de 2004 pude desenvolver o trabalho de campo propriamente dito, o qual se estendeu até julho de 2005, em três períodos de pesquisa implementados em terras indígenas, sedes municipais e núcleos sertanejos tradicionais.

Nesse período foram feitos, ainda, levantamentos documentais junto a diferentes agências governamentais situadas na sede municipal de Barra do Corda, especialmente aquelas voltadas à implementação de políticas de *desenvolvimento* local e regional, bem como em unidades das agências indigenistas (FUNAI) e assistencial (FUNASA) prestadoras de atendimento aos grupos indígenas na região.

Assim, durante os meses de outubro e dezembro de 2004 e julho de 2005 realizei levantamentos etnográficos junto aos Ramkokamekra na Terra Indígena Kanela e também, junto aos Apaniekra-Canela, na Terra Indígena Porquinhos. Apesar da presença de alguns elementos da infra-estrutura assistencial da FUNAI nessas áreas, (sedes de posto indígena, escola, enfermaria, veículos e outros) os Apaniekra me pareceram menos interessados nos processos relacionados ao *desenvolvimento*, do que os Ramkokamekra-Canela, os quais revelavam uma espécie de fascínio diante de novas tecnologias e outros recursos incorporadas ao seu cotidiano.

Depois de uma década de ausência⁵³ pude retornar à Aldeia Escalvado, onde encontrei os Ramkokamekra inseridos em um novo contexto relacionado ao *desenvolvimento*, sobretudo em função de elementos de infra-estrutura recentemente introduzidos, através de programas governamentais. Para minha surpresa encontrei na Aldeia Escalvado itens como sistema de água encanada e fossas sépticas distribuídas pelas casas, rede de eletrificação percorrendo toda a aldeia, telefone comunitário, além da presença de bens de consumo associados a essa infra-estrutura, como antenas parabólicas e televisores domésticos, geladeiras, sistemas de som e outros.

Na sede do posto indígena, além de um aparelho telefônico ligado ao Sistema SIVAM⁵⁴ e da presença de um computador, encontrava-se instalada na sala principal, um

⁵² O projeto de pesquisa “Políticas Indigenistas, Desenvolvimento Regional e Movimentos Sócio-religiosos entre os Ramkokamekra-Canela” foi qualificado em janeiro de 2004, por uma banca formada por professores do PPGPP e do DESOC.

⁵³ Minha última permanência na Aldeia Escalvado havia se dado nos meses de agosto e setembro de 1994. Entre os Apaniekra havia estado apenas por poucos dias durante curta passagem em 1985.

⁵⁴ Através do Sistema Integrado de Vigilância da Amazônia (SIVAM), o Posto Indígena Kanela, como ocorre em outros demais postos indígenas situados na chamada Amazônia Legal mantém-se integrado a esse sistema de comunicação e de defesa das fronteiras nacionais.

aparelho de televisão conectado via satélite, a uma série de “canais”, através de antena parabólica. Esse aparelho era diariamente utilizado por um grande número de crianças, jovens e adultos Canela, os quais se interessavam por diferentes programas, de filmes policiais a programas direcionados ao público infantil, jogos de futebol e até novelas. O fascínio que os Ramkokamekra demonstram diante dessas tecnologias ficava evidente na frequência com que eram acionadas.

Logo pela manhã, crianças e adolescentes surgiam à porta do posto indígena, onde aguardavam para assistir a “desenhos animados” e filmes de aventura, sobretudo japoneses. Quando não houvesse alguma “proibição” ou o “desaparecimento” da chave que dava acesso à sede do posto indígena, a televisão permanecia ligada durante todo o dia, com um público também diferenciado em função do horário e da programação em pauta.

Como o aparelho de televisão pertencia ao Posto Indígena Kanela, cujo “chefe” é um jovem Ramkokamekra que reside em Barra do Corda, o controle sobre a entrada à sede do Posto ficava a cargo da família deste, especialmente de seu pai, também funcionário da FUNAI e importante líder político dos Canela. Assim, seus parentes imediatos, irmãos, sobrinhos e outros acabavam por ter um acesso privilegiado à televisão do Posto, fazendo com que muitas crianças, adolescentes e adultos frequentassem cotidianamente essa sala.

O fato de eu haver me hospedado na sede do posto indígena, ao contrário da minha expectativa, acabou por revelar toda a movimentação da sala de televisão, e com isso realizei algumas observações sobre as preferências e as reações dos Canela diante da programação. Possuindo “parentes” entre os Ramkokamekra, eu poderia ter me hospedado na casa dos mesmos, mas tendo em vista, que a sede do posto permanecia desocupada⁵⁵, uma vez que ninguém ali residia, eu esperava encontrar nesse local maior privacidade, tanto para escrever o “diário de campo” como, se fosse o caso, para realizar entrevistas e reuniões com informantes Canela.

Ao contrário do que ocorria a cerca de uma década atrás (1994-95), a eletrificação da Aldeia Escalvado possibilitou aos Ramkokamekra o acesso à energia elétrica em suas casas, uma vez que foram realizadas ligações “públicas” e residenciais. Essa rede elétrica provém de um ramal implantado pela Companhia Energética do Maranhão (CEMAR), a partir de um programa de expansão de telefonia do Governo Federal e foi viabilizado a partir de três “projetos”

⁵⁵ Essa seria mais uma das “surpresas” com que me defrontei, uma vez que até o período de minha última permanência na Aldeia Escalvado (setembro/1994), a sede do posto indígena era um local que permitia tal “privacidade”. Ao contrário, agora a sede do posto permanecia ocupada em função da programação televisiva.

elaborados por diferentes associações criadas pelos Canela, junto a um órgão da administração pública estadual⁵⁶.

A chegada da energia elétrica à Aldeia Escalvado se deu através de uma rede secundária, que se desloca ao longo da “estrada do sertão”, entre as sedes municipais de Barra do Corda e Fernando Falcão, através da qual foram conectados os povoados do chamado “baixo sertão” cordino. O acesso dos Canela à rede elétrica se deu na altura do povoado Bom Lugar, através de um ramal que comunicou à “Aldeia Velha”⁵⁷, a qual também recebeu os “benefícios” dessa e de outras obras de infra-estrutura, e desta em direção à Aldeia Escalvado, num traçado de cerca de 20 quilômetros.

A rede elétrica se estende pela rua circular da Aldeia Escalvado, de onde se desloca pelos caminhos radiais atingindo o “pátio” da Aldeia, o qual recebeu, também, essa iluminação. Um ramal dessa rede parte da rua circular pelo caminho que leva à enfermaria, e dali à sede do posto indígena e à casa da escola expandindo-se por uma estrada que leva à saída da T. I. Kanela pelo sul, em direção ao povoado Bacabal dos Maciel⁵⁸. As residências Canela receberam ligações individuais, com “relógios” marcadores de consumo, que ainda não haviam sido ativados.

Pude observar, ainda, a presença de antenas parabólicas em algumas casas Canela, o que indica que os Ramkokamekra estão gradativamente adquirindo aparelhos de televisão, sistemas de som e outros produtos elétrico-eletrônicos. Essas aquisições tem se tornado possível, pela crescente entrada de recursos em dinheiro decorrente de aposentadorias e da inserção dos Canela em programas de assistência do governo federal, como “bolsa-família”; “bolsa-escola”, as “perícias médicas” e outros.

Não foram poucas as casas onde observei a presença de geladeiras, e com elas, o surgimento de uma nova modalidade econômica entre os Canela: a produção de “laranjinhas” - também conhecidas como “suquinhos” ou “dindim” - feitas à base de essências artificiais de refresco e de sorvete, ou de frutas naturais, como maracujá e acerola. Colocados em pequenos sacos de plásticos e congelados em freezers ou geladeiras domésticas, as “laranjinhas” eram

⁵⁶ Trata-se do Núcleo Estadual de Projetos Especiais – NEPE, um órgão vinculado à Secretaria de Agricultura, Pecuária e Desenvolvimento Rural do Estado do Maranhão, responsável pela implementação de projetos de desenvolvimento local sustentáveis junto às comunidades rurais do estado, via associativismo, a partir de recursos vinculados ao Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID).

⁵⁷ Aldeia Velha é uma aldeia histórica dos Ramkokamekra, sobre a qual existem referências míticas desse povo. Atualmente constitui um “setor de roça”, onde alguns grupos domésticos permanecem durante parte do ano cultivando suas roças familiares. Situada no limite sudeste da Terra Indígena Kanela é cortada por uma estrada que liga a terra indígena à sede do município de Fernando Falcão e a outros povoados. Com a passagem da rede elétrica, a Aldeia Velha tende a tornar-se aldeia permanente, já que conta, ainda, com um sistema de captação e distribuição de água implantado pela FUNASA. Vide Mapa 02 e Figura 02.

⁵⁸ Vide croqui da Aldeia Escalvado e Posto Indígena Kanela, com a distribuição da rede elétrica.

produzidas em grande escala pelas famílias Canela e comercializadas na própria aldeia.⁵⁹ Tendo em vista as altas temperaturas predominantes no cerrado durante o dia, havia sempre uma grande demanda por esse produto, dinamizando as trocas monetárias entre os Canela.

A temática dominante nesse período, entretanto, relacionava-se ao processo eleitoral em curso, quando se realizavam as eleições municipais de 2004 para a renovação de mandatos de prefeitos e vereadores. Entre os Ramkokamekra havia grande expectativa, uma vez que alguns membros desse grupo disputavam essas eleições, como candidatos à Câmara de Vereadores de Fernando Falcão. Esses candidatos indígenas, por sua vez, se distribuíam por diferentes partidos políticos, tanto os “da situação” – que davam apoio ao então prefeito, o qual buscava sua reeleição – como os “da oposição”, que se colocavam frontalmente contra a administração vigente e apoiavam candidaturas alternativas ao poder executivo e ao legislativo municipal.

Assim, as alianças entre os candidatos indígenas e representantes da política local e regional (prefeitos, vereadores e deputados estaduais) eram motivo de debates acirrados entre os próprios Canela levando à uma polarização das posições. Para “esquentar o clima” de disputa eleitoral, um fato ocorrido à véspera das eleições envolvendo um candidato a prefeito, um deputado estadual e seus seguranças, agentes vinculados ao órgão tutelar e ao órgão responsável pelas ações de saúde junto aos Ramkokamekrá, além dos próprios Canela acabou por acirrar os conflitos nesse campo político.

Ao final do mês de novembro e início de dezembro de 2004 realizei curta viagem à Terra Indígena Porquinhos, onde permaneci por cerca de três dias⁶⁰. Essa viagem tinha por objetivo realizar uma observação comparativa entre os Apaniekrá e os Ramkokamekra, especialmente quanto às questões ligadas ao *desenvolvimento*. Apesar da curta permanência nessa terra indígena, pude acompanhar reuniões entre lideranças indígenas e agentes tutelares, observar e documentar visualmente trabalhos relativos a projetos de *etnodesenvolvimento*⁶¹, gravar entrevistas e narrativas históricas junto aos Apaniekrá e acompanhar eventos de sua vida cotidiana e de seu relacionamento junto a segmentos regionais e outros agentes.

⁵⁹ Em 2004-2005 as “laranjinhas” tinham grande aceitação entre os Ramkokamekra e eram comercializadas a base de R\$ 0,10 (dez centavos) a unidade.

⁶⁰ Realizei essa viagem a convite do chefe do Núcleo de Apoio Local Kanela, junto a servidores da FUNAI e FUNASA, em função do interesse comum em relação às transformações econômicas em curso no entorno da T.I. Porquinhos.

⁶¹ O conceito de *etnodesenvolvimento* é discutido e problematizado ao final desse capítulo.

Naquele momento eram implementados entre os Apaniekrá, dois projetos de “apoio”, viabilizados por recursos dos “Projetos Demonstrativos aos Povos Indígenas” (PDPI)⁶²: um voltado à criação de emas em cativeiro; outro ao plantio de espécies frutíferas destinadas à alimentação dos Apaniekrá e à reavivitação dos limites da T. I. Porquinhos. Esses projetos resultaram de um convênio entre o PDPI junto à Associação Comunitária Apanjekrá⁶³, com vistas à implementação de projetos de *etnodesenvolvimento*.

Ao longo dessa permanência junto aos Apaniekrá, observei, ainda, o trabalho de desmatamento e limpeza de uma área de cerca de 10 hectares, localizada próxima à Aldeia Porquinhos, para posterior plantio de variedades de milho tradicionais dos grupos *timbira*, as quais foram pesquisadas junto aos Krahô e dinamizadas pela Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (EMBRAPA). Essas sementes haviam sido obtidas pelo chefe do NAL-Kanela em viagem à Araguaína (TO) e, agora era feita tentativa de repovoamento dessas espécies junto aos Apaniekrá.

Durante essa viagem, ao passar por um povoado do “alto sertão” pude conversar com moradores locais sobre sua relação com os Apaniekra e sobre os novos empreendimentos que se instalam atualmente na região conduzidos por empresários e cooperativas do sul do Brasil. No momento em que a região de cerrados ao sul do antigo município de Barra do Corda (atual Fernando Falcão) passa por um processo de redefinição agrária, onde grande parte das terras controladas a décadas por famílias sertanejas são transferidas, através da venda de “benfeitorias” e da “grilagem” para a empresários rurais, um grande “projeto” de produção de soja se implantava sobre essas terras, localizado a poucos quilômetros dos limites da T. I. Porquinhos.

Esse fato era preocupante tanto para as famílias sertanejas que se viam diante de um processo avassalador de ocupação territorial pelo agro-negócio, como aos próprios Apaniekrá, cujas terras do entorno da Terra Indígena Porquinhos eram rapidamente transferidas de seus tradicionais vizinhos, para grupos empresariais e cooperativas, o que implicava ainda, em uma profunda transformação nos processos e técnicas de ocupação do solo voltados sobretudo à produção de soja.

⁶² Os “Projetos Demonstrativos para os Povos Indígenas” resultam de um convenio entre o Governo Federal e os países considerados mais ricos do planeta, responsáveis pelo financiamento do Programa de Proteção às Florestas Tropicais (PPG7), com vistas à implementar projetos de *etnodesenvolvimento* junto aos povos indígenas no Brasil, especialmente os localizados na Amazônia legal.

⁶³ Cf. ACA-PDPI, 2002.

Na viagem de retorno a Barra do Corda passamos, ainda, pelo interior desse grande “projeto” de soja que se implanta ao sul da T.I. Porquinhos. O que se viu foi uma vasta área de cerrado desmatada e em preparação para futuro plantio. Uma estrada, de grande porte para essa região⁶⁴, comunicava o “projeto” a uma rodovia asfaltada localizada a algumas dezenas de quilômetros. Casas de construção recente em alvenaria e padrão arquitetônico europeu⁶⁵ junto a algumas máquinas de terraplanagem indicavam a implantação de uma estrutura de permanência. Pessoas com feições “sulistas” - louros de aparência germânica ou nórdica - se movimentavam pelo empreendimento sugerindo uma organização empresarial das atividades. Realizei algumas fotografias desse “projeto”, as quais complementaram os dados obtidos junto a moradores “sertanejos” da região⁶⁶.

Em julho de 2005 retornei à Terra Indígena Kanela para a finalização do trabalho de campo junto aos Ramkokamekra, aos agentes tutelares e de desenvolvimento e à população sertaneja presentes nesse território. Na sede municipal de Barra do Corda realizei levantamentos em arquivos da administração local da FUNAI (NAL-Kanela e NAL-Guajajara), da FUNASA (CASAI-Kanela) e entrevistas junto a esses agentes, bem como a outros órgãos federais e estaduais vinculados à questão ambiental e agrária (IBAMA, INCRA, Secretaria Estadual de Agricultura, Casa do Agricultura Familiar, Cartório do Ofício) e ao escritório local da Prefeitura de Fernando Falcão. Os dados referem-se à atuação dessas agências a nível local e o impacto das transformações regionais junto aos Ramkokamekra-Canela.

A última etapa do trabalho de campo revelou uma situação bastante diferenciada em relação aos momentos anteriores da pesquisa, em especial aos levantamentos realizados entre 1994-95. Em relação à política e ação tutelar e assistencial aos povos indígenas do centro-sul maranhense, as mudanças ocorridas ao longo dos anos 90, com a redução dos poderes e atributos da FUNAI em relação à saúde e à educação indígena estiveram associadas à transferência dessas ações, às esferas dos respectivos ministérios e secretarias estaduais⁶⁷.

Isso significou que as ações relativas à saúde indígena foram transferidas para o âmbito do Ministério da Saúde e colocadas sob a responsabilidade da Fundação Nacional de

⁶⁴ Estrada de cascalho que permitia a passagem de grandes carretas com carregamentos de insumos agrícolas e, mais tarde, da produção de soja desse “projeto”, para ramais rodoviários e ferroviários, com vistas à exportação.

⁶⁵ Padrão construtivo semelhante ao que se encontra em regiões de Santa Catarina, de colonização alemã.

⁶⁶ Esse registro foi realizado de maneira rápida, uma vez que ingressamos na área desse “projeto” sem autorização expressa dos responsáveis. As poucas fotos foram feitas do interior do veículo em que me encontrava.

⁶⁷ Essa transferência das atribuições de assistência à educação e saúde aos povos indígenas, da esfera da FUNAI aos Ministérios da Educação e Saúde ocorreu ao longo da década de 90, mas seus percalços ainda se fazem sentir nos primeiros anos desse novo milênio.

Saúde (FUNASA). Essas mudanças implicaram na necessidade de adequação da estrutura operacional dessa agência federal para a incorporação da “saúde indígena”, o que ocorreu, a nível regional, com a criação dos distritos sanitários especiais indígenas (DSEIs), além de unidades locais de atendimento aos grupos indígenas – os pólos-base - nos municípios de grande concentração dessas populações⁶⁸.

A partir de 1999 foi implantado o Distrito Sanitário Especial Indígena no Maranhão (DSEI-MA), abrangendo a todos os grupos indígenas localizados nesse Estado, a despeito de sua diversidade étnica e cultural e de sua dispersão ecológica e espacial⁶⁹. Vinculados ao DSEI-MA foram criados os Pólos-Base de Amarante, Zé Doca, Santa Inês, Arame, Grajaú e Barra do Corda, a fim de organizar o atendimento local aos grupos indígenas, tendo em vista a sua concentração demográfica e fluxo de atração a esses municípios.

A decisão sobre a quantidade e a localização dos pólos-base foi objeto de discussão anterior entre agentes da FUNASA implementadores dessa estrutura e representantes dos povos indígenas no Maranhão, em um seminário que precedeu à implantação desse novo sistema de saúde. Ao Pólo-Base de Barra do Corda ficaram vinculados os Apaniekrá e Ramkokamekra-Canela, diversos grupos locais Tenetehara da região do rio Corda e alto Mearim, além dos “Timbira” Krepumkateyê do rio Grajaú.⁷⁰

As tensões e conflitos no campo indigenista local envolvendo lideranças indígenas, agentes locais e administradores da FUNASA e da FUNAI levaram à cisão do Pólo-Base de Barra do Corda, o que deu origem a três unidades locais: duas voltadas ao atendimento dos Tenetehara e “Timbiras” (Krepumkateyê) e uma aos Apaniekrá e Ramkokamekrá-Canela. Assim, a partir de 2002, esses grupos passaram a ser atendidos por profissionais específicos vinculados à Casa de Apoio à Saúde dos Índios Kanela (CASAI-Kanela), a qual em função da política de

⁶⁸ Essa nova estrutura de atendimento à saúde indígena se deu em conformidade com as deliberações tomadas na I Conferência Nacional de Saúde do Índio ocorrida entre 27 e 29 de novembro de 1986 regulamentada pelo Decreto Presidencial no. 23, de 04 de fevereiro de 1991. Cf. Cruz, 2003: 56-57.

⁶⁹ A concepção dos “distritos sanitários especiais indígenas” (DSEIs) pautava-se originalmente, em critérios linguísticos, culturais e de territorialidade, que não foram contemplados na estruturação do DSEI-MA. Sobre a implantação do DSEI-MA e de um Pólo-base específico (Amarante), vide Cruz, 2003: 71-152.

⁷⁰ Ficaram vinculados ao Pólo-Base de Barra do Corda, os Tenetehara localizados nas T. Is Canabrava, Lagoa Comprida, Urucu-Juruá e Rodeador, os “Timbira”-Krepumkateyê da T.I. Geralda-Toco Preto, além dos Apaniekrá e Ramkokamekrá-Canela. Vide Quadro no : Povos Indígenas e Atendimento à Saúde – Região de Barra do Corda.

“terceirização” das ações implementadas pela FUNASA passou a ser administrada por uma associação indígena formada para esse fim.⁷¹

Processo de fragmentação semelhante ocorreu, no mesmo período, a nível da Administração Executiva Regional da FUNAI em Barra do Corda, a AER-BC, a qual foi extinta dando origem a três “núcleos de apoio local”. Assim, o Núcleo de Apoio Local de Kanela (NAL-Kanela) passou a exercer as atividades administrativas da FUNAI em relação aos Apaniekrá e Ramkokamekra-Canela. De outro lado, os Tenetehara e “Timbira” ficaram vinculados a outros dois núcleos de apoio, numa divisão que reflete os conflitos de interesse entre esses grupos indígenas e os respectivos agentes tutelares. Esses conflitos, mais acirrados entre os próprios Tenetehara, já se faziam presentes na antiga AER-BC e permaneceram sob nova dinâmica, a despeito dessa descentralização.

Um outro fato relevante nesse interstício foi a criação oficial do Município de Fernando Falcão em 1995, a partir do desmembramento do Município de Barra do Corda. Resultado de um processo gerado em meados dos anos 80 junto à Assembléia Legislativa do Estado do Maranhão, sob a jurisdição desse novo município ficou circunscrita toda a região de cerrados ao sul do antigo município, o que incluiu as Terras Indígenas Kanela e Porquinhos, além de povoados limítrofes a essas terras indígenas.

A sede do novo município de Fernando Falcão, implantada a partir de 1996 ficou situada a cerca de 5 quilômetros da Terra Indígena Kanela, cujo acesso se dá através de uma estrada vicinal. Essa transferência de jurisdição municipal a que se vincula o território Canela provocou o deslocamento das questões políticas do *campo intersocietário* para esse novo município, que passou a congrega, ainda, os povoados que mantém historicamente relações de conflito com os Apaniekrá e Ramkokamekra-Canela. Do ponto de vista do trabalho etnográfico representou a inclusão de novas unidades de pesquisa e agentes a serem investigados, bem como processos intersocietários diferenciados, em relação ao período anterior.

Essa nova etapa da pesquisa resultou no redirecionamento de temas e situações consideradas essenciais nas relações entre os Ramkokamekra e a sociedade brasileira regional, bem como junto às agências tutelar e de desenvolvimento. Temas como desenvolvimento local, políticas compensatórias do governo federal, relação entre grupos indígenas, pesquisadores e

⁷¹ A Associação de Apoio à Saúde dos Índios Kanela – AASKAN – formada por membros dos grupos Apaniekrá e Ramkokamekra-Canela, a partir de convênio estabelecido junto à FUNASA passou a gerenciar as ações voltadas à saúde desses grupos. Essa situação permaneceu até julho de 2005, quando esse convênio foi suspenso.

messianismo tornaram-se essenciais para a compreensão dessas relações e o modo pelo qual esse grupo étnico se coloca diante da sociedade nacional e o Estado. Essa tese pretende responder algumas das questões colocadas nesse campo intersocietário.

Levantamentos Documentais

Durante o processo de pesquisa foram levantados dados junto às principais agências que atuam na região central do Maranhão, as quais, de diferentes modos intervêm sobre a questão indígena local. Essas agências são formadas, em sua maior parte, por órgãos públicos vinculados às administrações federal, estadual e municipal, mas também envolvem instituições e missões religiosas, empresas públicas e privadas, cartórios e sindicatos.

Nesse período foram realizadas entrevistas formais e informais junto a agentes tutelares (antigos indigenistas, chefes de posto, administradores, funcionários indígenas) e a outros agentes de desenvolvimento (chefes e funcionários de órgãos vinculados ao meio ambiente, a questão agrária, ao desenvolvimento local), de profissionais liberais (advogados, agrônomos), formadores de opinião (jornalistas, professores). Agentes vinculados à saúde indígena em Barra do Corda e, especificamente, aos Ramkokamekra (médicos, odontólogos, enfermeiros, agentes indígenas de saúde) foram, do mesmo modo entrevistados, formal ou informalmente.

Uma fonte essencial de dados documentais sobre os Ramkokamekra-Canela e sua inserção no campo indigenista regional são as agências governamentais responsáveis pelas políticas e ações indigenistas. Assim, ao longo do processo de pesquisa foram levantados, em diferentes momentos, dados nos acervos da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), em suas unidades localizadas no Maranhão, em outros estados. Realizei, ainda, levantamentos junto à Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), tanto a nível regional, isto é, do Distrito Sanitário Indígena do Maranhão (DSEI-MA), como de sua unidade local, a Casa de Apoio à Saúde Indígena (CASAI-Kanela), em Barra do Corda.

Um dos grandes problemas em relação ao acervo documental relativo a memória do indigenismo no Maranhão refere-se à perda ou destruição de documentos administrativos. Esse problema é tanto maior quanto mais se retorna no tempo do indigenismo republicano no estado tornando-se rara a documentação referente ao período de atuação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) no Maranhão. Essa presença foi iniciada em 1911, um ano após a criação oficial dessa agência, tendo se estendido até 1967, quando esse órgão foi oficialmente extinto pelo regime

militar. Existem indícios de que grande parte do acervo documental do SPI relativo ao Maranhão tenha sido destruído durante um incêndio, cujas causas não foram devidamente esclarecidas.

Apesar dessas limitações, em abril de 1998 pude realizar levantamentos em documentos que compõe parte desse acervo, localizado no Centro de Documentação Etnológica do Museu do Índio, na cidade do Rio de Janeiro, o qual reúne o conjunto documental mais amplo relativo ao SPI abrangendo as várias unidades do órgão então espalhados pelo Brasil. Nesse acervo levantei dados referentes aos grupos Timbira em geral, e especificamente aos Ramkokamekra, a partir de relatórios de chefes da Ajudância de Barra do Corda, da 3^a Inspeção do SPI no Maranhão, além de relatórios “confidenciais” que circularam entre a alta administração do órgão, abordando situações de conflito entre índios e regionais.

Especificamente em relação aos Ramkokamekra-Canela foram identificados documentos que denunciavam violações sofridas por esse grupo pela ação dos criadores localizados no sertão de Barra do Corda, bem como as pressões que esses exerciam sobre os agentes do SPI, tanto a nível local como regional. Esses documentos abordam, ainda, as iniciativas da administração do SPI no Maranhão, em realizar a demarcação do território dos Ramkokamekra-Canela, em meados dos anos 30, a partir de um decreto do então governador do Estado do Maranhão. Um croqui do território Canela a ser demarcado, elaborado por Curt Nimuendajú em 1936, por solicitação do SPI faz parte do acervo, o qual é reproduzido nessa tese⁷².

A escassez de documentos do SPI relativos ao período de sua atuação em Barra do Corda e, especificamente junto aos Ramkokamekra-Canela (1911-1964) deixou um vazio de informações sobre o desenvolvimento do regime tutelar durante um período longo e significativo para a compreensão dos processos de mudança social que atingiram esse grupo timbira.

Na biblioteca da Administração Executiva Regional da FUNAI em São Luís, onde funcionou a 6^a Delegacia Regional da FUNAI realizei levantamentos em documentos variados, como relatórios de chefe de posto e da Ajudância de Barra do Corda, então vinculados a essa Delegacia. Documentos relativos a “convênios” entre a FUNAI e outras agências governamentais, assim como a projetos “comunitários” implementados junto a grupos indígenas no Maranhão em diferentes períodos, também foram pesquisados na sede do órgão indigenista

⁷² Esse croqui foi também reproduzido no livro “Cartas do Sertão” (Nimuendajú, 2000: Fig. 13). Cf. Figura 01

em São Luís, a qual possui, atualmente, um acervo documental relativamente organizado, embora pouco volumoso.

Durante o processo de pesquisa, especialmente nas viagens voltadas para a realização de trabalho de campo foram levantados dados, em diferentes momentos, na sede da Administração Executiva Regional da FUNAI em Barra do Corda (AER-BC) e no arquivo do Posto Indígena Kanela, entre meados da década de 80 até o início dos anos 90, quando eram mantidas informações regulares sobre assuntos administrativos.

Com as mudanças ocorridas na organização administrativa da FUNAI, a partir de meados dos anos 80, os documentos produzidos pelas unidades locais – relatórios de atividades e prestação de conta dos chefes de posto, mapas demográficos e relativos à saúde, dados sobre a educação indígena, projetos econômicos e outros - ou permaneceram nessas próprias unidades ou passaram a ser enviados à sede das administrações executivas regionais da FUNAI localizadas em São Luís, Barra do Corda e Imperatriz.

As dificuldades dessas unidades em manter organizados os respectivos acervos levaram à escassez e à dispersão desse importante material documental, especialmente em relação aos postos indígenas. O acesso a esses materiais se tornou mais restrito nesse momento, quando muitos chefes de posto, atendentes de enfermagem e professores deixaram de enviar com regularidade seus relatórios de atividades, e mesmo de permanecer em suas unidades de trabalho, como antes o faziam. As AERs, por sua vez deixaram de cobrar relatórios e outras formas de prestação de contas desses agentes, como decorrência de mudanças operadas dentro da própria agência indigenista.⁷³

Essa situação seria revertida em relação à Administração Executiva Regional de São Luís, a partir dos anos 90. Assim, no último período de pesquisa (março /2004-julho/2005) realizei em melhores condições, novos levantamentos na biblioteca da sede da AER–São Luís, cujo acervo documental foi organizado, ao longo da última década, a partir de critérios técnicos de conservação e manuseio. Nessa unidade pude encontrar relatórios administrativos, projetos econômicos, memoriais, planos de investimentos e prestações de conta, bem como relatórios de avaliação sobre grandes projetos junto aos povos indígenas no Maranhão, elaborados por indigenistas e antropólogos, das décadas de 70 e 80 ao período atual. Até alguns documentos esparsos dos tempos do SPI foram, para minha surpresa, encontrados e pesquisados nesse local.

⁷³ Essas mudanças, relacionadas em grande parte aos conflitos que levaram à substituição de técnicos indigenistas na chefia dos postos indígenas, especialmente no âmbito da AER-BC são analisadas no Capítulo 3 dessa tese.

Nesse período realizei, ainda, levantamentos documentais junto ao Núcleo de Apoio Kanela da FUNAI, unidade resultante da divisão da então Administração Executiva Regional de Barra do Corda ocorrida a poucos anos⁷⁴. Nesse Núcleo, que congrega a documentação mais recente relativa aos Apaniekra e aos Ramkokamekra-Canela, realizei, em 2004-2005, levantamentos sobre atividades educacionais, projetos de “etnodesenvolvimento” e também sobre a inserção desses grupos nas “políticas compensatórias” do governo federal, como “Bolsa-Escola”, “Bolsa-Família” e outras.

Foram levantados, ainda, dados junto a outras agências governamentais, especialmente aquelas cujas ações se voltavam aos Ramkokamekra-Canela. Na sede Distrito Sanitário Especial Indígena do Maranhão (DSEI-MA), situado em uma das unidades da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), em São Luís realizei, nos dois últimos anos, levantamentos relativos à implementação de ações de saúde voltadas aos povos indígenas no Maranhão e a processos envolvendo diferentes agentes e representantes indígenas. Análise de documentos, participações eventuais em reuniões do DSEI-MA, bem como entrevistas junto aos agentes responsáveis por essas ações foram realizados nesse momento⁷⁵.

Em Barra do Corda realizei levantamentos documentais e entrevistas junto a administradores da CASAI-Kanela, a unidade local de atendimento à saúde os Apaniekrá e Ramkokekra-Canela, bem como o acompanhamento dos processos políticos envolvendo esses agentes, as “comunidades” indígenas atendidas e os agentes tutelares vinculados à FUNAI, a nível local e regional. As tensões entre representantes dessas diferentes agências e da política local revelam uma dimensão conflituosa do campo indigenista regional, a qual, em parte, é analisada nesse trabalho.

Uma outra dimensão do campo indigenista envolvendo esses grupos indígenas, segmentos regionais, agentes tutelares e de desenvolvimento no centro-sul maranhense refere-se à questão agrária e ambiental e à elaboração de programas de desenvolvimento local e regional. Nesse sentido foram realizados levantamentos junto agências da administração federal e estadual

⁷⁴ É importante destacar que os documentos tutelares relativos à então AER-BC referentes à década de 90 não foram identificados nem pesquisados, já que os mesmos se encontravam em situação de conservação crítica e não foram disponibilizados pelo então administrador regional da FUNAI em Barra do Corda. Esse agente, entretanto, possibilitou acesso a documentos recentes relativos à identificação de remanescentes indígenas no Estado do Piauí.

⁷⁵ Entre os meses de julho de 1998 e fevereiro de 1999 coordenei o projeto de pesquisa “Etnologia e Saúde dos Povos Indígenas no Maranhão”, resultado de uma cooperação entre a UFMA e coordenação da FUNASA no Maranhão, através do Departamento de Saúde Indígena (DESAI). Participaram dessa pesquisa cinco alunos concluintes do Curso de Ciências Sociais da UFMA, cujos trabalhos resultaram em monografias de graduação do referido curso. Em março de 1999, como observador, participei de um seminário organizado pela FUNASA-MA, preparatório à implantação do Distrito Sanitário Indígena do Maranhão. Em 2004, na condição de pesquisador, estive presente a uma reunião do DSEI-MA, .

responsáveis pela implementação de políticas e ações relativas ao meio ambiente e ao “desenvolvimento agrícola” nos municípios de Barra do Corda e Fernando Falcão e o seu impacto junto aos Apaniekrá e Ramkokamekra-Canela.

Em relação à questão ambiental foram levantados dados junto ao Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e Recursos Renováveis (IBAMA), tanto a nível de sua Gerência Regional (São Luís), como da Sub-Gerência de Barra do Corda. Dados sobre o avanço do agro-negócio pelos municípios do centro-sul maranhense, a redefinição da estrutura agrária e o crescimento vertiginoso dos desmatamentos no cerrado resultante da articulação de projetos de soja com atividades de carvoaria, foram obtidos, especialmente em relação à emissão de documentos de “autorização para desmatamento”, que permitem certo mapeamento dessas atividades a nível local.

A política e as ações relativas à titulação de terras e ao assentamento de trabalhadores rurais no centro-sul maranhense foi investigado através de dados levantados junto ao Instituto Nacional de Reforma Agrária (INCRA) e ao Instituto de Terras do Maranhão (ITERMA). Como o município de Barra do Corda constitui uma área tradicional das ações de reforma agrária, com um histórico de conflitos e de projetos de assentamento que remontam à Colônia Agrícola do Maranhão, implementada durante o governo Vargas, estas incidem diretamente sobre o campo intersocietário estabelecendo territorialidades distintas e muitas vezes conflituosas entre povos indígenas e agricultores sem terra, ou intensificando a pressão sobre os territórios indígenas decorrentes do avanço da ocupação regional sobre áreas anteriormente “despovoadas”.

Assim foram realizados levantamentos junto às agências regional e local do INCRA no sentido de compreender a política de titulação e distribuição de terras no centro-sul do Maranhão, os projetos de assentamento em curso e as possíveis pressões dessas ações junto aos territórios indígenas. De outro lado, esse mesmo procedimento foi realizado em relação às ações do ITERMA, órgão estadual que atua sobre as terras consideradas “devolutas” estaduais no sertão cordino - categoria em que se inclui a região de cerrados ao sul de Barra do Corda, em que se localizam os territórios atuais dos Apaniekrá e Ramkokamekra-Canela – onde se processa alguns projetos de assentamento de comunidades rurais e onde o Estado procura avançar em sua ação demarcatória.

O avanço da ocupação regional pelo centro-sul maranhense, atestada nos dados obtidos junto a essas agências coincide com a expansão do agro-negócio sobre a região de

cerrados do sertão cordino, o que levou o Estado brasileiro, através de sua agência indigenista e da “cooperação internacional”, a uma perspectiva de ampliação oficial do perímetro das Terras Indígenas Kanela e Porquinhos, territórios legalmente reconhecidos e demarcados⁷⁶. Os conflitos decorrentes desse processo foram, em parte, investigados a partir dos levantamentos realizados junto a essas agências durante o trabalho de campo, em viagens por povoados e visitas a aos empreendimentos do agro-negócio.

A investigação sobre os projetos de *desenvolvimento rural* implementados junto a comunidades rurais e, mais recentemente, junto aos povos indígenas no centro-sul maranhense foi realizado a partir de levantamentos junto a órgãos públicos vinculados à Secretaria Estadual de Agricultura do Maranhão, tanto em São Luís como em Barra do Corda. Assim, foram levantados dados relativos a alguns projetos econômicos viabilizados através do Núcleo Estadual de Projetos Especiais (NEPE), cuja implementação a nível local era realizada através da Casa da Agricultura Familiar (CAF) sediada em Barra do Corda⁷⁷.

O processo de ocupação das terras do sertão cordino foi também investigado através de levantamentos feitos junto ao Cartório de 1º Ofício de Barra do Corda, que nos forneceu um quadro sobre as maiores propriedades rurais dessa região, bem como as empresas que detém esses domínios. Levantamentos feitos informalmente junto a funcionários da Prefeitura de Fernando Falcão, a agrônomos e outros profissionais liberais que tem dado assessoria a projetos agrícolas e pecuários individuais com vistas a obter financiamento bancário ajudaram a compor esse quadro da realidade agrária regional.

Opções Teóricas e Metodológicas

Inicialmente pretendo apresentar os marcos teóricos e metodológicos, a partir dos quais se realizou a construção do objeto dessa tese. O presente trabalho tem como referência um campo antropológico conhecido como “estudos do contato”, o qual se dedica à análise dos fenômenos ligados à ‘mudança social’ associados ao estabelecimento de relações entre grupos

⁷⁶ Nos anos de 2004 e 2005 encontrava-se em curso levantamentos de campo voltados pela a “revisão demarcatória” das Terras Indígenas Kanela e Porquinhos, através de um grupo de trabalho constituído pela FUNAI e executado por profissionais contratados no âmbito do PPTAL.

⁷⁷ O Núcleo de Estadual de Projetos Especiais (NEPE) é um órgão vinculado à Secretaria Estadual de Desenvolvimento Agrícola e Pecuária, responsável pela implementação de projetos de desenvolvimento rural financiados por agencias internacionais, como o BID e BIRD. A Casa da Agricultura Familiar corresponde a uma unidade local dessa Secretaria, a partir de onde esses projetos são implementados.

étnicos ou sociedades tradicionais e sociedades nacionais geradas pelo processo colonial desencadeado a partir do início da Era Moderna.

Essa condição é historicamente resultante da expansão econômica e do domínio político efetivados por sociedades européias sobre territórios e sociedades do Novo Mundo, África e Ásia e Oceania, a partir do século XVI, através de processos vinculados ao colonialismo moderno. No Brasil contemporâneo decorre do estabelecimento de relações permanentes entre sociedades indígenas e segmentos locais e regionais da sociedade nacional, em geral mediadas pelo Estado através de agências tutelares e de desenvolvimento.

Esse campo antropológico tem uma dinâmica conceitual a ser considerada, em referência às diferentes elaborações teóricas sob os quais esses estudos foram e continuam a ser viabilizados. A demarcação teórica e metodológica desse campo constitui, portanto, um procedimento inicial necessário à elaboração do presente trabalho acadêmico. A princípio, esse trabalho adota uma perspectiva *processualista* na descrição e análise dos dados, o que implica em considerar a *construção do objeto*, a partir de uma visão histórica e processual.

Dominação como conceito central

Diferentes tradições de conhecimento nas ciências sociais tem elaborado o *conceito de dominação*, com sentidos ora aproximados, ora distanciados. O materialismo histórico, especialmente através dos escritos políticos de Marx considera a *dominação* como fenômeno histórico-estrutural presente em todas as sociedades humanas e nos diferentes tempos históricos, a partir da qual explica os fundamentos da luta de classes nas sociedades capitalistas⁷⁸.

Outra referência remete aos estudos de Max Weber, especialmente à sua *sociologia da dominação*, a qual tipifica a *dominação* como *tradicional*, *carismática*, *burocrática* e suas variações. (Weber, 1999) Autores de diferentes tendências teóricas, especialmente aqueles vinculados à filosofia e à sociologia francesas contemporâneas incorporaram o conceito de *dominação*, o qual tem sido aplicado a objetos de conhecimento distintos, seja no estudo das relações coloniais entre Estados europeus e povos nativos da África, na análise das instituições voltadas ao controle social (Igreja, escola, hospitais psiquiátricos), no estudo das relações entre etnias, gêneros e classes sociais, além de outros campos de investigação⁷⁹.

Considero a formação e o desenvolvimento das relações intersocietárias no centro-sul do Maranhão como um processo através do qual se estabeleceu a *dominação* sobre os povos

⁷⁸ Essa concepção se encontra em escritos como em “O 18 Brumário Luis Bonaparte” (1852), 1988 e outros.

⁷⁹ Cf. Balandier, 1996; Foucault, 1978; Bourdieu, 1988.

indígenas alí localizados, por agentes vinculados ao que atualmente configura a sociedade brasileira regional e ao Estado em suas múltiplas expressões. Essa afirmação remete à idéia de que diferentes modalidades ou *tipos* de *dominação* elaboradas, sobretudo, pela teoria weberiana constituem categorias explicativas a esse processo.

Ao considerar a questão da *legitimidade* como fator necessário para a vigência da *dominação*, Weber afirma que esta baseia-se em diversos motivos de *submissão*, como o “hábito inconsciente”, ou a “vontade de obedecer”, isto é, ao *interesse*, que nessa concepção faria parte de toda “relação autêntica de dominação”. Isso significa que a *dominação* não constitui uma relação de sujeição absoluta, mas uma forma de relação social, cujo dinamismo resulta em processos, onde os conflitos entre os pólos dominante e dominado são equacionados e constantemente reelaborados.

A distinção realizada por Weber, entre *tipos puros* de *dominação* permite, por outro lado, identificar as diferentes formas de sujeição e os processos contidos nas relações intersocietárias no centro-sul maranhense, especialmente aqueles relacionados ao *poder tutelar*, bem como apontar possíveis vias interpretativas para os mesmos. Permite, ainda, focar a análise dos dados na elaboração e implementação de políticas e ações voltadas ao *desenvolvimento* e seu impacto sobre os Ramkokamekra-Canela e os segmentos regionais do “sertão” maranhense.

A *dominação burocrática* constitui um ponto de partida para a investigação e a análise do *poder tutelar*, isto é, das formas de poder historicamente estabelecidas entre o Estado brasileiro, através de suas agências específicas e os grupos indígenas de um modo geral, bem como dos dispositivos utilizados na atualização do mesmo. Como aponta Weber,

Toda dominação manifesta-se e funciona como administração. (Weber, 1999: 193)

Acredito que a *dominação burocrática* constitui uma categoria de conhecimento que se aplica à compreensão das formas históricas de sujeição estabelecidas pelo Estado sobre os povos indígenas no Brasil, o que tem sido historicamente realizado através das chamadas *políticas indigenistas*⁸⁰, bem como das políticas e programas voltados à transformação econômica regional, que a partir de um dado momento são associadas ao *desenvolvimento*.

⁸⁰ A utilização de expressões como “política indigenista” e “indigenismo” tem sido criticada pela forma “auto-evidente” e “naturalizada”, decorrente de uma “apropriação trans-histórica” das mesmas. Nesse sentido, torna-se necessário definir os *conteúdos* desses termos antes de se optar por uma alternativa interpretativa. Cf. Lima, 1995: 12-13.

Ao longo desse trabalho procuro descrever e analisar as formulações e ações da *administração colonial* em seus diferentes momentos históricos, com ênfase nas agências republicanas (SPI e FUNAI), na implementação do regime tutelar junto aos Ramkokamekra-Canela e a outros grupos indígenas no centro-sul maranhense. Da mesma forma descrevo e analiso as ações oficiais e particulares voltadas à ocupação econômica e ao “povoamento” dos territórios tradicionalmente ocupados por grupos timbira, especialmente os Ramkokamekra, desde as frentes de expansão históricas às políticas voltadas ao *desenvolvimento* implantadas a partir de meados do século XX.

A *dominação tradicional*, por outro lado, constitui um modelo teórico que permite pensar as relações entre os Ramkokamekra e os segmentos sociais do *sertão maranhense*, com os quais historicamente se relacionam em termos de cooperação e conflito. Nesse tipo de dominação, a *legitimidade* baseia-se na crença e na “devoção aos hábitos costumeiros”, o que resulta na obediência à autoridade respaldada pela tradição. (Weber, 1991: 141).

Dados por mim levantados e estudos realizados por diferentes autores sugerem que esses segmentos sertanejos estabeleceram junto aos Ramkokamekra relações que remetem à *dominação tradicional* de caráter *patrimonialista*, isto é, fundadas no direito pessoal dos grandes criadores, as quais foram introduzidas pelas frentes de expansão coloniais, especialmente a frente pastoril e atualizadas pelos segmentos “sertanejos” localizados no entorno da Terra Indígena Kanela e da Terra Indígena Porquinhos.⁸¹

Assim, tanto nas suas relações familiares e comunitárias, como nas relações intersocietárias, os segmentos regionais formados a partir das frentes coloniais tendem a exercer formas de domínio inteligíveis através da *dominação tradicional*, modelo pelo qual tem se pautado historicamente suas relações junto aos Ramkokamekra e Apaniekrá.

Finalmente, elementos da *dominação carismática* podem ser observados no desenrolar do “movimento messiânico Canela” de 1963, bem como nas manifestações sócio-religiosas mais recentes desse grupo. A consideração desse movimento a partir de elementos carismáticos revelados tanto pela performance da *profetiza* que liderou o citado movimento, como na de outros líderes messiânicos abre pistas promissoras para a análise desses movimentos e sua articulação com os demais tipos de *dominação* considerados.

Situação Colonial e Territorialização

⁸¹ Cf. Abreu, 1998; Cabral, 1992; Carvalho, (1924) 2000.

A partir da conceituação de *dominação* elaborada pela teoria sociológica clássica, pesquisadores de diferentes orientações teóricas desenvolveram conceitos adequados a situações etnográficas e históricas mais específicas. Contrapondo-se às abordagens funcionalista e culturalista que dominaram os debates sobre o *contato* até meados do século XX, Balandier elaborou, a partir de estudos realizados em contexto colonial africano, o conceito de *situação colonial*, a qual definiu como

...a dominação imposta pôr uma minoria estrangeira, 'racial' e culturalmente diferente, em nome de uma superioridade racial (ou étnica) e dogmaticamente afirmada, a uma maioria autóctone materialmente inferior... (Balandier, 1996: 128)

À medida em que se efetivaram as relações entre as sociedades ocidentais e as sociedades “nativas” teria emergido uma nova formação: a *sociedade colonizada*. As diferenças acentuadas entre essas duas sociedades refletem dois modelos de civilização diferentes e antagônicos.⁸² Assim, as relações entre as sociedades coloniais e as colonizadas se construíram sobre a *exploração econômica* e a *dominação política*, o que explica o caráter instrumental a que as últimas foram relegadas, bem como o uso da força e da elaboração ideológica para legitimar essa condição.⁸³

A percepção da *interdependência* entre as sociedades coloniais e as colonizadas levou Balandier a tratá-las em seu conjunto e a própria *situação colonial* foi abordada enquanto uma *totalidade*. Uma vez que essas relações são fundadas em *conflitos* e *antagonismos*, os membros da sociedade colonizada são reduzidos a meros instrumentos dos interesses coloniais, o que levou à constatação de que a *dominação política* constitui o fundamento dessas relações (Balandier, 1996: 112).

Nesse sentido, a investigação da *situação colonial* como fenômeno resultante da interação entre sociedades distintas e contraditórias, decorrente de um processo histórico determinado pela expansão econômica, política e civilizatória das sociedades européias sobre sociedades “nativas” de diversos continentes deve passar por uma *apreensão histórica*, que revele os processos pelos quais se quebrou o isolamento dessas sociedades e como se articularam as diferentes historicidades na formação das sociedades colonizadas (Balandier, 1996: 109).

⁸²...uma civilização do maquinismo, de economia poderosa, de ritmo rápido e origem cristã impondo-se sobre civilizações sem técnicas complexas, de economia atrasada, ritmo lento e radicalmente 'não-cristã'... (Balandier, 1996: 128)

⁸³...o caráter antagônico das relações que ocorrem entre essas duas sociedades que se explica pelo papel de instrumento a que está condenada a sociedade dominada; a necessidade para manter a dominação, de recorrer não somente à 'força' mas ainda a um conjunto de pseudo-justificações, e de comportamentos estereotipados... (Balandier, 1996: 128).

A despeito do caráter geral do conceito e da sua difícil instrumentalização, a *situação colonial* constitui uma referência básica para a compreensão das relações intersocietárias, especialmente aquelas que vinculam grupos indígenas à sociedade brasileira regional no centro-sul maranhense, tanto na perspectiva histórica, como dos processos contemporâneos que envolvem os Ramkokamekra aos agentes da administração tutelar e aqueles vinculados às frentes expansionistas e ao desenvolvimento regional.

O impacto do conceito de *situação colonial* sobre os estudos de contato no Brasil se deu a partir dos anos 60, através dos trabalhos elaborados por Roberto Cardoso de Oliveira, especialmente nos textos teóricos e estudos de caso que compõe o que ficou conhecido como teoria da *fricção interétnica*⁸⁴. Esse pesquisador procurou adaptar o conceito de *situação colonial* às condições etnográficas e históricas brasileiras, o que resultou na elaboração da noção de *fricção interétnica*, a qual foi definida como:

...uma situação de contato entre duas populações 'dialeticamente unificadas' através de interesses diametralmente opostos, ainda que interdependentes... (Cardoso de Oliveira, 1962: 127-128).

Retomando as preocupações teóricas de Balandier em torno idéia de *totalidade*, Cardoso de Oliveira considera o contato interétnico como fenômeno que ocorre entre grupos reciprocamente relacionados em termos de *domínio* e *submissão* (Cardoso de Oliveira, 1964: 21). Quando caracterizado por seus aspectos competitivos e conflituosos, o contato assume uma *proporção total* envolvendo toda a conduta tribal e não-tribal (Cardoso de Oliveira, 1962: 127-128).

Ao definir a escolha do termo “fricção interétnica”, Cardoso de Oliveira destacou o *conflito* e a *interação continuada* como os componentes estruturais do contato. De outro lado, descartando imagens típicas dos estudos de aculturação – ‘transmissão’, ‘adoção’, ‘assimilação’ – esse autor fez uma clara opção pelo estudo das relações sociais aproximando-se de formulações posteriores, como a noção de “grupo étnico” elaborada por Barth⁸⁵.

Em um desdobramento da noção de “fricção interétnica”, Cardoso de Oliveira incorporou o conceito de “colonialismo interno” elaborado por Pablo Cazanova, o que reflete o diálogo do Autor com a produção antropológica latino-americana dos anos 60. Esse conceito implica no reconhecimento da manutenção de relações de *dominação* e *sujeição* entre povos

⁸⁴ Cf. Cardoso de Oliveira, 1964, 1967, 1976.

⁸⁵ Cf. Barth, (1969) 2000.

indígenas e sociedades nacionais e de exploração econômica das etnias nativas, mesmo após a superação da condição colonial, que deu origem ao Estado-Nação na América Latina⁸⁶.

Ao tentar situar sociologicamente a noção de “fricção interétnica”, Cardoso de Oliveira acabou por incorporar elementos da sociologia da modernização (Germani e Parsons), o que colocou certa rigidez à sua abordagem. A “fricção interétnica” deu lugar ao “sistema interétnico” composto por dois subsistemas, o “tribal” e o “nacional”, os quais foram situados em oposição e contradição recíproca. De outro lado, inseriu em sua proposta teórica os conceitos de “frentes de expansão” e “agentes interculturais”, a fim de equacionar os processos econômicos e as formas de dominação em que foram colocadas as populações indígenas junto aos segmentos regionais, agentes tutelares, missionários e outros. (Cardoso de Oliveira, 1967: 44-95).

A noção de “fricção interétnica” e a teoria elaborada em torno da mesma orientaram grande parte dos estudos de contato realizados no Brasil, durante as décadas de 60 e 70. Desenvolvimentos teóricos posteriores, como a “teoria da identidade étnica” exerceram, ainda, grande influência nos estudos do contato, sobretudo aqueles realizados junto a grupos indígenas com longo tempo de interação junto à sociedade nacional. (Cardoso de Oliveira, 1976)

Um exemplo dessa orientação foi o estudo desenvolvido, ainda nos anos 60, por Julio Cezar Melatti, sobre as relações entre os Krahô – grupo timbira situado no então norte de Goiás – e os segmentos rurais formados a partir da antiga frente pastoril, num recorte empírico que se aproxima da temática dessa tese (Melatti, 1967). Alguns anos depois, esse pesquisador elaborou outro trabalho sobre os Krahô centrado na temática do *messianismo*, o qual aborda a eclosão de um movimento sócio-religioso entre esse grupo, com características semelhantes ao movimento Canela de 1963, já que inspirado nas mesmas referências míticas. (Melatti, 1972)

Mais recentemente, Oliveira Filho apontou a necessidade de se enfrentar um “preconceito” presente na tradição antropológica acerca dos ‘estudos de contato’, os quais são considerados de grande relevância social, mas de pouca importância teórica. Esse autor reivindica que os fenômenos do contato sejam tratados como objetos teóricos e o enfoque da *dominação* como processo social, o qual deve ser descrito e analisado de acordo com métodos da própria antropologia. Trata-se de desenvolver

...uma teoria sobre os fundamentos internos da dominação evidenciando a forte e íntima articulação que criam entre si as instituições nativas e as instituições coloniais.
(Oliveira Filho, 1988: 10).

⁸⁶ Cardoso de Oliveira, (1967) 1972: 77-83.

Essa visão se afasta das perspectivas que tomam a *dominação* como uma relação de sujeição absoluta, na qual o grupos dominados não se colocam ativamente no processo, nem remanejam ou reinterpretam as pressões recebidas do grupo ou agência dominante. Nesse caso, a *dominação* é considerada exclusivamente como um *fator externo* imposto por forças estranhas ao grupo observado. Ao contrário, a *dominação* apresenta-se como *constitutiva* do próprio contato e suas instituições e agentes são incorporados pelas instituições nativas das sociedades colonizadas (Oliveira Filho, 1988: 10-11).

Assim, tratar a *dominação como processo* possibilita a análise do campo de interações que se constitui entre os Ramkokamekra-Canela, os moradores do sertão pastoril e outros agentes regionais e das agências tutelares e de desenvolvimento, em torno das respectivas demandas econômicas e políticas. Os processos que nesse campo se desenvolvem revelam a interseção entre diferentes formas de *dominação*, sob as quais se assentam as relações intersocietárias e o modo pelo qual os Canela buscam, através da intencionalidade de suas ações manipular as regras da *dominação* junto ao órgão indigenista, aos seus vizinhos regionais e a outras instâncias de poder estabelecendo-se como polo ativo nessas relações.

Esse referencial permite a descrição e a análise de situações decorrentes da inserção de indivíduos e grupos indígenas junto às instituições ligadas à *dominação*, como a atuação de índios enquanto “servidores” da FUNAI ou da FUNASA, de prefeituras municipais e outras agências, situação vigente entre os Canela e outros grupos indígenas locais. Atualmente os próprios Canela exercem determinadas funções na *administração indigenista* a nível local, como a de chefe do posto indígena, de professores e monitores de saúde, de motorista e outras. Essa dupla “filiação”, como membros de uma ‘comunidade étnica’ e de uma agência burocrática voltada à *dominação*, certamente constitui um elemento através do qual se revelam as contradições e conflitos próprios à essa situação.

Ao avaliar criticamente o conceito de *situação colonial*, Oliveira considera que esta teria cumprido seu papel ao assinalar que as relações mantidas pelos grupos étnicos e sociedades tradicionais com as nações e Estados modernos são marcadas pela *assimetria* e pelo *desequilíbrio*. Aponta que a utilização desse conceito de forma genérica não contribui para a análise de situações diferenciadas e sugere considerar *situações coloniais* específicas, em função das diversas modalidades de contato encontradas no Brasil.

Tendo em vista o potencial da *idéia de situação*, aplicável tanto às múltiplas formas de relacionamento entre o Estado e as sociedades indígenas, quanto às condições que envolvem a produção dos dados etnográficos, Oliveira sugere, ainda, a utilização das noções de *situação histórica* - ou *situações históricas* específicas - e de *situação etnográfica*. (Oliveira, 1999: 9)

A noção de *situação histórica* considera o potencial das diferentes *agências do contato* – tutelares, desenvolvimentistas, religiosas, de poder local e outras – de produzir em determinados momentos, padrões ou modelos de distribuição de poder e de autoridade sobre os agentes sociais, a partir de um conjunto de interdependências e de canais voltados para a resolução de conflitos. Um aspecto essencial nessa perspectiva é a elaboração pelo polo dominante – o Estado e a sociedade nacional, através de suas agências e representantes - de ações e representações que traduzem seus próprios interesses junto ao grupo dominado, como se fossem gerais. (Oliveira Filho, 1988: 59)

Nesse sentido considero lícito falar em uma *situação pastoril*, como modelo explicativo das relações que historicamente se estabeleceram entre os diferentes grupos indígenas e segmentos regionais do centro-sul maranhense, resultante da ação de agentes vinculados às frentes de expansão e à administração colonial, que a partir do início do século XIX constituíram formas específicas de *dominação*. Com o advento do regime republicano esses grupos indígenas e segmentos regionais, especialmente criadores do sertão maranhense foram inseridos em uma nova esfera do *poder tutelar*⁸⁷, através da ação do SPI.

Assim, os *Ramkokamekra* e outros grupos timbira localizados no centro-sul maranhense foram envolvidos em uma *situação histórica* específica, a *situação pastoril*, gerada e consolidada historicamente por suas relações junto a agentes da administração colonial e aos segmentos da sociedade brasileira regional estabelecidos a partir das frentes de expansão tradicionais, especialmente a frente pastoril, os quais se organizavam a partir de grupos dominantes, no caso, os criadores do sertão maranhense.

Esse quadro se redefiniu, a partir de meados do século XX, em função da decadência da pecuária extensiva e das transformações econômicas e sociais desencadeadas pelo chamado *desenvolvimento* regional, resultante da implementação de políticas governamentais

⁸⁷ O poder tutelar pode ser concebido como “um exercício de poder desenvolvido frente às populações indígenas, por um aparelho de governo instituído sob a justificativa de pacificar zonas de conflito entre nativos e não-nativos...logo de promover uma dada paz social”. Implica na atribuição de uma capacidade civil relativa a essas populações, o que torna necessária a tutela jurídica por parte do Estado, viabilizada através de um aparelho administrativo com funções de governo. Cf. Lima, 2002: 14.

desenvolvimentistas na Amazônia oriental e na região Nordeste, com repercussões no centro-sul maranhense, sob a ação de agências tutelares e de desenvolvimento⁸⁸.

A compreensão do processo de *dominação* dos Ramkokamekra-Canela e de outros grupos indígenas pela sociedade regional no centro-sul maranhense e pelo Estado passa, ainda, pelo conceito de *territorialização*, visto como o processo pelo qual esses grupos foram inseridos na *situação colonial*. De uma perspectiva histórica, a sujeição desses grupos e a nova relação que estabeleceram com o território foram determinadas pela presença colonial. A atribuição de uma *base territorial fixa* constitui, portanto, o ponto chave para a apreensão das mudanças por que passa um grupo étnico alterando profundamente o funcionamento de suas instituições e o significado de suas expressões culturais. (Oliveira, 1998: 54-55)

Nesse sentido, a *territorialização* se define como um processo de reorganização social dos grupos étnicos ou de sociedades tradicionais, o qual se associa ao surgimento de uma nova unidade sócio-cultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora. Esse processo implica na elaboração de mecanismos políticos especializados, na redefinição do controle social sobre os recursos ambientais e na reelaboração da cultura e da relação do grupo com o passado. (Oliveira, 1998: 55).

A noção de *territorialização* teria a mesma função heurística que a *situação colonial*, como um modo de intervenção na esfera política que associa um conjunto de indivíduos a limites geográficos bem determinados, constituindo objetos étnicos através de mecanismos arbitrários e de arbitragem. Deve-se, portanto, considerar que a compreensão dos processos que levaram as sociedades e culturas indígenas à condição de *dominação* pelo Estado e pela sociedade nacional passa, necessariamente, pelo processo de *territorialização*, o qual deve ser abordado em sua dimensão histórica. (Oliveira, 1998: 55)

Esse processo corresponde, num momento inicial, à configuração da *situação colonial* junto aos povos indígenas historicamente localizados no centro-sul maranhense, como modo de estabelecimento das relações intersocietárias. O próprio surgimento dos Ramkokamekra-Canela enquanto grupo étnico específico deu-se, tal como ocorreu com outros grupos timbira contemporâneos, no bojo desse processo de *territorialização*. Uma pesquisa

⁸⁸ Falo em “agências tutelares”, em função das atuações do SPI (1918 à 1967) e FUNAI (1967 até a atualidade) totalizando nove décadas de *dominação burocrática* republicana sobre os Ramkokamekra e outros grupos no centro-sul maranhense. Outras agências governamentais, a nível federal (FUNASA, MEC, IBAMA-MMA, INCRA-MDA), estadual (SDS, SDH, SEAGRO, SEMA) e municipal (prefeituras de Barra do Corda, Grajaú, Fernando Falcão e outros), além de empresas públicas e/ou privadas (CVRD e ELETRONORTE) e organizações não-governamentais atuam direta ou indiretamente junto aos grupos indígenas no centro-sul maranhense ocupando espaços, que em outros momentos cabia exclusivamente à agência tutelar do Estado.

histórica realizada em trabalho anterior permitiu recompor os momentos iniciais da *territorialização* dos grupos timbira no Maranhão, e especificamente dos atuais Ramkokamekra-Canela, até meados do século anterior⁸⁹. (Oliveira, 2002)

No presente trabalho, abordo o processo de *territorialização* dos Ramkokamekra e seus desdobramentos nas últimas quatro décadas, especialmente após a eclosão do “movimento messiânico de 1963”. Esse momento é marcado por mudanças acentuadas nas políticas e práticas indigenistas, com a extinção do SPI, a criação da FUNAI, e a redefinição do modelo tutelar e assistencial aos povos indígenas, sob a vigência do regime militar⁹⁰.

Nesse contexto foram deflagradas a demarcação das terras indígenas no centro-sul maranhense, ao final dos anos 70, em consonância com a implementação de novas políticas e projetos desenvolvimentistas na região. Nas décadas de 80 e 90 foram implementados diversos projetos de desenvolvimento “comunitário” e “étnicos” junto aos Ramkokamekra-Canela, paralelamente à ocorrência de novas manifestações sócio-religiosas. Compreender as inter-relações entre as políticas e ações indigenistas, os projetos de desenvolvimento regional e local e a emergência de movimentos sócio-religiosos entre os Ramkokamekra-Canela, nesse período é o que pretendo nesse trabalho.

Campo Político e Campo Intersocietário

Um dos instrumentos metodológicos aqui utilizados é a *análise processualista*, formada por conceitos e noções que, em seu conjunto resultam de um diálogo entre a Antropologia e a História. A análise processualista constitui uma perspectiva teórico-metodológica que privilegia elementos sociais como *variações*, *contradições*, *conflitos*, *manipulações* de regras, da qual emergiram conceitos que subsidiaram o desenvolvimento de uma abordagem processual e histórica na antropologia (Feldman-Bianco, 1987: 24-25).

Elaborado inicialmente por Max Gluckman (1963; 1966), o conceito de *campo* se coloca em oposição ao conceito de *estrutura* vinculado ao estrutural-funcionalismo inglês. No *campo*, as unidades de análise não são entidades fechadas ou homogêneas – como sociedade indígena ou sociedade nacional – mas sim espaços sociais de interação, o que requer sempre a definição de novas unidades de investigação e o deslocamento da análise da política, da esfera da *sociedade* para o estudo das *situações sociais* (Gluckman, 1968).

⁸⁹ No Capítulo 1 dessa tese abordo o surgimento dos Ramkokamekra-Canela como resultado da *territorialização* a que foram submetidos os antigos *Capiekrán* e *Sakamekrán*, bem como outros grupos timbira.

⁹⁰ A *territorialização* dos Canela, sob ação do SPI é abordada no Capítulo 2 dessa tese.

Através do *campo* torna-se possível o acompanhamento das atividades diárias de um ou mais indivíduos e sua participação em eventos resultantes da interação entre grupos étnicos e agentes vinculados a diferentes sociedades. Essas atividades implicam na existência de uma complexa rede de relações sociais e sua explicação requer a referência a pessoas e instituições, cujos valores e interesses são determinados fora da comunidade local, como aqueles associados à administração tutelar, à ação missionária e aos empreendimentos econômicos externos, os quais constituem a *arena* dentro da qual opera um dado *campo*. (Gluckman, 1968).

Um princípio básico da abordagem processualista refere-se ao caráter central do *conflito* para a compreensão dos fatos sociais. Esse princípio foi teoricamente desenvolvido por Simmel (1908) e Gluckman (1939, 1954 e 1956) e amplamente aplicado nas pesquisas realizadas pelo próprio Gluckman em contexto africano, por ele orientadas, enfatizando especialmente os conflitos relacionados ao controle de recursos socialmente valorizados.⁹¹

O conceito de *campo* seria ampliado mais tarde, por uma nova geração de pesquisadores, através da elaboração do *campo político*, o qual considera os processos de interação social, a partir de uma perspectiva simultaneamente sincrônica e diacrônica, ou como um “continuum espaço-temporal...” (Swartz, Turner & Tuden, 1966 30). Aqui, a política é concebida como *processo*, que pode ocorrer tanto no interior de pequenos grupos, como nas fronteiras entre grupos e sociedades. No *campo político*, as unidades de análise não são entidades homogêneas ou fechadas, o que coloca a necessidade de se definir sempre novas unidades de investigação.

A análise no estudo do *campo político* recai sobre os *processos* que levam à implementação de *metas* ou *objetivos políticos* e o uso diferencial de poder pelos membros do grupo ou dos grupos envolvidos. Tendo como foco a emergência de *conflitos* relacionados ao *poder*, a unidade espacial de observação passa a ser o próprio *campo político*, não mais a sociedade isolada e a unidade de tempo, o tempo histórico, não o tempo estrutural. Esses processos se desenvolvem no âmbito de uma *comunidade*, vista não como unidade geográfica ou de orientação cultural, na qual participam indivíduos de diferentes grupos, mas sim de inter-relação.⁹²

⁹¹ Esses textos e suas respectivas posições metodológicas são discutidos em Oliveira Filho, 1988: 39-42.

⁹² ...*uma unidade de vida e não de costume – uma aldeia, cidade, acampamento...* Cf. Fortes, 1938: 17

A aplicação dos conceitos de “campo social” e “campo político” ao estudo das relações entre índios e brancos no Brasil resultou na noção de *campo intersocietário*, visto como formado por diferentes agentes – índios, segmentos regionais, agentes tutelares e de desenvolvimento – e os respectivos valores, demandas e interesses que constituem os canais institucionais do *conflito*. Através dessa noção metodológica torna-se possível observar e descrever os *processos* que se desenvolvem entre esses diferentes indivíduos e segmentos sociais, nos quais se expressam os *conflitos* em torno das respectivas demandas em um dado momento, a partir da ação individual ou de pequenos grupos. (Oliveira, 1988: 41-42)

Assim, a noção de *campo intersocietário* possibilita a observação dos processos e situações que vinculam individual ou coletivamente os Ramkokamekra-Canela aos segmentos regionais com os quais mantém relações cotidianas, e ainda, junto aos agentes tutelares, de desenvolvimento e outros. Através dessa noção pretende-se descrever e analisar as ações e representações dos diferentes indivíduos, grupos e sociedades e suas respectivas demandas, além dos conflitos desencadeados pelos processos que envolvem esses agentes.

Serão apresentados, agora, alguns conceitos necessários à compreensão das relações intersocietárias que envolvem os Ramkokamekra-Canela aos segmentos regionais e agentes tutelares nas últimas décadas, face aos processos relacionados ao *desenvolvimento*. Esses processos referem-se a expansão do Estado e da sociedade nacional pelo centro-sul maranhense a partir dos anos 60, através de seus agentes sociais, instâncias administrativas e agências implementadoras do *desenvolvimento*.

A inserção dos Ramkokamekra-Canela nesses processos é aqui analisada tendo em vista os impactos sociais desses programas e projetos indutores de transformações econômicas e sociais que se produzem a nível regional, bem como dos investimentos realizados por diferentes agências na implementação de projetos “comunitários”, “locais”, “étnicos”, ou de outras designações vinculadas ao *desenvolvimento*. Ao longo desse trabalho analiso, ainda, o modo pelo qual esse grupo étnico tem interagido junto a esses processos, seja incorporando as instituições coloniais ou elaborando respostas à *dominação*.

Em trabalho anterior analisei a formação das relações intersocietárias entre os grupos timbira e agentes vinculados à ocupação agrícola e pastoril, pelos vales dos rios centrais e pela região de cerrados da então Capitania do Maranhão, entre o final do século XVIII e meados do

século XX. Esses movimentos se constituíram a partir das *frentes de expansão*⁹³ coloniais e pós-coloniais, as quais gradativamente ocuparam os territórios tradicionalmente habitados por grupos timbira e outros, entre os rios Parnaíba e Tocantins, em uma vasta área, que constitui porções dos atuais estados do Maranhão, Pará e Tocantins.

Esse processo corresponde à inserção dos timbira na *situação colonial*, através de sucessivos processos de *territorialização*, que levaram diversos grupos específicos à extinção, em função das guerras de extermínio e escravização e ao surgimento de novas unidades étnicas, em decorrência da sujeição e da fusão de grupos sobreviventes nos aldeamentos oficiais resultando, ainda, na significativa restrição territorial desses grupos, ao longo do século XIX⁹⁴.

Nessa secção apresento algumas referências teóricas que permitem compreender os processos vinculados à *dominação* política e econômica que se estabeleceu sobre os Ramkokamekra-Canela, especialmente a partir da década de 60, pela ação de segmentos da sociedade brasileira regional e das agências tutelares e desenvolvimentistas, sob a égide do *desenvolvimento*.

Indigenismo, Frentes de Expansão e Desenvolvimento

Em artigo publicado no início dos anos 60, no qual aborda o problema das “descontinuidades culturais e o desenvolvimento econômico”⁹⁵, o antropólogo Claude Lévi-Strauss, ao comentar aspectos do pensamento marxista acerca das relações entre sociedades “primitivas” e a “civilização ocidental” destaca dois pontos interessantes para a formulação do *desenvolvimento*. Para ele, Marx credita às “civilizações primitivas” descobertas que se tornaram imprescindíveis ao desenvolvimento da “civilização ocidental” invertendo a perspectiva pela qual se consideravam os processos de industrialização e desenvolvimento:

Para ele, a industrialização não é um fenômeno autônomo e que se procura introduzir, de fora, em civilizações que permaneceram na passividade. Ao contrário, a industrialização é uma função e um resultado indireto, da condição das sociedades ditas “primitivas” ou, mais exatamente, da relação histórica entre elas e o Ocidente (Lévi-Strauss, 1993: 318-319)

O pensador alemão consideraria, ainda, a *colonização* como um processo “histórica e logicamente anterior ao capitalismo”, regime que consiste em tratar os povos do Ocidente, como o Ocidente o fizera anteriormente com as populações indígenas. “Para Marx, a relação entre o

⁹³ Cf. Velho, 1981 e 1982; Sousa Martins, 1975 e 1997.

⁹⁴ Cf. Oliveira, 2002.

⁹⁵ Lévi-Strauss (1973), 1993: 317-327.

capitalismo e o proletário é, portanto, apenas um caso particular da relação entre *colonizador e colonizado*”. (Lévi-Strauss, 1993: 319)

Para Lévi-Strauss, as sociedades “subdesenvolvidas” do presente não teriam chegado a essa condição por sua própria ação, nem tampouco seriam exteriores ao *desenvolvimento* ocidental, que se tornou possível, apenas pela destruição direta ou indireta dessas sociedades promovidas entre os séculos XVI e XIX. Para o etnólogo, esses processos não ocorreram isoladamente, mas foram complementares; a relação estabelecida entre esses “dois mundos” teria sido a de “contrapartida das destruições que (o Ocidente) cometeu...para instaurar a sua própria realidade”. (Lévi-Strauss, 1999: 320).

Essa relação não teria se dado de maneira abstrata, mas constituída concretamente através da violência, da opressão e do extermínio, que remontam ao processo colonial. Portanto, foi através da destruição das sociedades e culturas do Novo Mundo e de outros continentes, que se reuniram as condições para o *desenvolvimento*, em benefício do Ocidente. (Op. Cit, 321)

Aponta, ainda, que antes da efetivação das relações entre as sociedades européias e sociedades indígenas do Novo Mundo, seus efeitos já se faziam sentir, tanto na forma de uma “segunda destruição à distância”, como à de uma “aspiração” equivalente à destruição. No primeiro caso destaca as devastações decorrentes da disseminação de doenças introduzidas pelo homem ocidental aos povos indígenas, especialmente os do Novo Mundo, anterior ao processo colonial.⁹⁶

O mesmo teria ocorrido em relação às inovações técnicas, como a adoção de machados de ferro por grupos tribais, o que pode ter acarretado danos irreversíveis a esses povos. A introdução desse instrumento, ainda que simplificando e facilitando as técnicas econômicas teria provocado “uma verdadeira destruição das civilizações indígenas”. Em alguns casos, isso se daria pela interferência nas instituições econômicas, sociais e religiosas ligadas à posse, utilização e transmissão de instrumentos, o que levaria ao “desmoronamento da organização social e à desorganização do grupo”.⁹⁷ (Lévi-Strauss, 1993: 322)

⁹⁶ Esse processo ocorreu em relação aos *Capiekrán*, grupo formador dos atuais Ramkokamekra-Canela, revelando a disseminação de doenças – no caso, a varíola – como uma estratégia implementada pelas autoridades coloniais da vila de Caxias em 1815, na sujeição aos grupos timbira. Cf. Oliveira, 2002: 132-139.

⁹⁷ No citado trabalho descrevo uma tentativa da administração colonial no Maranhão, em estabelecer relações junto aos *Sakamekrán*, através do envio de uma embarcação carregada de velhas facas e outros objetos em ferro tomados aos próprios moradores dessa vila. Embora frustrada de imediato, outras iniciativas semelhantes levariam esse e outros grupos timbira à aceitação do contato com esses agentes, o que criaria as condições à sujeição dos mesmos. Cf. Oliveira, 2002: 131.

Finalmente, o mestre do estruturalismo aponta quais seriam “as causas profundas da resistência ao desenvolvimento” pelos povos indígenas: o que julga ser uma preferência desses povos pela unidade à mudança, isto é, o predomínio de forças de conservação às de transformação social; o respeito profundo pelas forças e elementos da Natureza; por fim o que considera como “a repugnância a engajar-se no devir histórico”. (Lévi-Strauss, 1993: 323)

A despeito de possíveis ressalvas a essas considerações finais, o citado antropólogo reconhece que as compulsões históricas condicionam os processos intersocietários associando o *desenvolvimento* à *situação colonial*, enquanto processos articulados à *dominação* que se estabeleceu entre sociedades vinculadas a modelos civilizatórios não apenas distintos, mas antagônicos. A própria trajetória do *desenvolvimento*, enquanto realidade prática e discursiva vem a confirmar essa percepção histórica dos fenômenos.

O ideário do *desenvolvimento* encontra-se associado à idéia de *mudança social* trabalhada pelas ciências sociais, desde os autores clássicos aos pós-modernos e, ainda, à idéia evolucionista de “progresso”. Como observa Shanin, os termos relacionados à “progresso” tem se alterado em função da dinâmica histórica da disciplina, mas permanecem vinculados à “modernização”, “desenvolvimento” e “crescimento”, através dos quais se legitima a “missão civilizadora” e a “eficiência econômica” do mundo ocidental.⁹⁸

O *desenvolvimento* forma um megaconceito e um imenso campo de conhecimento e atuação, ou seja, uma realidade prática e discursiva bastante ampla e complexa. Entretanto, não constitui o objetivo desse trabalho, a discussão exaustiva de todos os aspectos relacionados à sua formulação histórica, nem as diferentes posições teóricas e políticas nele envolvidas. De um modo mais limitado e objetivo, pretende-se apresentar alguns elementos conceituais e históricos relativos ao *desenvolvimento*, que contribuam para a compreensão dos processos contemporâneos associados à mudança social dos povos indígenas no centro-sul do Maranhão e especificamente os Ramkokamekra-Canela.

Os estudos antropológicos relativos ao estabelecimento de relações permanentes entre sociedades indígenas e segmentos avançados da sociedade brasileira, em diferentes momentos históricos estiveram pautados nos conceitos de *frente de expansão*, *frente pioneira* e outros correlatos⁹⁹. Esses conceitos pretendem dar conta dos processos de expansão econômica e social

⁹⁸ Essa visão expressa por Teodor Shanin (1995) é partilhada por outros teóricos do desenvolvimento. Cf. Fialho, 2002: 108.

⁹⁹ Para a conceituação de *frente de expansão* ver Velho, 1981: 11-21 e 1982: 29-36; para uma diferenciação entre *frente de expansão* e *frente pioneira* ver Sousa Martins, 1975: 44-50.

de segmentos da sociedade brasileira sobre os territórios indígenas, bem como do estabelecimento de relações temporárias ou permanentes, com ou sem a mediação do Estado.

O conceito de *frente de expansão* procura explicar os processos pelos quais segmentos da sociedade nacional avançam sobre áreas até então ocupadas exclusivamente por grupos indígenas, motivados pela exploração de produtos agrícolas, agro-extrativistas, pecuários, de mineração e outros. Essa ocupação pode ter caráter temporário ou permanente, em função do próprio dinamismo econômico da *frente* e de possíveis redefinições nas formas de ocupação do espaço pelos seus agentes.

Velho distingue *frente* e *região*: enquanto o conceito de *região* implica em certo grau de permanência dos agentes em relação aos processos de ocupação, a *frente de expansão* é essencialmente dinâmica, isto é, seus agentes se encontram em constante movimento de ocupação de terras “livres”, onde estabelecem atividades de exploração temporárias (Velho, 1982: 34). Essa seria a marca das frentes históricas que ocuparam o território timbira nos séculos XVIII e XIX: a frente pecuarista tradicional originada no Nordeste, a qual se deslocava em direção à Amazônia e a frente agrícola que ocupou os vales dos rios centrais do Maranhão, como o Itapecuru, o Mearim e o Grajaú, no mesmo período.

Como indutora de migração, as *frentes de expansão* constituem alternativas à urbanização, embora esses fenômenos possam ocorrer em uma mesma área. Nesse sentido, mais de uma frente poderiam coexistir ou se sobrepor nos processos de ocupação de uma determinada área. Velho aponta casos empíricos em que essas alternativas se viabilizaram, como o da região de Marabá, no leste do Pará, onde a ocupação da frente pastoril tradicional ocorrida durante o século XIX seria seguida por uma frente extrativista, no início do século XX e, mais recentemente, nas décadas de 1960 e 70, por uma frente agro-pecuarista capitalizada¹⁰⁰. (Velho, 1981:14)

O estudo das frentes de expansão e, em especial, do inter-relacionamento entre diversas frentes deve ser pautado em uma abordagem histórica, na qual se possa distinguir diferentes períodos associados à atuação de frentes específicas. Essa abordagem não implica em uma perspectiva evolucionista, mas enfatiza os processos de *continuidade* e *descontinuidade* e ainda, de *sobredescontinuidade* resultantes do desenvolvimento desigual e combinado em escala

¹⁰⁰ A região de Marabá seria, ainda, objeto de ocupação de uma nova frente de expansão, de caráter extrativista-mineral, a partir do final dos anos 70, desencadeada pela implantação do Projeto Ferro-Carajás e pela exploração do garimpo em Serra Pelada.

nacional e internacional gerada pela *dominação* externa, com as vicissitudes da acumulação local. (Velho, 1981: 15)

Sousa Martins distingue dois movimentos pelos quais são incorporados novos territórios e grupos sociais ao processo de avanço da *fronteira demográfica e econômica* da sociedade brasileira sobre espaços ainda não ocupados, exceto por grupos indígenas, ou áreas “antigas” novamente ocupadas do território nacional. Caracteriza a esses movimentos como *frente de expansão* e *frente pioneira*.

A *frente pioneira* exprime um movimento social, cujo resultado imediato seria a incorporação de novos territórios e regiões pela economia de mercado. Caracteriza-se, portanto, como *fronteira econômica*, o que não implica que esta coincida, necessariamente, com a *fronteira demográfica*. Na visão desse pesquisador, a faixa situada entre a fronteira econômica e a fronteira demográfica não constitui uma *frente pioneira*, uma vez que não se encontra estruturada para o mercado. (Sousa Martins, 1976: 45)

A essa faixa, com suas peculiaridades econômicas, sociais e culturais, Sousa Martins designa como *frente de expansão*, a qual decorre de um estado de insuficiência na fronteira econômica, isto é, sua economia não é “natural”, pois dela saem produtos que assumem valor de troca na economia de mercado. Trata-se de uma economia de excedentes, cujos participantes dedicam-se prioritariamente à subsistência e secundariamente à troca.

Aponta, ainda, que na *frente de expansão*, a estruturação das relações sociais é determinada pelo *colonialismo*, o que caracteriza o caráter de excedente de sua produção. As condições de vida são reguladas pelo grau de fartura, não pelo grau de riqueza, já que sua estrutura se situa *fora* do empreendimento capitalista. Implantada em regiões ainda não incorporadas pela economia de mercado e pelo sistema jurídico de titulação de terras, a *frente de expansão* se realiza num espaço intermediário entre os limites da fronteira econômica e os territórios ocupados por populações indígenas.

Por essa razão, as *tensões* que marcam a *frente de expansão* são tensões entre a sociedade capitalista de fronteira e a sociedade tribal, a qual se disputa, mediante o empenho dos que estão situados na frente de expansão, a terra necessária à preservação dessa frente. (Sousa Martins, 1976: 46-47)

A *frente pioneira*, por outro lado, se instaura como empreendimento econômico. É caracterizada pela implantação de infra-estrutura viária – ferrovias, rodovias – pelo

estabelecimento de empresas imobiliárias, que loteiam e vendem sítios, fazendas, terrenos urbanos; também pela presença de rede bancária, estabelecimentos comerciais, financiamento à produção, etc. Aqui ocorre a produção, não de excedentes, mas de mercadorias e a frente surge, não como uma consequência caudatária à sociedade capitalista, mas como resultado direto da necessidade de sua reprodução.

A *frente pioneira* formula seu antagonismo diante da *frente de expansão* em torno de um valor, a propriedade privada da terra, que se apresenta no âmbito das relações sociais pela descontinuidade de significações, especialmente em relação ao modo de obtenção da propriedade: a compra, não a ocupação. (Op. Cit, 47).

A *frente de expansão* caracteriza o processo de ocupação humana e econômica da região de cerrados e campos naturais ao centro e sul do Maranhão, o antigo território dos grupos timbira, pela frente pastoril tradicional, desde o final do século XVIII ao final do século XIX, na qual se desenvolveu prioritariamente a pecuária extensiva e a agricultura de excedentes, além de restritas atividades de transformação, como curtumes e fabricação de farinha.

A economia de excedentes, típica das *frentes de expansão*, predominou no centro-sul e sudoeste do Maranhão e norte de Goiás (atual Tocantins) até meados do século XX, quando a Amazônia oriental passou gradativamente a se integrar economicamente às regiões centro-oeste, sudeste e sul do País, através de políticas e projetos desenvolvimentistas.

Essa perspectiva de ocupação das terras do centro-este e da Amazônia brasileira já se vislumbrava na primeira metade do século XX, através de movimentos como a “Expedição Roncador-Xingú” e o estabelecimento de colônias de povoamento durante o Governo Vargas¹⁰¹. Entretanto foi durante o chamado “período JK”, na gestão do presidente Juscelino Kubichek, que a seria assumida explicitamente uma perspectiva *desenvolvimentista* pelo Estado brasileiro.

A abertura da Rodovia Belém-Brasília, no início dos anos 60, associada à transferência da capital federal para o cerrado goiano levou à dinamização das atividades econômicas regionais na Amazônia oriental, com a mercantilização das terras da região tocantina gerando um acentuado crescimento demográfico e econômico nos pequenos municípios do sudoeste do Maranhão, como Imperatriz, Açailândia e outros. Esse processo correspondeu à implantação de uma *frente pioneira*, de caráter agro-pecuarista na região. (Cf. Barata, 1981)

¹⁰¹ No centro-sul maranhense, especialmente no município de Barra do Corda houve uma tentativa de colonização agrícola em meados dos anos 40, quando foi implantada a Colônia Agrícola do Maranhão, durante o governo Vargas, com o objetivo de atrair e fixar agricultores maranhenses e famílias de migrantes do Nordeste. A implantação da “Colônia” implicou na expropriação e transferência de aldeias Tenetehara do alto Mearim. Cf. Gomes, 1977.

A sobreposição da *frente pioneira* às áreas anteriormente ocupadas por agentes da *frente de expansão* constituiu focos de conflitos, tanto entre grupos indígenas e agentes ligados às frente de expansão – posseiros, criadores tradicionais, vaqueiros, etc - como entre estes e os agentes da frente pioneira – fazendeiros capitalizados, capatazes, comerciantes, etc. Nesse contexto, a “pistolagem” tornou-se método freqüente na resolução de conflitos, os quais se associam, em grande parte, à “grilagem” de terras.

Assim, o centro-sul maranhense, ocupado no passado pelas frentes de expansão tradicionais agrícola e pastoril, a partir das décadas de 1960 e 70 tornou-se objeto da ação de agentes vinculados à uma *frente pioneira* agro-pecuarista, a qual, a partir da Rodovia Belém-Brasília, avançava em direção à região central do Maranhão. Os impactos iniciais dessa frente se deram nas regiões florestais contíguas à Rodovia BR-226, a qual estabeleceu a comunicação dessa região às estradas que dão acesso à região Nordeste.¹⁰² (Barata, 1981:).

Como aponta Sousa Martins, o movimento de interiorização das funções metropolitanas nas áreas envolvidas pela *frente pioneira* corresponde à introdução e presença do *desenvolvimento* capitalista nessas regiões, o que se faria no âmbito de relações que esse autor considera como próprias ao *colonialismo interno*¹⁰³. Disso resulta, dentre outros fatos, que os preços dos produtos agrícolas passam a ser determinados pela rentabilidade do capital nos empreendimentos urbanos, e não em função dos custos de produção.

A caracterização da *frente de expansão* e *frente pioneira* mostra-se, portanto, operativa para a compreensão do processo de ocupação social e econômica do território tradicional do grupos timbira pelos agentes vinculados a diferentes frentes, durante o período colonial até meados do século XX. A *dominação* dos grupos timbira em geral e dos Ramkokamekra-Canela, em especial, se desenvolveu no contexto de relações determinadas inicialmente pelo *colonialismo* luso-brasileiro, o qual se redefiniu termos do *colonialismo interno*, especialmente a partir do regime republicano.

Nos capítulos subseqüentes serão apresentados e analisados os processos intersocietários, através dos quais, os Ramkokamekra-Canela relacionam-se com as instituições *coloniais* vinculadas ao Estado, pela ação das agências tutelares e de desenvolvimento, através

¹⁰² Vide Mapa 01, em Anexos.

¹⁰³ No Brasil, o conceito de *colonialismo interno* foi trabalhado por Roberto Cardoso de Oliveira, no contexto das relações interétnicas. Corresponde à reprodução das relações de *dominação* política e econômica próprias à *situação colonial*, no relacionamento entre grupos indígenas (e outros grupos sociais) junto aos agentes economicamente e politicamente dominantes da sociedade nacional. Cf. Cardoso de Oliveira, 1972: 77-83.

dos setores associados à sociedade regional do centro-sul maranhense, especialmente aos segmentos diretamente envolvidos junto a esse grupo timbira.

Em trabalho no qual discorre sobre a integração das economias indígenas à economia de mercado, Schröder apresenta uma tipologia das *frentes de expansão contemporâneas*, onde destaca as diversas manifestações dessas frentes e seu impacto sobre as sociedades indígenas localizadas na Amazônia legal, nas últimas décadas¹⁰⁴. Considero especialmente relevante a caracterização das *frentes governamentais*, tanto na sua manifestação “política-administrativa”, representada pela presença do órgão tutelar e de outras agências governamentais, como na manifestação “desenvolvimentista” representada pelos *projetos de desenvolvimento*.

Em relação às *frentes governamentais*, constato que as agências tutelares brasileiras estiveram envolvidas, ao longo do século XX, na implementação de projetos e programas econômicos voltados tanto à arrecadação de recursos ao Estado, através da exploração do “patrimônio indígena” – a “renda indígena” foi explorada sob diferentes denominações, pelo SPI e pela FUNAI – como pela implantação de projetos econômicos voltados para os próprios grupos tutelados. Um exemplo dessa ação são os “projetos de desenvolvimento comunitário” implementados pela FUNAI, nas décadas de 1970-90, junto a grupos indígenas em diferentes regiões do Brasil, inclusive no centro-sul do Maranhão.

As frentes *desenvolvimentistas*, por outro lado, são representadas, sobretudo pelos chamados “grandes projetos”, como o Projeto Ferro-Carajás, o Polonoeste e o Calha Norte¹⁰⁵, cujas trajetórias são relativamente recentes (dos anos 70 em diante). Essas frentes “envolvem uma multiplicidade de ações e atores, fazendo delas as frentes mais heterogêneas e complexas”. (Schröder, 2003: 72-74)

Os impactos das *frentes desenvolvimentistas* sobre as economias indígenas são considerados semelhantes aos das frentes mineradoras industriais¹⁰⁶ e se expressam em “uma multiplicidade de impactos indiretos”, já que costumam envolver ou atrair agentes de outras frentes econômicas. Um exemplo atual é dado pela implantação de fornos destinados à produção de carvão vegetal, em áreas de cerrado do centro-sul maranhense. Vinculadas aos grandes

¹⁰⁴ Esse pesquisador distingue: 1) *frentes extrativistas vegetal* (borracha, madeira, castanha-do-pará, jaborandí, etc) e *mineral* (garimpo e industrial); 2) *frentes agropecuárias* (gado, soja, agro-negócios); 3) *frentes missionárias* (ideologias religiosas, integração na economia de mercado ou dependência das missões); 4) *frentes governamentais* (político-administrativa e desenvolvimentista). Cf. Schröder, 2003: 64-74.

¹⁰⁵ Esses grandes projetos foram descritos e analisados por antropólogos e outros profissionais em diversas publicações. Vide, dentre outras, CEDI, 1986: 62-79; CEDI, 1991: 87-95; Oliveira, 1990: 11-33.

¹⁰⁶ Categoria na qual se enquadra também o Projeto Ferro-Carajás.

projetos na região, especialmente às siderúrgicas voltadas à produção de ferro-gusa, as empresas carvoeiras, em associação ao agro-negócio tem favorecido a ampliação, a baixo custo, das áreas destinadas à produção, em larga escala, de soja e outras variedades do agro-negócio. Os impactos ambientais e sócio-econômicos decorrentes dessa frente, com o desmatamento de extensas áreas, o assoreamento e poluição de cursos d'água, além das transformações no regime agrário da região são contundentes provas de seu caráter desagregador.

A análise dos impactos causados pelas frentes de expansão contemporâneas não deve levar ao equívoco de que estas atuam isoladamente e de que os grupos indígenas são afetados por apenas uma dessas frentes. Ao contrário, a maior parte desses grupos manteve e ainda mantém contatos com várias frentes, o que faz com que a situação de cada um desses grupos e a sua integração na economia de mercado devam ser analisadas individualmente. (Schröder, 2003: 74).

No que se refere aos Ramkokamekra-Canela e às frentes de expansão contemporâneas na Amazônia oriental verifica-se que esse grupo, bem como os Apaniekrá e outros grupos localizados no centro-sul do Maranhão vivem sob o impacto de mais de uma dessas frentes, tendo em vista a consolidação de grandes projetos, como o Projeto Ferro-Carajás e, a este associado, o Programa Grande Carajás, os quais impuseram, nas últimas décadas, acentuada transformação econômica e social no território maranhense, inclusive em sua região centro-sul.

Como manifestação das *frentes desenvolvimentistas*, pode-se sugerir a inclusão de um “mercado de projetos”¹⁰⁷ voltado ao *desenvolvimento local* ou *étnico*, o qual tem se constituído como uma atividade crescente envolvendo diretamente os grupos indígenas da região às agências financiadoras e ao próprio indigenismo oficial, com impactos acentuados não apenas na organização econômica desses grupos, mas como indutor de mudança social em sua *totalidade*.

Legitimados pela elaboração discursiva pautada em conceitos como o *etnodesenvolvimento*, *desenvolvimento sustentável* e outros, esses projetos, tendo em vista, ainda, suas múltiplas vinculações – do Estado às organizações não-governamentais; das agências financiadoras às “população-alvo” e de consultores a pesquisadores independentes – constituem objeto de reflexão dessa tese.

Os “projetos de desenvolvimento comunitário” e outros modelos associados à ação indigenista do Estado voltada à promoção da mudança social junto às populações indígenas tem sua trajetória histórica vinculada ao *indigenismo interamericano* de meados do século XX. Este,

¹⁰⁷ Cf. Albert, 2000.

por sua vez, teria origens no “indigenismo integracionista”¹⁰⁸ mexicano, que gradativamente descontextualizado teria migrado para diversos países da América Latina, inclusive o Brasil¹⁰⁹, a partir da metade do século XX.

A história do indigenismo no Brasil se constituiu de maneira diferenciada e seu encontro com o indigenismo interamericano se deu apenas na década de 1950, durante seu processo de “regionalização”. No caso brasileiro, o indigenismo surge associado à “tradição sertanista” constituída com a abolição da escravidão (1888) e o advento da República (1889) a qual, sob a inspiração positivista promoveu a ruptura entre Estado e Igreja. Nesse contexto, intelectuais e políticos do final do século XIX procuraram equacionar o problema da gestão de uma “população mestiça” formada pelos segmentos alforriados, imigrantes de origem europeia e numerosos grupos indígenas, além de redes sociais relativamente autônomas em relação ao Estado (Lima, 2002a: 160-161).

Pautada em valores científicos europeus – especialmente as teorias evolucionistas, deterministas e o positivismo – e no projeto político republicano de Estado-nação, se constituiu uma antropologia brasileira, com o propósito de refletir e propor caminhos à formação do “povo brasileiro” e a elaboração de uma identidade nacional tendo em vista a diversidade cultural e histórica dos grupos humanos presentes no território nacional.

A institucionalização do indigenismo no Brasil tem na figura do “sertanista” um personagem-chave, como um especialista em “atração” e “pacificação” de grupos indígenas “arredios”, o qual a partir do domínio dessas técnicas teria como missão direcionar esses grupos no sentido da “civilização” e do “interesse nacional” (Verdum, 2006: 29).

Deve-se ressaltar a importância histórica do *sertanismo*, seja na conquista e integração dos territórios, na “descoberta” e na sujeição de grupos “arredios” durante o período colonial, na consolidação da *dominação* desses grupos, como “tradutores” e chefes de “entradas” durante o regime provincial, e como personagens de proa no indigenismo republicano brasileiro¹¹⁰.

¹⁰⁸ O “indigenismo integracionista” constitui uma vertente do pensamento indigenista mexicano voltada para promover a integração nacional e as demandas sociais dos grupos indígenas no México pós-Revolução (1910-20). Sob seu discurso relativista, se encobria uma prática integracionista. Transportado para o plano continental, através o I Congresso Indigenista Interamericano (1940) como *indigenismo interamericano* tornou-se a base do discurso das agências internacionais de “cooperação técnica”. Cf. Verdum, 2006: 23.

¹⁰⁹ Para uma análise concisa sobre o *indigenismo* enquanto pensamento e ação do Estado, vide Verdum, 2006:16-28 e Sousa Lima, 1995: 11-18 e Sousa Lima, 2002a: 159-186.

¹¹⁰ A ação de “tradutores” e “mestres de campo” no processo de sujeição de grupos indígenas autônomos no Maranhão no século XIX, durante a consolidação da dominação dos “Canela”, “Matteiros” e “Gamella do Codó” é revelado em documentos da administração provincial no Maranhão. Cf. APEM, 1997 e Oliveira, 2002: 181-210.

A criação do SPI corresponde, assim, ao desencadeamento do projeto republicano de nação, o qual passa pela incorporação dos grupos indígenas ao “processo civilizatório” brasileiro, a partir do seu engajamento no “progresso nacional”, por meio da proteção leiga do Estado. Este projeto substituiu a “catequese religiosa” que vigorou durante todo o período colonial e havia sido restaurado durante o século XIX descartando ou minimizando o poder da Igreja Católica nesse campo, visto agora como objeto de “administração pública”.

A institucionalização do indigenismo no Brasil se deu a partir da criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPI/ILTN), em junho de 1910. Em poucos anos, diante de pressões políticas da própria Igreja dos interesses anti-indígenas, o SPI/ILTN seria dividido, ficando a gestão da questão indígena na esfera do Serviço de Proteção aos Índios (SPI). O projeto de integração dos povos indígenas à sociedade nacional, em curso desde os momentos iniciais de sua implantação ficou explicitado no Decreto 736/36, que estabeleceu o novo Regulamento do SPI incluindo em seus objetivos, a “nacionalização dos silvícolas”, e “sua incorporação à sociedade brasileira”. (Verdum, 2006: 29).

Assim, o “protecionismo” e o “assistencialismo” foram acompanhados de perto pelo “produtivismo”, como marcas do indigenismo brasileiro, criado e mantido por intermédio do Estado nacional. Coube aos “postos indígenas”, como unidades locais responsáveis pela administração dessas populações e pela gestão do “patrimônio indígena” envolver famílias e outras unidades sociais indígenas em atividades que proporcionassem renda, como pequenas lavouras, criação de gado e outras. Além de sua dimensão econômica na auto-sustentação dos agentes tutelares e dos próprios índios, essas atividades eram vistas como “educativas” e como meio de viabilizar essa estrutura político-administrativa.¹¹¹

Numa etapa seguinte, “etnólogos” e “sertanistas” do Conselho Nacional de Proteção aos Índios (CNPI), órgão criado em 1939, com o objetivo de assessorar o SPI em sua função de prestar “assistência e proteção aos índios” mantiveram contatos com a produção teórica e aplicada do indigenismo interamericano, quando foram introduzidas as teorias e práticas elaboradas pelo indigenismo mexicano no contexto da administração tutelar brasileira.

Como agência de articulação, intercâmbio e fomento das agências indigenistas nacionais, o Instituto Indigenista Interamericano (I.I.I) promoveu congressos, cursos de capacitação e formação, publicações de pesquisas, especialmente vinculadas à antropologia

¹¹¹ No Capítulo 2 serão apresentadas situações correlatas a essa conjuntura administrativa dos postos indígenas no centro-sul do Maranhão.

aplicada, além de ter organizado reuniões e oficinas de avaliação de projetos e programas e a articulação junto a outras agências do sistema OEA e ONU (Verdum, 2006: 30-31).

Um corte na trajetória do indigenismo interamericano no Brasil ocorreu com o golpe militar de 1964, embora a perspectiva integracionista tenha permanecido no aparato político-institucional do Estado brasileiro responsável pela gestão dos assuntos indígenas. O SPI, sob o qual haviam denúncias de má gestão, corrupção e outras irregularidades foi extinto em 1967 (Lei 5.371) e substituído pela Fundação Nacional do Índio, a qual, de imediato, criou a “renda anual do patrimônio indígena”. A ênfase na dimensão econômica da ação indigenista se sobrepôs, nesse momento, ao aparato burocrático de “pacificação” e “proteção”, o qual deveria ser mantido pela exploração dos recursos naturais dos territórios indígenas.

Na década de 70, na crise do indigenismo interamericano e da antropologia aplicada a este associada teria ocorrido um cisma no campo do conhecimento indigenista no Brasil, especialmente entre os agentes que permaneceram no “indigenismo oficial” e aqueles que foram excluídos por razões ideológicas pelo regime militar, ou que surgiram em novos ambientes, como as universidades, instituições ligadas à Igreja e organizações não-governamentais.

Novas “conquistas” são introduzidas pela Constituição Federal de 1988 em relação aos direitos indígenas, especialmente em relação a afirmação dos direitos sobre as terras que tradicionalmente ocupam e a obrigação e competência da União em demarcar, proteger e respeitar seus recursos naturais; à competência civil dos índios, suas comunidades e organizações para a execução de atos juridicamente válidos, dentre outros. O processo constitucional seria seguido pela organização dos povos indígenas, com apoio financeiro de ONGs nacionais e internacionais.

A hegemonia política e administrativa da FUNAI sobre a gestão dos territórios e recursos naturais indígenas foi interrompida a partir de 1991, quando algumas de suas atribuições foram compartilhadas ou repassadas a outros órgãos federais, localizados nos Ministérios da Educação, Saúde, Meio Ambiente e Agricultura. Esses órgãos ficaram com a responsabilidade de execução da “política de assistência ao índio” estabelecendo, também, a co-responsabilidade dessas ações junto a entidades, associações e outras organizações da sociedade.

O indigenismo brasileiro, como seu congêneres interamericano, teve, portanto, sua origem vinculada ao projeto de modernização e integração do Estado-nacional, como um corpo

de idéias, práticas e instituições, com objetivo de incorporar econômica, política e cultural os povos indígenas no processo do “desenvolvimento nacional”. (Verdum, 2006: 31-32).

As relações entre o indigenismo e as agências financiadoras e implementadoras do desenvolvimento foram insuficientemente estudadas no Brasil, embora essas agências tenham papel relevante na formulação e implementação das políticas governamentais voltadas aos povos indígenas e a outros segmentos étnicos e sociais. Esse trabalho pretende contribuir, ainda que de maneira limitada, para o avanço desse debate, focalizando as relações entre povos indígenas no centro-sul maranhense e, especificamente os Ramkokamekra-Canela e agentes tutelares e de desenvolvimento, nas últimas décadas.

Capítulo 1: OS RAMKOKAMEKRA: DA AUTONOMIA À DOMINAÇÃO

No presente capítulo discorro sobre os Ramkokamekra-Canela, em uma perspectiva histórica. Inicialmente apresento algumas informações gerais que permitem situar os atuais Ramkokamekra-Canela no campo intersocietário do centro-sul maranhense, em relação aos demais grupos indígenas e segmentos da sociedade brasileira regional, bem como ao órgão tutelar e outras agências presentes na região.

A seguir descrevo a formação das relações intersocietárias no centro-sul maranhense durante o século XIX. Focalizo, especialmente, os *Capiekran* e *Sakamekran*¹, de cuja *territorialização* resultam os atuais Ramkokamekra-Canela e os processos que vincularam esses grupos timbira junto à administração colonial no Maranhão nesse período, os quais levaram ao surgimento de uma situação histórica específica, a que designo como *situação pastoril*.²

O objetivo principal dessa abordagem é compreender os processos que levaram à constituição dos atuais Ramkokamekra-Canela como grupo étnico diferenciado, pela ação da administração colonial no Maranhão, dos agentes vinculados às frentes de expansão tradicionais, bem como de suas próprias estratégias de enfrentamento e de manipulação das regras da *dominação*.

Como hipótese, considero os movimentos sócio-religiosos contemporâneos que se constituíram entre os Ramkokamekra-Canela, como respostas à *dominação* em que foram inseridos, no confronto com os agentes vinculados ao poder tutelar do Estado e à sociedade brasileira regional. Inicialmente essa dominação esteve relacionada à formação e consolidação da sociedade regional em termos da *situação pastoril*, a qual predominou como modelo na estruturação das relações intersocietárias, até meados do século XX.

Num momento seguinte, uma nova *situação* se delineou, especialmente a partir das décadas de 1960-70, com a transformação das relações sociais no centro-sul maranhense impulsionadas por mudanças econômicas e políticas da região associadas ao *desenvolvimento*. A essa nova *situação*, que envolve os Ramkokamekra e outros segmentos

¹ Utilizo a terminologia de Francisco de Paula Ribeiro (1841 e 1848), o agente colonial que melhor conheceu os grupos timbira nas primeiras décadas do século XIX, o qual designa como *Capiekran* e *Sakamekran*, aos grupos conhecidos nesse período respectivamente como “Canellas finas” e “Timbiras Matteiros”, cujo processo de *territorialização* daria origem aos atuais Ramkokamekra-Canela. Essas informações estão compiladas em Oliveira, 2002: 127-139.

² Os conceitos e noções de *territorialização*, *situação histórica*, *situação pastoril*, *dominação* e *desenvolvimento* são apresentados na Introdução dessa tese.

regionais e locais às políticas e ações tutelares e de *desenvolvimento* implementadas nesse período estará associada a emergência de novos movimentos e manifestações sócio-religiosas desse grupo, durante as décadas de 1980 e 90.

1.1 Os Ramkokamekra no Contexto Intersocietário Regional

O espaço ecológico e social que denomino centro-sul maranhense³ é formado por grupos indígenas vinculados a duas tradições lingüísticas e culturais e por segmentos regionais estabelecidos a partir de duas frentes de expansão tradicionais, responsáveis pela ocupação agrícola e pastoril da região, desde o século XIX. A partir da década de 1960, a região foi novamente ocupada por uma frente expansionista modernizante⁴, formada por segmentos agropecuários de diferentes procedências e por famílias de lavradores sem terra⁵.

Nas duas últimas décadas, a área de cerrados, localizada ao sul dessa região, tem atraído o interesse de empresários rurais vinculados ao agro-negócio, cujos processos de ocupação tem gerado conflitos junto a moradores de núcleos sertanejos, pela rápida transformação ambiental e no regime agrário da região, com reflexos no plano das relações intersocietárias.

Os segmentos vinculados às frentes tradicionais relacionam-se de modos específicos junto aos grupos indígenas locais podendo ser identificadas, grosso modo, duas modalidades de relacionamento intersocietário nessa região: uma, que envolveu os Tenetehara aos agentes da frente agrícola que ocupou os vales dos rios centrais do Maranhão, nas áreas florestais situadas ao norte dos municípios de Barra do Corda e Grajaú⁶.

³ Centro-sul maranhense é uma expressão que se refere à região formada por territórios indígenas, núcleos rurais e sedes municipais localizadas, segundo a classificação do IBGE, na Meso-região do Centro-Maranhense e, mais especificamente, na Micro-região do Alto Mearim e Grajaú. Envolve as Terras Indígenas Kanela-Buriti Velho e Porquinhos-Aldeia Chinela, áreas habitadas pelos Tenetehara e “Timbira”, fazendas agrícolas e de criação, núcleos sertanejos, além das sedes municipais de Barra do Corda, Grajaú, Fernando Falcão e outros municípios resultantes da divisão administrativa ocorrida nos anos 80 e 90. Cf. Mapa 02.

⁴ Utilizo as expressões “tradicional” e “modernizante” para apontar as diferenças entre “frente de expansão” e “frente pioneira”, cuja caracterização é feita na Introdução dessa tese.

⁵ Esses segmentos ficaram conhecidos na região como “sulistas” ou “cearenses”, em função das suas respectivas regiões de origem. Os camponeses sem terra eram formados, em grande parte, por famílias nordestinas que se deslocavam para a Amazônia oriental, desde a primeira metade do século XX. Cf. Velho, 1981: 95-97 e Andrade, 1974: 97-101.

⁶ Os Krepumkateyê ou “Timbiras” do rio Grajaú vinculam-se, também, a essa “situação histórica”. Esse grupo esteve etnicamente ameaçado por epidemias, exploração do trabalho e perda territorial, conseqüências do contato com a frente agrícola tradicional. Sua continuidade étnica deu-se através de casamentos interétnicos junto aos Tenetehara e regionais.

Outra, que vinculou os Apaniekrá e Ramkokamekra-Canela aos segmentos pastoris, especialmente os criadores extensivos localizados em áreas de cerrado, ao sul desses municípios. Nas últimas décadas, esses *campos intersocietários* foram transformados pelo ingresso de novos segmentos sociais e agências introduzidas por frentes de expansão contemporâneas, no contexto de programas e projetos de *desenvolvimento*⁷.

Localizada em área de transição entre a floresta pré-amazônica e o cerrado do Brasil Central, a região centro-sul do Maranhão envolve parte dos territórios tradicionais de grupos indígenas classificados etnologicamente como Jê-Timbira e Tupi-Tenetehara, os quais se estendem, ainda, por outras áreas adjacentes ao longo da região ocidental do Maranhão⁸. Esses grupos são portadores de diferentes técnicas adaptativas, modos de organização social e de expressão simbólica, em suma, de culturas específicas. Diferenciam-se, também, pelos respectivos ambientes ecológicos em que habitam.

Os Timbira constituem um conjunto de grupos independentes, porquê assim se auto-definem e se organizam politicamente, embora partilhem uma mesma tradição linguística e cultural⁹. Os Ramkokamekra e Apaniekrá são considerados, junto aos demais *timbira orientais*¹⁰, como falantes de uma única língua, a *língua timbira*, a qual é classificada junto à *família lingüística Jê*, vinculada, por sua vez, ao *Tronco Macro-Jê*.¹¹

Os Tenetehara, de outro lado, conhecidos regionalmente como “Guajajaras” falam a *língua tenetehara*, vinculada à família lingüística tupi-guarani e classificada junto ao tronco lingüístico Tupi.¹² Enquanto esses grupos ocupam áreas florestais que se estendem pelos vales dos rios Grajaú, alto Mearim e Zutuia, Caru e Pindaré, os *timbira* são

⁷ Vide a caracterização de “frente de mineração industrial” e de “frente governamental-desenvolvimentista”, na Introdução.

⁸ Para a localização dos grupos e terras indígenas no Maranhão, vide Mapa 01.

⁹ Nimuendaju considera que os Timbira formavam várias “tribos” associadas a uma “unidade étnica maior” definida pela presença de alguns sinais diacríticos, como o sulco nos cabelos, o uso de discos auriculares, a forma circular da aldeia e a corrida de tora. Afirmava que “todas as quinze tribos ... consideram uma à outra como membros de um povo...”, quando o mesmo não ocorria em relação aos Guajajara, Tembê, Karajá, Akwen e outros. De acordo com o etnógrafo, os vários grupos timbira utilizavam as expressões “mehi” (“índios, povo”), “tayê” e “mekra” (“povo”, “tribo”) para definir essa totalidade étnica. Cf. Nimuendaju, 1946: 12-13.

¹⁰ Nimuendaju classificou os grupos timbira em dois subgrupos, tendo em vista sua afinidade lingüística e cultural: os *timbiras orientais*, no qual incluiu 14 dos 15 grupos timbira por ele considerados, a exceção dos Apinayé classificados como *timbiras ocidentais*. Essa classificação foi referendada por outros pesquisadores. Cf. Nimuendaju, 1946: 6-11.

¹¹ A diversidade interna à *língua timbira* é considerada como variações dialetais a essa língua, e sua classificação ainda não é consensual. Crocker reitera os critérios do SIL, para o qual os Apanyekrá, Ramkokamekra e Krahô compõem um único “dialeto”, assim como os Krikati, Pukobyê e Parkateyê, os quais são mutuamente compreensíveis, à exceção do Apinayé, considerado mais próximo da língua Kayapó. Outras línguas Jê, como a Akwên, Suyá, Xokleng são incompreensíveis aos Canela, e em menor grau o Kayapó. Cf. Crocker, 1990: 57.

¹² A língua tenetehara possui dois dialetos mutuamente compreensíveis – tembê e guajajara – e se aproxima de outras línguas tupi-guarani, como o assurini, o avá-canoeiro, o parakanã, o surui (Pará) e tapirapé. Schröder aponta a existência de quatro dialetos tenetehara. Schröder, 2002, 1, in: www.socioambiental.org/pib/guajajar/print.htm, 08/06/2006.

considerados tradicionais habitantes de áreas de cerrado localizadas no centro-sul e centro-oeste maranhense e norte do Tocantins, a partir do qual elaboram sua complexa organização sócio-cerimonial e cosmologia expressas num vasto repertório de mitos e rituais. Entretanto, a associação desses povos com o cerrado não é absoluta, uma vez que vários grupos timbira vivem desde os séculos anteriores, em ambientes florestais¹³.

Dentre os grupos timbira etnicamente organizados na atualidade, os Apaniekra e Ramkokamekra-Canela, os Krikati, os Pukobyê, os Krepumkateyê e os Kreyê do Gurupi encontram-se no Maranhão Além destes, os Krahô e os Apinayé situam-se ao norte do Estado do Tocantins, e os Parkateyê (“Gaviões ocidentais”) no sudeste do Pará¹⁴.

Na área de cerrados e matas ciliares localizada entre as vertentes formadoras dos rios Alpercatas, Corda e alto Mearim localizam-se os Apaniekrá (670 hab.) e os Ramkokamekra (1698 hab.)¹⁵, conhecidos regionalmente como “Canelas”. Esses grupos habitam em terras indígenas demarcadas e homologadas: a Terra Indígena Porquinhos (79.520 ha) e a Terra Indígena Kanela-Buriti Velho (125.212 ha) situadas, respectivamente, a cerca de 150 e a 80 quilômetros da sede municipal de Barra do Corda. Essas terras indígenas se encontram jurisdicionadas aos Municípios de Fernando Falcão e Grajaú¹⁶.

Do ponto de vista da sociedade regional, os Apaniekrá e os Ramkokamekra formam uma unidade, uma vez que esta não distingue diferenças linguísticas e culturais significativas entre esses dois grupos, os quais são genericamente designados como “Canelas”¹⁷. A diferenciação entre esses grupos pelos regionais é pautada em um critério geográfico, que aponta os respectivos territórios, a partir dos quais distinguem os “Canela do Ponto” (Ramkokamekra) dos “Canela de Porquinhos” (Apaniekrá), numa referência à localização de duas tradicionais aldeias desses grupos.

As diferenças entre os Ramkokamekra e os Tenetehara, conhecidos como “Guajajaras” são, de outro lado, facilmente percebidas pela população regional, tanto em relação aos fenótipos – os “Canela” são, de maneira geral fisicamente mais esguios e de

¹³ Sobre os grupos indígenas atuais e as respectivas terras indígenas no Estado do Maranhão, vide Mapa 01.

¹⁴ Nos últimos anos, um grupo auto-denominado “Krahô-Canela” tem reivindicado sua identidade de grupo timbira, motivado pela busca de reconhecimento oficial de um território supostamente ancestral. Embora não existam estudos conhecidos sobre esse processo de emergência étnica, não é provável que se trate dos Kenkateyê-Canela, um grupo formado por segmentos Apaniekrá e Krahô e etnicamente extinto em 1913. Cf. Oliveira, 2002: 257-263

¹⁵ Dados de população Apaniekrá e Ramkokamekra. Cf. CIMI, 2004.

¹⁶ Para a visualização detalhada das T. I. Kanela-Buriti Velho e da Terra Indígena Porquinhos, vide Mapa 02.

¹⁷ Também designados como “Canelas” eram os Kenkateyê, grupo timbira localizado próximo às nascentes do Alpercatas, formado em meados do século XIX por grupos familiares vinculados aos Apaniekrá e aos Krahô, os quais foram, em 1913, objeto de uma chacina promovida por um criador do sertão cordino Cf. Oliveira, 2002: 257-263.

pele acobreada, enquanto os “Guajajara”, são de menor estatura e mais “entroncados”, o que decorre, em parte, dos casamentos interétnicos – quanto em relação aos sinais diacríticos de ordem cultural - o corte de cabelo típico, o uso de discos auriculares e de pinturas corporais pelos Canela, em oposição a uma visualidade mais próxima da população regional apresentada pelos Tenetehara, especialmente em contexto urbano.

Alguns desses sinais diacríticos têm sido manipulados pelos Ramkokamekra em função de situações contextuais. O corte de cabelo segundo o modelo tradicional timbira, um dos traços de maior distintividade dos Apaniekrá e Ramkokamekra-Canela, tem oscilado em função de sua inserção no contexto intersocietário. Entre os jovens Canela e Apaniekrá que estudam em Barra do Corda é comum que adotem o “corte regional” durante sua permanência na cidade, a fim de evitar manifestações etnocêntricas da população local. Quando retornam à Terra Indígena, sobretudo nos períodos de vigência dos grandes rituais, seus cabelos são novamente cortados e seus corpos pintados de acordo com a tradição timbira e assim permanecem até o retorno à vida urbana.¹⁸

Um contingente de jovens Canela, cuja formação entre a 1ª e à 4ª Séries do Ensino Fundamental foi, em parte, realizada na unidade escolar vinculada ao P. I. Kanela encontram-se agora completando seus estudos em escolas públicas de Barra do Corda. Em 2004 havia cerca de 50 jovens Apaniekrá e Ramkokamekra realizando cursos de 5ª à 8ª Séries e 6 jovens Ramkokamekra cursando o Ensino Médio nessas escolas. Desse total, 12 estudantes se encontravam alojados na “Casa do Estudante Kanela”, enquanto os demais eram mantidos pelas próprias famílias em casas alugadas ou junto a “parentes” urbanizados¹⁹.

O mesmo ocorre em relação às de pinturas corporais entre jovens e adultos Canela de ambos os sexos. Ligadas essencialmente aos ciclos rituais, essas pinturas permanecem, junto ao corte de cabelo, como um traço diacrítico dos Apaniekra e Ramkokamekra em relação a outros grupos indígenas da região, como uma prática reificadora da sua distintividade cultural²⁰.

¹⁸ Estudante Canela em Barra do Corda.

¹⁹ A “Casa do Estudante Canela”, localizada em um bairro periférico de Barra do Corda, próximo à estrada que se dirige à T.I. Kanela, foi adquirida com recursos de um ‘projeto de apoio’ coordenado pelo antropólogo William Crocker e era mantida, em 2005, pelo NAL-Kanela. Uma segunda “casa do estudante” foi implantada aos jovens Apaniekrá com a mesma finalidade.

²⁰ Isso ocorre a despeito que a pintura corporal seja uma prática cultural também presente junto aos Tenetehara.

Outras práticas culturais Canela encontram maior resistência à continuidade, especialmente em relação aos membros mais jovens. Isso ocorre, por exemplo, com a perfuração de lóbulos de orelhas e o uso de discos auriculares, atualmente observados apenas entre alguns homens de idade mais avançada. Entretanto, essa não pode ser considerada como uma “mudança irreversível”, já que eventualmente, e em determinados contextos rituais, especialmente nos ritos de iniciação, alguns jovens tem suas orelhas perfuradas, nas quais são introduzidos ossos ou dentes de animais²¹.

Em relação à auto-definição, os Apaniekrá e os Ramkokamekra, a despeito de suas afinidades sócio-culturais e de suas aproximações históricas formando, junto aos Krahô, um conjunto lingüístico e cultural homogêneo dentro dos atuais grupos timbira, consideram-se unidades políticas distintas, embora se reconheçam como partes de um conjunto sócio-cultural mais amplo. Essa auto-concepção sugere que os Apaniekrá e os Ramkokamekra constituem *grupos étnicos* segundo a conceituação de Barth, ou seja, enquanto unidades de auto-identificação e de identificação pelos “outros”²².

Enquanto os Tenetehara travam suas relações imediatas junto a segmentos agrícolas da sociedade envolvente – no passado, junto a colonos e comerciantes fluviais; mais tarde, com “posseiros” e “proprietários” rurais – os quais gradativamente ocuparam as terras de vegetação florestal no interflúvio do Grajaú e alto Mearim, os Apaniekrá e Ramkokamekra relacionam-se historicamente junto a segmentos pastoris, os “sertanejos”²³ - criadores, vaqueiros e outras categorias sociais locais - oriundos da antiga frente pastoril que ocupou a região de cerrados no centro-sul maranhense, a partir do século XIX. Alguns povoados com os quais os Ramkokamekra mantêm relações históricas surgiram ainda na

²¹ Em 1994, durante a execução de um grande rito ligado à iniciação masculina, observei uma cerimônia onde dois jovens Ramkokamekra tiveram suas orelhas perfuradas.

²² Considero os Apaniekrá e os Ramkoamekra como grupos étnicos na medida em que são portadores de elementos culturais, de uma organização social e de uma memória social que os distingue de outros grupos timbira; isto é, na medida em que se consideram e são considerados como unidades sócio-políticas específicas, cujas identidades ‘timbira’, ‘canela’ e ‘apaniekrá’ são acionadas em diferentes momentos das relações interétnicas e intersocietárias. Sobre o conceito de grupo étnico, vide Barth, (1969) 2000: pp 25-67.

²³ Utilizo o termo “sertanejo” como categoria nativa indicadora de uma identidade regional, que designa os habitantes dos povoados e fazendas localizados na região de cerrados ao sul dos antigos municípios de Grajaú e Barra do Corda e vinculados historicamente à frente pastoril tradicional. Essa categoria não distingue os agentes em termos de classes sociais abrangendo tanto “criadores” ou “agricultores”, como “vaqueiros” e “lavradores” e outras categorias sociais. Os “sertanejos” constituem a população do entorno das Terras Indígenas Kanela e Porquinhos, com as quais os Apaniekra e Ramkokamekra mantêm históricas relações de cooperação e conflito.

primeira metade desse século embora tenham recebido, posteriormente, o fluxo de migrações nordestinas decorrentes de secas periódicas naquela região²⁴.

Os trabalhos etnológicos e etno-históricos mais significativos sobre os grupos timbira e, especificamente sobre os Ramkokamekra-Canela foram realizados por pesquisadores considerados expoentes da antropologia de sua época tendo em vista a consistência etnográfica e histórica de seus trabalhos e os contextos em que se deram essa produção. Esses estudos refletem, ainda, os processos específicos vivenciados por esses grupos, tanto em sua dinâmica interna, quanto nas suas relações junto à sociedade envolvente e ao Estado.

Francisco de Paula Ribeiro, militar português que durante cerca de vinte anos deu combate aos Timbira no Maranhão realizou uma caracterização peculiar desses grupos nos momentos iniciais do contato, entre o final do século XVIII e as duas primeiras décadas do século XIX. Suas “memórias” e relatórios de viagem, elaborados a partir de contextos históricos específicos fornecem informações preciosas sobre os grupos timbira, quanto à sua diversidade, composição e especialmente sobre os processos iniciais de contato junto aos agentes das frentes de expansão e à administração colonial no Maranhão. Fornece, ainda, dados sobre os grupos formadores dos atuais Ramkokamekra-Canela, bem como dos processos de *territorialização* dos mesmos.

Cerca de um século após o trabalho pioneiro de Ribeiro, período em que as informações sobre os Ramkokamekra e outros grupos timbira restringiam-se aos relatórios dos diretores gerais e parciais de índios publicados nas prestações de conta dos Presidentes de Província do Maranhão²⁵ foi iniciada a pesquisa etnográfica e histórica de Curt Nimuendaju junto aos Ramkokamekra-Canela, aos Apinayé e a outros grupos timbira, a qual se estendeu de 1928 a 1936. Desse trabalho resultou o clássico “The Eastern Timbira”, publicado em 1946, obra etnológica de referência sobre os “timbiras orientais” em geral, e

²⁴ É o caso do “Leandro” e do “Jenipapo dos Resplandes”, núcleos sertanejos, cuja formação é considerada historicamente anterior à própria fundação de Barra do Corda. Cf. Carvalho, (1924) 2000 e Andrade, 1973: 96-101.

²⁵ Essas informações referem-se às ações da administração colonial na sujeição dos “Canelas”, “Matteiros” e outros grupos timbira durante a primeira metade do Século XIX. Uma compilação desses documentos encontra-se em APEM, 1997.

especificamente sobre os Ramkokamekra-Canela, junto aos quais Nimuendaju concentrou seu maior esforço de pesquisa.²⁶

Cerca de duas décadas após a interrupção do trabalho de campo de Nimuendaju junto aos Ramkokamekra teve início a longa jornada etnográfica do antropólogo norte-americano William H. Crocker, o qual deslocou-se em 1957 aos Canela, a fim de observar e analisar os processos de ‘mudança cultural’ vivenciados por esse grupo, em relação ao apontado pelo estudo de Nimuendaju. Crocker desenvolveu um trabalho etnográfico de longa duração, o qual, com algumas interrupções, se estende até os dias atuais²⁷.

Durante os anos 60, outras pesquisas foram realizadas junto a grupos timbira, no contexto do Harvard-Central Brazil Research Project (HCBP) coordenado pelos antropólogos David Maybury-Lewis e Roberto Cardoso de Oliveira. Elaborado a partir de premissas teóricas de Lévi-Strauss acerca das “sociedades dualistas” e dos trabalhos etnográficos de Nimuendaju sobre os grupos Jê foram realizadas pesquisas junto aos Krahô, aos Apinayé, aos Krikatí e Pukobyê, Kayapó e outros grupos Jê e Bororo²⁸, das quais resultaram diversas teses doutorais e um livro-síntese desse projeto, o “Dialectical Societies” (1979)²⁹.

Foram das informações históricas fornecidas por Ribeiro e pesquisas etnográficas conduzidas por Nimuendaju e, mais tarde, por Crocker, que estabeleceu-se a etnologia dos Ramkokamekra-Canela. Outros pesquisadores realizaram trabalho de pesquisa junto a esse grupo, do qual resultaram algumas dissertações acadêmicas e artigos publicados.³⁰ Entre o final da década de 80 e início dos anos 90, dois pesquisadores

²⁶ Resultado de uma pesquisa histórica e etnográfica de Nimuendaju “The Eastern Timbira” foi publicado pela Universidade da Califórnia Press em 1946, editado pelo etnólogo Robert Lowe. Outro produto dessa colaboração foi “Os Apinayé” (1939), publicado também no Brasil, pelo Museu Paraense Emílio Goeldi. Cf. Nimuendaju, 1946 e (1956)1983.

²⁷ William Crocker, que em 2007 completará 50 anos de pesquisas junto aos Ramkokamekra-Canela, constitui um caso raro de etnólogo que dedicou toda sua vida profissional ao estudo de um único grupo étnico. Durante esse período, que em 2002 totalizava mais de 72 meses – cerca de seis anos - de pesquisa presencial junto aos Canela, mantém um grupo de ‘colaboradores’ ou ‘assistentes de pesquisa’, uma vez que recusa o rótulo de “informantes” pelo seu evidente caráter etnocêntrico e colonialista, os quais registram em gravações diárias suas narrativas sobre os eventos cotidianos, rituais e políticos mais significativos desse grupo constituindo um dos arquivos mais completos da cultura e dos processos de mudança por que passa um grupo étnico no Brasil. Cf. Folhes, 2004.

²⁸ Participaram do HCBP, além do próprio Maybury-Lewis (Xavante), os pesquisadores Roberto da Matta (Apinayé); Julio Cezar Melatti (Krahô); Jean Carter Lave (Krikati); Dolores Newton (Pukobyê); Terence Turner (Kayapó), Joan Bamberger e J. Christopher Crocker (Bororo). William Crocker teve participação indireta nesse grupo de pesquisa sobre os Jê, já que adotava outras premissas teóricas e possuía diferentes vínculos institucionais.

²⁹ Dos trabalhos referentes a grupos timbira vide: Crocker, 1962; Da Matta, 1976; Melatti, 1970 e 1978, Lave, 1967; Newton, 1968. Sobre o livro-síntese desse projeto, vide Maybury-Lewis (org), 1979.

³⁰ Maria Elisa Ladeira estudou o “parentesco Canela”, Gilberto Azanha, a “forma timbira” e Oliveira, a “dominação e resistência” dos Ramkokamekra. O trabalho de Azanha, focado nos Krahô utiliza também dados levantados junto aos Canela, além de propor um modelo geral referente aos grupos timbira. Vide Ladeira, 1982; Azanha, 1984 e Oliveira, 2002

alemães conduziram um projeto de pesquisa junto aos Ramkokamekra centrado na sua “cultura lúdico-corporal”, cujos resultados não foram divulgados no Brasil.

1.3. Da Autonomia à Territorialização

Antes do estabelecimento do fluxo regular da ocupação colonial e neocolonial sobre o seu antigo território, efetivado a partir da primeira metade do século XIX, os Timbira se distribuía por mais de 15 grupos etnicamente organizados³¹, cujas relações eram baseadas em guerras e alianças temporárias motivadas pela disputa por recursos naturais e territórios, e como exercício de suas classes de idade. Esses grupos ocupavam grande parte da vasta área de cerrados e campos naturais que correspondem às atuais regiões central e sul do Maranhão, norte do Tocantins e sudeste do Pará.

Embora constituindo culturas extremamente adaptadas ao ambiente do cerrado, alguns grupos timbira, espontaneamente ou por pressões das guerras interétnicas contra outros grupos indígenas e agentes das frentes expansionistas, deslocaram-se para áreas florestais entre o Grajaú e o Mearim e entre o Tocantins e o Gurupi, onde permanecem seus atuais descendentes³².

Durante o período inicial do contato, os Timbira no Maranhão limitavam-se com diversos grupos Tupi: ao norte, com os Tenetehara, entre os vales do Pindaré e Gurupi; à nordeste, com os *Gamella* de Codó; ao sul e sudeste com outros grupos de língua e cultura Jê, como os *Acoroá* e *Gueguê*, a sul do Maranhão e do Piauí e os Xavante e Xerente, no norte de Goiás. A oeste do rio Tocantins esse território se limitava, ainda, com áreas ocupadas por outros grupos Tupi, além de diversos grupos Kayapó (Jê) localizados entre as bacias do Tocantins e Xingu.³³

³¹ Os Timbira formam uma subdivisão da família lingüística Jê, classificada junto ao tronco Macro-Jê. No início do século XIX formavam cerca de 15 grupos autônomos, cujo território ocupava toda a região de cerrados ao centro e sul do Maranhão e norte de Goiás estendendo-se até o Piauí e leste do Pará. Atualmente permanecem etnicamente organizados os Apinayé (timbiras ocidentais) e os Krahô no norte do Tocantins, os Gavião-Parkateyê, ao leste do Pará e no Maranhão, os Apaniekrá e Ramkokamekra-Canela, os Gavião-Pukobyê, os Krikatí, além dos “Timbiras”-Krepumkateyê do rio Grajaú e os Kreyê do Gurupi (timbiras orientais). Para uma visão dos grupos históricos, vide Nimuendaju, 1946: 13-36.

³² São os casos dos Krepumkateyê do rio Grajaú, dos Kreyê do Mearim e Gurupi e dos Parkateyê do médio Tocantins. Cf. Oliveira, 2002: 189-215.

³³ No início do século XIX, os *Amanajó* (Tupi) foram *aldeados* em local próximo a Pastos Bons, a sudeste do território timbira. Cf. Figura 03.

Os primeiros contatos entre os grupos timbira e agentes das frentes coloniais ocorreram ainda na primeira metade do século XVIII. Uma grande invasão timbira à vila de Oeiras, então sede administrativa da Capitania do Piauí teria ocorrido em 1728. Por volta de 1750, criadores do vale do rio Parnaíba e Gurguéia solicitaram à Junta das Missões no Maranhão, autorização para organizar uma “bandeira” contra os *Acroá*, *Gueguê* e *Timbira*, que haviam destruído fazendas de criação nessas “ribeiras”. Nas décadas seguintes, a administração colonial desencadeou violenta repressão a esses grupos levando à grande mortandade e sujeição em *aldeamentos*, como o de São Gonçalo de Amarante.³⁴

São escassos os dados que fornecem estimativas mais seguras sobre a demografia dos grupos timbira no período inicial do estabelecimento de relações com agentes das frentes de expansão coloniais. A partir de informações fornecidas por Francisco de Paula Ribeiro estima-se que os Timbira poderiam alcançar, no início do século XIX, entre 25 e 35 mil índios distribuídos por cerca de 30 aldeias. (Ribeiro, 1848).

A menos de cem anos da regularização das primeiras fazendas de criação e núcleos de povoamento no território timbira, a população desses grupos foi calculada em cerca de 12 mil índios. Essa redução significativa de mais da metade dessa população esteve associada às guerras movidas pela administração colonial e criadores, através de milícias e “bandeiras”³⁵ voltadas, sobretudo, para a captura e venda de índios como escravos, em pleno século XIX. Decorreu, ainda, de epidemias disseminadas por agentes coloniais e outras estratégias de sujeição e aniquilamento³⁶.

Os antigos *Capiecran* ou “Canellas finas” e os *Sakamekran* ou “Timbira Matteiros”, de cujo processo de *territorialização* e *amalgama étnico*³⁷ emergiram os atuais

³⁴ Cf. Oliveira, 2002: 117-119. Em relação aos *timbira* no Piauí, não obtive dados que os relacione aos *timbira* no Maranhão, nem a denominações mais específicas sobre os mesmos.

³⁵ Essas “bandeiras” - expedições formadas por particulares, com apoio ou não da administração colonial e voltadas para o afugentamento, extermínio ou a captura de índios e a ocupação de seus territórios por fazendas agrícolas ou de criação - foram organizadas a partir de São Pedro de Alcântara, Caxias e Pastos Bons e tinham por objetivos a desocupação da terra e a captura de índios, para sua posterior venda como escravos em Caxias, Belém e São Luís. Cf. Oliveira, 2002: 122-155.

³⁶ Um retrocesso na legislação indigenista decorreu da promulgação de diversas Cartas Régias, como a de 1798, que determinou a organização de uma grande expedição voltada à ocupação do território timbira por agentes da frente pastoril tradicional. As Cartas Régias de 1808, 1809, 1811 e 1813 reeditaram, sob novos argumentos, o cativo dos índios, abolido pelo Diretório pombalino em meados do século anterior e constituíram a base legal para a organização da “bandeiras”. A Carta de 1811, especialmente, autorizava a escravização temporária dos índios do Tocantins e Araguaia, abrangendo boa parte dos grupos timbira, que resistissem à ação dos colonizadores. Cf. Oliveira, 2002: 115-116.

³⁷ Entendo o *amalgama étnico* como um dos resultados do processo de *territorialização* dos grupos Timbira. Trata-se da sujeição de grupos anteriormente autônomos, os quais após derrota militar ou estabelecimento de “paz” são deslocados de seus territórios tradicionais e concentrados junto a outros grupos também sujeitados, em *aldeamentos*, sob o controle de agentes coloniais. Como estratégia dessa dominação, nos *aldeamentos* ocorreria o *amalgama* biológico e social entre esses grupos emergindo assim, uma nova unidade étnica resultante da própria dominação. Cf. Oliveira, 1998: 54-56.

Ramkokamekra-Canela formavam, durante as primeiras décadas do século XIX, os grupos timbira de localização mais oriental no Maranhão. Por essa razão constituíram objeto prioritário da administração colonial portuguesa, interessada na expansão das fazendas agrícolas pelo alto Itapecuru e na ocupação pastoril do território timbira, o que foi precedido pela ação das “tropas de linha”³⁸ e de “bandeiras”.

No auge da economia agro-exportadora no Maranhão implantada durante o período pombalino (1750 a 1775), os territórios dos *Capiekran* e *Sakamekran* foram alcançados por essas duas frentes expansionistas coloniais, cujos pontos avançados eram a vila de Caxias e o distrito de Pastos Bons. Enquanto os território dos *Sakamekran* e o dos *Gamella*³⁹ eram requisitados por agentes da frente agrícola vinculados à economia algodoeira que se estabeleceu nos vales do Itapecuru e Mearim, o território dos *Capiekran*, entre os rios Alpercatas e alto Itapecuru foi disputado por “bandeiras” vinculadas à frente pastoril tradicional que avançava do vale do São Francisco em direção à Amazônia, incorporando novas áreas à criação de gado vacum. (Oliveira, 2002: 107-110)

As ações movidas pela administração colonial no Maranhão e pelos agentes das frentes agrícola e pastoril contra os Timbira em geral, e contra os *Capiekran* e *Sakamekran* em especial, iniciadas ainda no último quartel do século XVIII, se estenderam até meados do século XIX. Apesar de suas rivalidades étnicas, esses grupos Timbira impediram por longo tempo o avanço das frentes expansionistas coloniais sobre seus territórios mantendo o controle da vasta área situada entre o alto curso do Itapecuru e Alpercatas e do Corda e alto Mearim.

Nesse momento, os *Sakamekran*⁴⁰ ou “Timbiras Matteiros” distribuíam-se por duas aldeias situadas entre o Itapecuru e alto Mearim e denominadas pelos regionais como “Alagoas” e “Pintado”, em território contíguo ao dos *Capiekran*, o qual era pretendido pelos plantadores de algodão para a extensão de suas lavouras. Do interior da “grande

³⁸ As “tropas de linha” constituíam expedições militares organizadas pela administração colonial para a repressão a grupos indígenas autônomos e a captura de negros aquilombados, em geral sob a alegação de ataques aos empreendimentos coloniais. Comandante de um destacamento militar situado na junção dos rios Alpercatas e Itapecuru, o Arraial do Príncipe Regente, Francisco de Paula Ribeiro chefiou pessoalmente várias dessas expedições contra os *Capiekran*, os *Txakamekran*, *Gamella* e outras etnias, nas primeiras décadas do século XIX. Cf. Oliveira, 2002: 111-116.

³⁹ Os *Gamella* formavam um grupo de filiação lingüística e cultural específica e foi considerado erroneamente por Ribeiro como Timbira. Estabeleceram longa resistência à sujeição pelos agentes coloniais. No início do século XIX formavam dois grupos: o de Viana, que migrara ainda no século anterior do alto Mearim; e o de Codó, que até meados daquele século resistiu às investidas das expedições militares e “bandeiras”. Cf. Oliveira, 2002: 119-122.

⁴⁰ Nimuendaju os denomina Ca'kamekra, onde “care” é uma raposa do cerrado (*Canis brasiliensis*). Os Ramkokamekra os nomeiam por *Iron'kateyê* (“os da floresta”) e *Mukurkateyê*, em referência à última aldeia habitada por esse grupo localizada no Brejo da Mucura. Cf. Nimuendaju, 1946: 34.

mata” e divididos em numerosos grupos atacavam fazendas do alto Itapecuru e viajantes da estrada que ligava Caxias e Pastos Bons, aberta no final do século XVIII. Por essa razão sofreram sucessivas retaliações das “bandeiras”, as quais respondiam sempre com novos ataques. Tidos por Paula Ribeiro, como o mais poderoso grupo Timbira do “distrito”, os *Sakamekran* provocaram, nas primeiras décadas do século XIX, a destruição de um grande número de fazendas situadas entre o alto Itapecuru e o Parnaíba impedindo, nesse momento o avanço das frentes expansionistas coloniais (Ribeiro, 1848: 65).

Considerado o principal grupo formador dos atuais Ramkokamekra, os *Capiekran* ou “Canella fina”, localizavam-se, nesse período, ao sul dos “Matteiros”, em território situado a oeste dos rios Alpercatas e alto Itapecuru, que se estendia até a margem leste do rio Corda, afluente do Mearim, em uma região formada predominantemente por cerrados e campos naturais cortados por estreitas faixas de mata de galeria acompanhadas por inúmeros riachos.

Até as primeiras décadas do século XIX, os *Capiekran* formaram várias aldeias que se estendiam por esse vasto território⁴¹. Desde o final do século anterior, esse grupo era anualmente atacado por “bandeiras” vindas de Pastos Bons, as quais buscavam capturar índios para vendê-los cativos nos mercados de Caxias, Piauí e São Luis. Nesse período, muitos de seus membros foram capturados, especialmente jovens dos dois sexos, possivelmente com o objetivo de venda como escravos.

Em resposta a essas agressões, os *Capiekran* desencadearam uma guerra sistemática contra os estabelecimentos coloniais nessa região tendo destruído, durante cerca de uma década, 32 fazendas de criação vinculadas ao distrito de Pastos Bons e despovoado, praticamente, toda a região do alto Itapecuru e Alpercatas. Apesar de sua condição de inimigos, os *Capiekran* e *Txakamekran* impediram por algumas décadas o avanço das frentes agrícola e pastoril sobre seus territórios aumentando, conseqüentemente, o período de sua vida autônoma. As rivalidades entre esses grupos timbira foram, entretanto, amplamente exploradas pelos agentes coloniais.

⁴¹ Durante a realização de trabalho de campo, em julho de 2005, estive junto a líderes “Canela” e outros pesquisadores, em duas aldeias históricas dos Ramkokamekra situadas a sudoeste da Terra Indígena Kanela, em uma área ocupada por agentes da frente pastoril tradicional, que constitui um dos mais antigos núcleos “sertanejos” da região. Em um levantamento provisório junto a alguns líderes Canela foram identificadas 17 aldeias históricas ocupadas por grupos ancestrais aos Ramkokamekra localizadas fora dos atuais limites da T. I. Kanela.

Além dos danos causados à vida e à economia dos colonos no alto Itapecuru, a destruição de fazendas agrícolas e de criação e a inviabilização do tráfego nessas regiões, as ações desses grupos resultaram em prejuízos à “Fazenda Real”, pela perda de recursos em impostos diretos sobre os produtos e sua comercialização e indiretos abdicando das taxas e tributos cobrados aos exportadores de algodão, arroz e couro⁴². A sujeição ou o extermínio dos *Capiekran* e *Txakamekran*, bem como de outros grupos timbira situados entre o alto Itapecuru e Mearim tornou-se uma “razão de Estado” para a administração colonial portuguesa no Maranhão. (Oliveira, 2002: 133-134)

Nesse sentido, o Governador e Capitão-General do Maranhão, Dom Francisco Manuel de Melo da Câmara resolveu estabelecer, em 1807, um posto militar na confluência do Alpercatas e Itapecuru – o Arraial do Príncipe Regente – sob o comando do então Tenente de Regimento de Linha Francisco de Paula Ribeiro, onde situou uma tropa de 50 soldados com o objetivo de manter os *Capiekran* e os *Sakamekran* afastados ou submetidos ao poder colonial e permitir a restauração das fazendas agrícolas e de criação por estas destruídas e a retomada da navegação pelo alto Itapecuru. (Marques, 1970: 91).

Paula Ribeiro comandou pessoalmente diversas expedições contra esses e outros grupos timbira. Aos poucos, as “bandeiras” e “tropas de linha” passaram a minar a resistência dos *Capiekran* e *Sakamekran*, especialmente por seu objetivo econômico de comercialização dos índios capturados como escravos. Nesse processo, índios e agentes coloniais passaram a se conhecer e a requerer-se mutuamente: uns como fornecedores de ferramentas e outros objetos; outros como escravos a serem vendidos nas feiras e praças da região. Essa aproximação seria mais letal aos grupos timbira do que as guerras contra as “bandeiras”. (Ribeiro, D., 1982: 59)

A “redução” dos “Canella fina” e “Matteiros” tornou-se uma prioridade da administração colonial portuguesa no Maranhão, uma vez que possibilitaria a reativação das fazendas destruídas e o surgimento de outras, pela distribuição de “novas” terras em sesmaria, especialmente na “ribeira” do alto Itapecuru⁴³, além da ocupação agrícola do alto

⁴² Durante o período pombalino (1750-1775), o vale do Itapecuru havia se transformado em um dos maiores e mais prósperos centros de produção algodoeira, com destacado papel no mercado internacional ocupando, temporariamente, o espaço da produção norte-americana, interrompida pela guerra de independência junto à Inglaterra. Assim, o algodão do Maranhão abasteceu as primeiras fábricas e tecelagens inglesas durante a etapa inicial da “revolução industrial”. Cf. Oliveira, 2002: 94.

⁴³ “Ribeira” constituía durante o período colonial, um modelo de ocupação e distribuição oficial das terras conquistadas aos índios em *datas de sesmaria*. De acordo com esse modelo, que vigorou na ocupação colonial do território timbira pela

Mearim. As correspondências oficiais desse período, entre representantes da Capitania do Maranhão e autoridades de Caxias refletem essa preocupação e as ações voltadas para a redução ou a destruição dos grupos Timbira e, especialmente, os “Canellas finas” e “Matteiros”.

Uma nova etapa nas relações entre a sociedade colonial e os Timbira *Capiekran* e *Sakamekran* teve início, a partir da decisão da Corte em efetivar “a paz dos Timbira”. As “bandeiras”, acompanhadas agora de “tradutores” passaram a atrair esses grupos para uma hipotética “aliança” e convivência pacífica junto à sociedade colonial. Em 1812, o então “distrito” de Caxias havia ascendido à condição de “vila”, sob cuja comarca ficaram submetidos todos os demais “distritos” do interior da Capitania do Maranhão, inclusive o chamado “território” ou “sertão de Pastos Bons”, vasta área de cerrados entre os rios Parnaíba e Tocantins, que englobava a maior parte do território ocupado pelos grupos timbira.

Na tentativa de neutralizar os *Capiekran*, *Sakamekran* e outros grupos Timbira, várias expedições oficiais e “bandeiras” alcançaram esses grupos com propostas de paz, e de “aliança” contra grupos rivais. Assim, diante da oferta de presentes e as enganosas promessas de paz propostas por uma “bandeira” de Caxias, em 1815, os *Sakamekran* se apresentaram para o encontro solicitado.

O resultado dessa aproximação foi o mais desastroso possível a esse grupo Timbira, já que tiveram muitos de seus membros assassinados sendo os demais acorrentados e levados para serem vendidos na praça pública de Caxias, de onde foram encaminhados aos desencarçadores de algodão da região e açoitados para a execução dos trabalhos. (Ribeiro, 1848: 42)

A partir de então, os *Sakamekran* intensificaram os ataques contra as fazendas agrícolas e outros empreendimentos coloniais. No temor das doenças transmitidas no contato com os colonos, os “Matteiros” passaram a rejeitar seus próprios membros que logravam fugir da escravidão nas fazendas de algodão, os quais eram mortos quando retornavam às aldeias. Muitos desses índios procuraram, então, abrigo junto a outros grupos

frente pastoril, as fazendas de criação deveriam ter três léguas de fundo por uma de frente separadas por um rio e banhadas por seus afluentes. Assim, com a conquista de grande parte do território timbira surgiram, por ato da administração colonial, as ribeiras do alto Itapecuru, do Balsas, do Farinha e outras. Cf. Anônimo, 1900: 79; in: Oliveira, 2002: 104.

timbira, especialmente os *Ponecrá* (Apaniekrá), o que sugere uma situação de proximidade étnica entre esses grupos, nesse momento. (Oliveira, 2002: 130).

Durante essa expedição “vitoriosa”, a bandeira de Caxias se fez acompanhar por um grupo de índios *Capiekran*, com os quais haviam estabelecido uma “aliança” no ano anterior. Em 1814, após uma derrota para seus inimigos *Saakamekran*, os *Capiekran* aceitaram a proposta de paz feita pelo chefe de “bandeira” Joaquim Álvares Guimarães, e de uma “aliança” para a realização de guerra conjunta contra os “Matteiro”. Nesse encontro com a “bandeira”, os *Capiekran* se encontravam sob a liderança do chefe Tem’pé, o qual sozinho e desarmado teria descido de uma montanha e se apresentado para o contato “cordial”.

Após ter recebido como presentes, uma cabeça de boi, uma faca velha e alguns pedaços de tabaco, em demonstração da “sincera” intenção de paz dos “cristãos”, outros *Capiekran* se aproximaram abraçando-se aos membros da “bandeira”. Como narra Paula Ribeiro:

Tratou-se que seríamos amigos, que seriam comuns uns e outros interesses e terrenos, que receberiam ferros para fazer suas lavouras e que mudariam suas aldeias para junto de nossos povoados; porém nenhum desses artigos lhes foi tão interessante como o de lhe prestarem socorros de gente com espingardas para destruir os Sakamekrans, insistindo tanto nessa aliança, que sem ela parecia não efetuar-se a paz. (Ribeiro, 1941: 306)

Este seria o primeiro movimento no estabelecimento da “aliança” entre os *Capiekran* e os agentes coloniais tendo como principal motivação a realização da guerra contra os *Sakamekran*. Da perspectiva dos agentes coloniais iniciava-se o processo de *territorialização* dos *Capiekran*, os quais se estabeleceram voluntariamente no ano seguinte na fazenda Buritizinho, para uma expedição conjunta contra seus inimigos “Matteiros”⁴⁴.

Nesse processo de “paz”, os *Capiekran* eram movidos por seus próprios interesses. Utilizados pelos agentes coloniais para a efetivação do domínio sobre outros grupos timbira, os *Capiekran* colocaram a “aliança” com o dominador a serviço das suas rivalidades étnicas junto aos *Sakamekran*. A expedição conjunta realizada em 1815 entre os

⁴⁴ Essa foi, possivelmente, a primeira tentativa de *aldeamento* dos *Capiekran*. A reunião e sedentarização de índios sob domínio religioso ou leigo era prática corrente, desde o século XVI, através dos *descimentos* e atendia aos interesses dos missionários e colonos e da administração colonial, como forma de recrutamento e domesticação da mão-de-obra indígena. O aldeamento respondia, ainda, às demandas das frentes pastoris e agrícolas liberando as terras por estas disputadas, direcionando e concentrando as populações indígenas em locais onde seriam exploradas. Durante o século XIX, a política de deportação e concentração de grupos indígenas permaneceu, sob a determinação das Cartas Régias (1808-1813), e seria explicitada mais tarde, pelo “Regulamento das Missões” (1845). Cf. Carneiro da Cunha, 1992: 18-19.

Capiekran e a “bandeira” de Caxias alcançaria seus objetivos, tanto para os agentes coloniais, a quem interessava a neutralização dos *Sakamekran*, como aos próprios *Capiekran* que impuseram derrota a seus tradicionais inimigos.

Da perspectiva da administração colonial, bem como dos agricultores e criadores do alto Itapecuru, a paz com os Timbira constituía condição para a ocupação das áreas de mata e cerrado da “ribeira” do alto Itapecuru e do alto Mearim pelas fazendas agrícolas e de criação. Aos *Capiekran*, não se sustentava mais a situação de confronto com as “bandeiras” e a “aliança” com o dominador parecia o meio eficaz para derrotar os *Sakamekran* e outros grupos rivais.

Os resultados dessa “aliança” foram, entretanto, mais desastrosos do que os longos anos de guerra contra as “bandeiras”. Aldeados na barra do riacho Corrente, após a expedição de 1815, os *Capiekran* sem qualquer base material de sobrevivência e deixados à própria sorte se dispersaram em grupos e passaram a colher nas roças e a caçar o gado dos colonos, os quais diante das decisões das autoridades coloniais se viam impossibilitados de reagir, a fim de não violar a “paz dos Timbira”.⁴⁵

De acordo com Paula Ribeiro, a “paz com os *Capiekran*” foi transformada em objeto de disputa entre autoridades da administração colonial no Maranhão, pela “autoria” da *redução*⁴⁶ desse grupo. Em vista dos diferentes interesses econômicos e políticos envolvidos na ampliação das lavouras algodoeiras pelo vale do Itapecuru e dos impasses gerados junto à administração colonial sobre o “destino” a ser dado aos *Capiekran*, as autoridades de Caxias optaram por “resolver de vez” a questão.

Atraídos novamente à vila de Caxias, onde ocorria uma epidemia de “bexiga” (varíola), sob o pretexto de realizar nova expedição contra os *Sakamekran*, os *Capiekran*, deixados novamente à própria sorte passaram a colher legumes nas roças dos “moradores” sendo violentamente rechaçados nas primeiras tentativas. Sob a acusação de roubo de

⁴⁵ Esse fato pode ser compreendido como um resultado da interpretação dos próprios *Capiekran*, em relação à “aliança” junto aos agentes coloniais, a partir do “mito de Aukhê”, tido como o mito fundador do contato entre os grupos timbira. Essa questão é retomada e analisada nos Capítulos 4 e 5 dessa tese. Vide o “Mito de Aukhê” em Anexos.

⁴⁶ As Cartas Régias promulgadas entre os anos de 1808 e 1813 reintroduziram o cativo dos índios em situações específicas, como a dos Botocudos de Minas Gerais, e outros grupos considerados “tapuya”, que impediam o avanço das frentes de expansão coloniais. A Carta Régia de 02 de Dezembro de 1808 determinava que o aldeamento de índios se realizasse quando estes não pudessem ser distribuídos entre os fazendeiros da Capitania, os quais teriam direito de usufruto do seu trabalho entre 12 e 20 anos sem posterior indenização, e com prioridade sobre utilização do trabalho remunerado desses índios. Retrocedendo em relação à legislação anterior, esses documentos régios estabeleceram novas formas de servidão indígena.

legumes várias mulheres, inclusive a do chefe Tem'pé foram presas, açoitadas e acorrentadas, assim como ocorreu aos homens.

Contaminados pela “bexiga”, os *Capiekran* foram, ainda, baleados, ao tentarem fugir de Caxias e os sobreviventes espalharam a epidemia por outras aldeias e por outros grupos timbira. Em 1817, a disseminação da varíola teria atingido grupos da margem esquerda do Tocantins vitimando milhares de índios. Paula Ribeiro registra a presença de poucos *Capiekran* sobreviventes dessa epidemia dispersos pelas margens do Grajaú e alguns no *aldeamento* de Buritizinho⁴⁷.

Expressando sua ideologia colonialista, Ribeiro considerava impossível a *redução* dos Timbira, a não ser pela aplicação dos preceitos contidos nas Cartas Régias expedidas entre 1808 e 1813. Lamentava que os “moradores” tendo desejado a extinção dos *Capiekran* não pudessem ter colhido as “vantagens” a que se propunham: o aproveitamento desses índios como escravos e a ocupação do seu território por fazendas agrícolas e de criação. (Ribeiro, 1841: 315).

A administração colonial no Maranhão, interessada na neutralização dos *Sakamekran* e na ocupação de seu território por novas fazendas agrícolas, manteria campanha contra esse grupo. Os *Sakamekran*, diante do avanço da fronteira agrícola pelo alto Itapecuru e Mearim, procuravam manter sua autonomia atacando fazendas e viajantes. Em 1818 foi-lhes enviada, a mando do Juiz de Fora de Caxias, uma embarcação carregada de ferramentas tomadas aos “moradores”, na tentativa de induzir o grupo à “pacificação”. Durante o retorno a Caxias, alguns “Matteiros” que acompanhavam a tripulação atacaram-na e incendiaram a embarcação. (Ribeiro, 1841: 303-304).

Até os anos 40 do século XIX, os *Sakamekran* mantiveram-se hostis à aproximação dos agentes coloniais. Conflitos de interesse entre autoridades coloniais levaram à criação de um novo posto militar denominado “Almeida d’El Rei”, às margens do Itapecuru, a fim dar apoio militar às novas fazendas e povoações que se abriam sobre os territórios conquistados. Ao comandante desse núcleo militar caberia conceder terras em

⁴⁷ Esses processos envolvendo os *Capiekran* e agentes da sociedade e da administração colonial em Caxias foram sintetizados, a partir de crônicas e relatórios elaborados por Francisco de Paula Ribeiro (1841 e 1848). Esses eventos sugerem a possibilidade de que os *Capiekran* agissem em consonância com a “aliança” firmada junto aos agentes coloniais, cuja fundamentação, da perspectiva desse grupo timbira, poderia estar vinculada a sua cosmologia do contato centrada no mito de Aukhê. Nesse sentido, essa seqüência de eventos poderia hipoteticamente configurar-se como um movimento sócio-religioso, que teria se constituído a partir da “aliança” junto aos agentes coloniais fundada na cosmologia timbira do contato. Cf. Oliveira, 2002: 135-139.

datas de sesmaria aos colonos que ali pudessem se estabelecer, bem como evitar a intromissão destes nos *terrenos designados para as nações de índios* e procurar favorecer o rápido povoamento do mesmo⁴⁸. (APEM: Doc. 477, pp. 171-172)

A administração colonial no Maranhão realizou novas tentativas de *redução* dos *Sakamekran* e de outros grupos indígenas que supostamente impediam o livre avanço da fronteira agrícola ao longo do alto Itapecuru. O posto militar “Almeida d’El Rei”, assim como o “Arraial do Príncipe Regente” constituíram, nesse momento, instrumentos na sujeição dos *Capiekran* e *Sakamekran* e de outros grupos étnicos que permaneciam renitentes contra as tentativas de *aldeamento* pela administração colonial na região. Os conflitos entre as próprias autoridades coloniais, que buscavam concentrar as tropas junto às terras que controlavam, levou à intensificação dos ataques dos *Sakamekran* contra fazendas e povoações ao longo do Alpercatas e alto Itapecuru (Ribeiro, 1848: 53).

A sociedade colonial, especialmente seus segmentos de fronteira, ao mesmo tempo em que minava a resistência dos Timbira, aos quais impunham suas condições à “paz” e à “aliança”, sofreria as conseqüências desse processo de dominação. Os documentos oficiais abordam a nova situação, como a decorrente da transferência dos *Capiekran* de seu território tradicional, para o aldeamento de Buritizinho, e os “incômodos” a que eram submetidos os “moradores”.

Correspondências entre o Governador da Capitania do Maranhão e autoridades coloniais sediadas em Caxias e Pastos Bons expressam as apreensões em torno dos *aldeamentos* indígenas estabelecidos nesses distritos voltados à redução dos *Capiekran* e *Sakamekran*. Determinavam as medidas a serem tomadas pelas autoridades locais em relação às *...ações e pilhagens dos índios aldeados...* atribuídas por vezes, à omissão de comandantes e soldados, aos quais eram recomendadas punições. Esses documentos (1816) demonstram, ainda, o receio das autoridades centrais da Capitania, de que esses *aldeamentos* não corresponderem aos objetivos de sua criação, tendo em vista,

⁴⁸ No século XIX, os *aldeamentos* de índios obedeceram às conveniências dos agentes coloniais sendo assentados em rotas fluviais, de tropeiros, junto a núcleos recentes ou instalações militares, onde serviam como infra-estrutura, no abastecimento de gêneros e reserva de mão-de-obra. Enquanto as Câmaras Municipais procurava concentrar essas populações em poucas aldeias favorecendo a ocupação colonial desses territórios, a administração privilegiava outros critérios. Em 1839, por determinação provincial, as terras das aldeias do Alto Mearim e Grajaú deveriam medir uma légua de frente por duas de fundo. Cf. Carneiro da Cunha, 1992: 18-20.

... a índole e barbaridade desta gente de tão fácil chamamento e tão inconstante perseverança exigindo para o seu florescimento e conservação muita atividade, vigilância e arte para os suster na ordem social... (APEM, 1997: doc. 483, p. 175)

Em um momento posterior, uma alta autoridade colonial não demonstrava a mesma compreensão sobre o *aldeamento* dos mesmos *Capiekran*: diante da solicitação, pelo Juiz de Fora de Caxias, de recursos para a realização de novas “entradas” contra os Timbira e para a manutenção dos *aldeamentos* já implantados, desautorizava ao mesmo Juiz a impor contribuições nesse sentido aos “moradores” e negava os recursos solicitados alegando que os *Capiekran* haviam recebido ferramentas para cultivo quando do seu *aldeamento*, devendo já prover seu sustento. Afirmava a autoridade que, caso contrário, seria melhor que estes habitassem as “brenhas” ou ficassem *aldeados* em seus “domicílios” ficando obrigados a cumprir o que prometeram em um *pacto recíproco*, até que *...algumas dessas nações estejam no estado de se poderem recolher entre nós* (APEM, 1997: Doc. 494, p. 180)

A situação de *aldeamento* imposta aos *Capiekran* e a uma parte dos *Sakamekran*, a partir de 1814 e 1815 pela administração colonial no Maranhão, é confirmada por outra correspondência entre essas autoridades, ao final de 1816, onde o Governador da Capitania afirmava não estranhar que os “Canella fina” houvessem abandonado a nova “povoação” implantada junto ao posto militar “Almeida d’El Rei” considerando impossível a um “selvagem” a mudança repentina de costumes, e que durante mais de dois séculos *...mal se tem podido civilizar frouxamente um punhado de índios selvagens...*(APEM, 1997: Doc. 495, pp 180-181).

Em 1818, um grupo de *Sakamekran* que se encontrava *aldeado* na povoação de “Almeida d’El Rei” juntamente com outro grupo Timbira, designado como “CroaCam”, teria recebido ferramentas agrícolas e uma caixa de medicamentos para atendimento da guarnição militar e dos índios *aldeados*. Esse dado remete à situação de consolidação do *aldeamento* dos *Capiekran* e *Sakamekran* junto a essa guarnição militar, às margens do Itapecuru.

Em 1819, um dos principais protagonistas da *redução* dos *Sakamekran* e *Capiekran*, o desembargador Luiz Figueiredo de Oliveira e Almeida, Juiz de Fora da vila Nova de Caxias, desde sua criação em 1812, transmitia o cargo ao seu sucessor. Autoridade

de grande importância no processo de *dominação* dos Timbira no Maranhão, especialmente dos “Canellas finas” e “Matteiros”, através desse agente foram executadas as principais decisões da administração colonial portuguesa no Maranhão em relação aos Timbira e a outros povos indígenas da região, como a organização de “entradas”⁴⁹ e o *aldeamento* dos mesmos.

O processo de sujeição dos Timbira avançava para além dos limites do Maranhão atingindo o norte da Capitania de Goiás e sul do Pará. No início da década de 1820, a administração colonial manifestava preocupação sobre o destino dos grupos indígenas “pertencentes” a essa Capitania, em relação às expedições de captura de índios organizadas a partir de São Pedro de Alcântara, com vistas ao comércio de escravos. Nesse sentido, o comandante militar de Pastos Bons foi desautorizado, em 1820, a abrir comunicações com a Capitania do Pará e ordenado a realizar a “proteção” aos grupos Timbira da região a fim de evitar a ação de traficantes de escravos. (APEM, 1997: Doc. 540, p. 197)

Medidas preventivas para sustar possíveis ataques dos *Sakamekran* ao posto militar e povoação “Almeida d’El Rei” e para a promoção do *aldeamento* do “resto dos Canella fina” foram solicitadas a esse comandante, sendo enviados machados e enxadas tendo em vista a “boa disposição” desses índios para o seu “estabelecimento rural”, e determinadas medidas para conter os ataques de índios *Chavantes* às fazendas de criação desse distrito, e à abertura de estrada entre Pastos Bons e a povoação Leopoldina, no Mearim⁵⁰.

As duas primeiras décadas do século XIX foram, portanto, cruciais para o processo de *dominação* dos grupos Timbira, e especialmente do *Capiekran* e *Sakamekran*. As principais medidas da administração colonial para a sujeição desses grupos foram a “guerra” através de expedições oficiais e de “bandeiras”, as quais em determinado momento foram articuladas às “alianças” e ao “aldeamento” desses grupos.

⁴⁹ O termo “entradas” surge no vocabulário da administração colonial no Maranhão, sugerindo a organização de expedições de repressão ou “pacificação” (neutralização) de grupos indígenas ou de “quilombolas” que permaneciam em estado de relativa autonomia e impediam o livre avanço das fronteiras coloniais sobre seus territórios. Em geral, essas “entradas” eram liderados por chefes militares ou outros agentes locais, com o objetivo de neutralizar ou “fazer descer” grupos indígenas que se mantinham em relativo estado de autonomia localizados em terras que se pretendia ocupar. Houve casos em que os organizadores de “entradas” foram condecorados pelo governo colonial, após o “sucesso” de suas expedições. Cf. APEM, 1997: doc 529.

⁵⁰ Antes de serem deslocados para o centro-oeste brasileiro, em parte pela ação de grupos timbira, os *Chavante* tinham como território a área localizada entre o sul dos atuais estados do Maranhão e Piauí e o norte do Tocantins. Cf. Oliveira, 2002: 110.

Da perspectiva dos *Capiekran* e *Sakamekran* verifica-se que esses grupos adotaram diferentes estratégias em relação aos agentes da sociedade colonial em expansão: das guerras sistemáticas à aceitação da “aliança de paz” e à situação de *aldeamento* imposto pela dominação colonial. Enquanto os *Capiekran* optaram pela “aliança com o dominador” como estratégia de preservação étnica e de enfrentamento de seus tradicionais inimigos – “aliança” que perdurou às violências praticadas em 1815 na vila de Caxias, que levaram esse grupo ao limite de sua existência étnica – os *Sakamekran* optaram pelo enfrentamento permanente aos agentes coloniais, ainda que uma parte desse grupo tenha se sujeitado nos *aldeamentos*.

Durante as décadas seguintes, enquanto os *Capiekran* permaneciam em situação de *aldeamento*, os *Sakamekran* mantiveram sua autonomia étnica atacando fazendas e núcleos de povoamento e sendo considerados, junto aos *Gamella* de Codó, como os principais obstáculos ao avanço das fronteiras coloniais pelo alto Itapecuru e Mearim. A contrapartida dessa autonomia seria, entretanto, tornar-se objeto de guerra permanente por parte dos agentes coloniais, a gradual ocupação de seu território tradicional pelas frentes expansionistas e a redução gradativa de sua população decorrente dos conflitos e epidemias veiculadas por esses agentes.

A análise dos documentos e correspondências trocadas entre agentes da administração colonial no Maranhão nesse período atesta a importância atribuída a neutralização dos *Capiekran*, *Sakamekran* e outros grupos Timbira, para o avanço das fazendas agrícolas e de criação ao longo dos vales do Itapecuru e Mearim e do chamado “sertão de Pastos Bons”. Esses documentos revelam que os grupos formadores dos atuais Ramkokamekra foram objeto de *aldeamento* durante as primeiras décadas do século XIX, em pelo menos dois núcleos coloniais. Após o trágico episódio do deslocamento dos *Capiekran* para a vila de Caxias em 1815, Paula Ribeiro os tomou como etnicamente extintos e identificou alguns fragmentos desse grupo dispersos pela margem direita do rio Grajaú, enquanto os demais sobreviventes permaneciam *aldeados* no “lugar” Buritizinho⁵¹ (Ribeiro, 1841: 312-313.)

Esses documentos revelam, ainda, a existência de outro populoso *aldeamento*, também situado às margens do Itapecuru, na barra do riacho Corrente, local em que foram

⁵¹ O uso da terminologia “lugar”, categoria da administração pombalina para os antigos *aldeamentos* jesuítas abolidos durante essa gestão é sintomático do caráter colonialista dessas unidades.

concentrados vários grupos Timbira, alguns deslocados do alto Grajaú e áreas mais distanciadas, onde também se verificava a presença de alguns *Capiekran*. Esse *aldeamento* foi considerado, nesse momento, em estado de “...conservação e aumento...”. (Oliveira, 2002: 163)

Os dados levantados indicam que, a despeito do rompimento da “aliança” junto aos *Capiekran* pelos agentes coloniais, a qual levou esse grupo a uma enorme perda demográfica decorrente da trágica aproximação da vila de Caxias, os *Capiekran* ao contrário de seus “inimigos” *Sakamekran*, não optaram pela retaliação e o afastamento, mas sim pela convivência com os agentes coloniais aceitando, portanto a sujeição imposta nos *aldeamentos* e a perda da sua autonomia étnica e territorial.

Entretanto, nas décadas seguintes parece ter predominado uma segunda alternativa colocada pela administração colonial como estratégia de *sujeição* a esse grupo: a de que os *Capiekran* fossem deslocados para suas próprias aldeias, *a fim de que não fiquem sendo uns corpos oficiosos mantidos na ociosidade e no seu livre arbítrio à custa da Fazenda Real*. (APEM, 1997: Doc 462, p. 164).

Assim, ao invés da sujeição em *aldeamentos* junto aos núcleos coloniais, os *Capiekran* e alguns outros grupos timbira localizados entre o alto Itapecuru e alto Mearim tornaram-se objeto da ação colonial em suas próprias aldeias, em áreas que correspondiam a pequenas porções de seus antigos territórios. Essa “concessão” dos agentes coloniais seria parte de uma nova “aliança” estratégica junto aos *Capiekran*, a qual implicava na participação desses grupos no processo de sujeição de outros grupos - timbira, tenetehara e outros - ainda autônomos na região.

De outro lado favoreceu a ocupação de seu território por agentes vinculados, sobretudo, à frente pastoril. Assim, o processo de territorialização dos *Capiekran* e *Sakamekran*, embora apresentando variações e estratégias específicas permitiu aos agentes da administração colonial a expansão de seu controle sobre esses grupos e seus territórios tradicionais. E a renovação de uma “aliança” que colocaria os agora chamados “Canelas da Chapada” e “Canela do Alpercatas” como instrumentos na sujeição de outros grupos indígenas autônomos.

1.2 Os “Canelas” e “Matteiros” sob a Administração Provincial

A dinâmica das relações intersocietárias no Maranhão foi afetada, ainda, por processos políticos que se desenvolveram no vale do Itapecuru e no “sertão de Pastos Bons”⁵², durante as décadas de 20 e 30 do século XIX. A vila de Caxias, principal núcleo urbano e econômico do interior do Maranhão naquele momento foi o centro de dois processos de ruptura política: a “Adesão à Independência” (1823) e a revolta da “Balaiada” (1838-41). Entre esses dois processos, um movimento envolveu os segmentos dominantes do alto-sertão maranhense, o qual ficou conhecido como “República de Pastos Bons”.

Não encontrei evidências documentais relativas à participação de grupos indígenas e especificamente dos “Canelas” e “Matteiros” nos movimentos considerados. Entretanto, pelo menos um dos líderes da “Balaiada”, Militão Bandeira de Barros teve ascensão sobre os “Canela da Chapada”, como “diretor-parcial” desses índios. Na condição de Juiz de Órfãos da vila da Chapada, esse agente exerceu funções legais em relação aos povos indígenas situados na abrangência dessa comarca.

Narrativas coletadas junto aos Ramkokamekra durante o trabalho de campo apontaram, entretanto, para uma possível participação dos Canela nas lutas contra os insurgentes da “Balaiada”, sob o comando do “Coronel Diogo”, um oficial das forças legalistas vinculadas ao poder provincial⁵³. Outra sugestão nesse sentido vem da apresentação de Charles Wagley à monografia de Crocker (1990), na qual faz referências à participação dos “Canela” na revolta da “Balaiada” sem, entretanto, apresentar as fontes históricas nem um detalhamento sobre essa afirmação. (Crocker, 1990)

Durante as primeiras décadas do século XIX, a questão indígena esteve vinculada, fundamentalmente à conquista e ocupação dos “espaços vazios” tratando-se, portanto, de uma questão territorial. No período anterior à Independência, após a abolição

⁵² Primeiro núcleo de povoamento criado na década de 1740, pelos agentes da frente pastoril tradicional na região de cerrados entre os rios Parnaíba e Tocantins, onde se constituiu o território da maior parte dos grupos timbira e outros, Pastos Bons tornou-se sede de distrito e de comando militar, onde se concentravam as “bandeiras” que partiram, desde 1789, para a conquista do território timbira. Por isso, toda essa vasta região de cerrados era conhecida, nesse período, como “sertão de Pastos Bons”. Cf. Oliveira, 2002: 98-107.

⁵³ Na memória social dos Ramkokamekra sobre essas “revoltas”, há um registro sobre a participação dos “Canela da Chapada” em lutas na região do Tocantins, sob o comando do “Coronel Diogo”, numa possível referência ao Coronel Diogo Lopes de Araújo Salles, agente do poder provincial que combateu os “revoltosos” da Balaiada, o qual pode ter contado com a participação desses “Canela”. Anos mais tarde, em 1854, o coronel Diogo Salles foi designado diretor parcial dos “Canela da Chapada”, ficando responsável pela transferência dos Matteiros para junto a esse grupo Canela. Cf. APEM, 1997, Doc. 714, pg. 241.

do “Diretório dos Índios” (1798), as relações entre grupos indígenas e agentes coloniais passaram a ser regulamentadas através de Cartas Régias, Avisos e outros documentos direcionados a grupos e situações de contato específicas.⁵⁴

Nas áreas onde predominavam grupos autônomos, tidos como “bravios” ou “selvagens”, a ação colonial esteve voltada para a sujeição e controle desses grupos em *aldeamentos*, possibilitando a desocupação das áreas requeridas à expansão das fronteiras agrícola e pastoril, o confinamento dos grupos nesses espaços “concedidos” pela administração colonial e a quebra da sua autonomia étnica, a fim de constituir força-de-trabalho ou tropas de apoio à sujeição de outros grupos ao empreendimento colonial.

Em relação ao conjunto dos grupos indígenas no Maranhão, os documentos regenciais corroboram a política de sujeição em *aldeamentos*, e em alguns casos de extermínio dos grupos autônomos que impediam o avanço das frentes expansionistas, especialmente os que correspondiam à classificação de índios “bravios”, cuja principal referência eram os “Botocudos” dos vales do Rio Doce e Mucuri. Assim, parte dos documentos destinados à sujeição desse grupo foram diretamente aplicados em relação aos *Gamella* e Timbira no Maranhão, vistos como pertencentes à mesma categoria de “tapuyas”⁵⁵.

As Cartas Régias de 1808 à 1813 foram revogadas já no período do Império, quando foi promulgada a Lei de 27 de outubro de 1831, que instituiu o *estatuto de órfãos dos índios* seguida pela legislação de 1834, que determinou às Assembléias e aos respectivos Governos Provinciais, a responsabilidade sobre a “catequese e civilização” dos índios. A Lei de 1831 estabelecia algumas garantias formais aos povos indígenas, os quais eram colocados sob a *tutela* dos “juizes de paz”, ao mesmo tempo em que declarava sua liberdade e extinguiu formalmente todas as modalidades de servidão, além de determinar vigilância contra os abusos cometidos contra essas populações. (Oliveira, 2002: 180)

Nesse novo contexto, na ausência de uma legislação consistente que apresentasse as diretrizes gerais sobre uma política às populações indígenas, as províncias

⁵⁴ Nesse período, os grupos indígenas foram classificados como “bravios” ou “selvagens”, de um lado e “domésticos” e “mansos”, de outro. Os grupos presentes nas fronteiras de ocupação coloniais eram enquadrados na primeira categoria, contra os quais foram movidas expedições punitivas e de sujeição respaldadas nesses documentos régios. As “bandeiras” organizadas contra os Timbira no cerrado maranhense, contra os Gamella no alto Itapecuru e outros grupos constituíram ações da administração colonial e de outros agentes, pautadas nessa legislação. Cf. Carneiro da Cunha, 1992: 4-7

⁵⁵ Francisco de Paula Ribeiro expôs a necessidade de aplicação dos dispositivos das Cartas Régias emitidas entre 1808 e 1813 relacionadas à sujeição dos Botocudos do Espírito Santo e de Minas Gerais, aos Gamella e aos Timbira, especialmente aos *Capiekran*, *Piôcobgés* e *Sakamekran*. Cf. Ribeiro, 1841: 406-408.

passaram a legislar autonomamente. Em 1839, o governador da Província do Maranhão promulgou um Regulamento detalhado acerca da criação de três colônias indígenas, em pleno período de eclosão da “Balaiada”, revelando a preocupação do poder provincial em manter sob seu controle as populações indígenas.⁵⁶

Implantado durante o Segundo Império pelo Decreto 426, de 24 de julho de 1845, o “Regulamento acerca das Missões de Catequese e Civilização dos Índios” constituiu um instrumento legal, através do qual foram estabelecidas as diretrizes gerais para a administração dos índios. Uma de suas implicações seria o prolongamento do sistema de *aldeamento*, como uma forma de transição para a assimilação completa dos índios. (Carneiro da Cunha, 1992: 11)

Esse documento determinou a criação, em cada província, de uma Diretoria Geral de Índios vinculada à administração provincial. Seu diretor seria nomeado diretamente pelo Imperador devendo criar “diretorias parciais” para cada aldeia ou conjunto de aldeias e “colônias indígenas”, de modo a favorecer a concentração e a “catequese e a civilização” de índios e proibir a servidão e os maus tratos. De outro lado, os índios ficariam obrigados ao serviço público e militar mediante o pagamento de salários e à prisão correcional, em caso de infrações.

O “Regulamento das Missões...” constituiu, assim, o documento básico do Império destinado à questão indígena, acrescido de pequenos aditivos na forma de “avisos” e “ofícios” aos diretores-gerais sobre questões específicas nas províncias, ou determinando novos procedimentos gerais. Através da política de “catequese e civilização” foi retomada oficialmente a religião como meio de transformação dos índios, para a qual foram trazidos ao Brasil frades italianos da Ordem dos Capuchinhos, muitos dos quais, a despeito das restrições legais, foram investidos da função de diretores-parciais e das colônias indígenas criadas para apressar o processo de “integração” desses povos.

A política do Império voltada aos índios teve como fator determinante, a promulgação da “Lei de Terras” de 1850, responsável pelo desaparecimento da pequena propriedade rural e pela extinção de inúmeras aldeias indígenas e suas terras, tornadas devolutas às Câmaras Municipais. Na Província do Maranhão, dezenas de aldeias e terras

⁵⁶ Uma dessas colônias seria criada pelo então interventor provincial, Cel. Luis Alves de Lima e Silva, futuro “Duque de Caxias”, no rio Pindaré, com objetivo de controlar as relações entre os Tenetehra-Guajajajara e os agentes das frentes expansionistas.

indígenas, as quais haviam sido reconhecidas durante o período colonial, com a vigência da “Lei de Terras” foram extintas e passaram ao controle das Câmaras Municipais, que as repassaram a particulares. (Gomes, 1988: 80-81)

O processo de *territorialização* dos Timbira e, especialmente dos grupos formadores dos atuais Ramkokamekra-Canela, avançou durante a segunda metade do século XIX, sob o controle da administração provincial no Maranhão, através de seu aparato jurídico-administrativo conhecido como “sistema de diretorias e colônias indígenas”.

A despeito da escassez de informações referentes aos processos mais específicos responsáveis pela dominação sobre os grupos Timbira no Maranhão, especialmente nos primeiros anos após a Independência, alguns documentos oficiais permitem uma visualização panorâmica, que revelam a dinâmica dessas relações envolvendo a administração provincial, agentes das frentes de expansão e os grupos timbira formadores dos atuais Ramkokamekra-Canela.

À medida em que as frentes agrícola e pastoril avançavam sobre os territórios ocupados pelos grupos timbira ao longo do alto curso dos rios Grajaú e Mearim, na região central da Província do Maranhão intensificavam-se os conflitos entre os grupos ali localizados e os “moradores” das margens desses rios. Nos núcleos coloniais já consolidados, a presença de tropas e munição continuava a ser o meio privilegiado para manter a sujeição de índios *aldeados* e de se contrapor ao ataque de grupos autônomos.

Nesse momento, as condições de *territorialização* dos *Capiekran* e dos *Sakamekran* se diferenciavam em relação aos grupos timbira localizados no alto Grajaú e alto Mearim. Enquanto os *Capiekran* encontravam-se, em parte, *aldeados* e sujeitados aos agentes coloniais, através de uma “aliança” realizada em momento anterior, e em função da drástica depopulação decorrente de epidemias e do avanço desses agentes sobre seus territórios, os grupos do Grajaú e alto Mearim, especialmente os *Caractegê* e os *Piocobgés* permaneciam em estado de relativa autonomia, a despeito dos enfrentamentos desde décadas anteriores, junto aos agentes coloniais.

Os documentos emitidos pela administração provincial refletem a consolidação da dominação sobre os “Canela”, agora dispersos por diversas “aldeias”. A referência a esses grupos ocorre, agora, em função da situação de aldeamento a que seus grupos locais

estavam submetidos, isto é, do processo de *territorialização* em que foram inseridos. Esses documentos passam a se referir aos “Canela da Chapada”, “Canela do Alto Grajaú”, “Canela do Alpercatas” e “Canela do rio Corda”, grupos locais que correspondem àqueles referidos por Francisco de Paula Ribeiro como *Capiekran e Ponecrá*, e como *Aponijekrans*, por Martius.⁵⁷

Nesse sentido, um documento provincial de 1832 informava sobre a indicação de um tenente para a função de “diretor dos índios” “Canela do Grajaú” e à destinação de recursos para a compra de “gêneros”, além de determinar a demarcação das terras “dessa povoação” e a vigilância contra a escravização de índios. A retórica sobre a “demarcação” das terras das aldeias Canela e de outros grupos sugerem uma possível preocupação das autoridades provinciais em garantir a esses grupos a posse de seus territórios ancestrais. Ao contrário, esse procedimento visava possibilitar aos agentes das frentes expansionistas – nesse caso, criadores extensivos vinculados à frente pastoril tradicional - a ocupação efetiva desses territórios limitando aos grupos indígenas as áreas circunscritas às “aldeias”.

Esse período é marcado, ainda, por deslocamentos de grupos timbira à capital da província em busca de recursos, em decorrência da “nova aliança” com o poder colonial exercido, agora, diretamente pela administração provincial. Nesse sentido foi ordenado ao Inspetor Interino do Arsenal da Província do Maranhão, o retorno de índios “Carahús” e “Canela do Alto Grajaú” para suas respectivas aldeias, munidos de mantimentos, artigos de vestuário e utensílios de trabalho. Determinava, ainda, ao Almojarife dos Armazéns, a entrega de armamentos e munições ao chefe dos índios “Canela do Alpercatas”.⁵⁸

A proteção à “orfandade dos índios” e sua “tutela” por autoridades vinculadas ao poder local, em decorrência das Leis de 1831 e 1834 substituiria a sujeição imposta nos *aldeamentos* coloniais por uma política de “aliança” entre a administração provincial e os “Canellas” reorganizados etnicamente pelo processo de *territorialização*. Assim se estabelecia os novos termos da *dominação* colonial sobre esse grupo pautaada, agora, no fornecimento de gêneros manufaturados e armamentos, na provável garantia das terras “das aldeias”, e na contrapartida de se constituírem como “tropas” auxiliares na sujeição de grupos indígenas autônomos.

⁵⁷ Cf. Ribeiro, 1848: 42-43 e Spix & Martius, 1981: 258-259.

⁵⁸ Cf. APEM, 1997: Doc 594 e Doc 596-597, p. 213. “Carahús”, “Canellas do Grajaú” e “Canellas do Alpercatas” constituíam alguns dos grupos formadores dos atuais Krahô, Apaniekrá e Ramkokamekra-Canela.

Essa “aliança” não impediu, entretanto, a ocorrência de atos de violência e de exploração pelos agentes coloniais contra esse e outros grupos timbira “pacificados”. A despeito de que a maior parte dos grupos designados como “Canellas” se encontravam sob a “proteção” da administração provincial – na povoação de Almeida, como nas aldeias ao longo do alto Grajaú, Corda e Alpercatas – o próprio capitão-mor da vila de Pastos Bons foi repreendido, em 1834, pela administração provincial por *haver cometido abusos contra os índios Canela da mesma vila...* (APEM, 1997: Doc. 598, p. 213).

Essa “nova” aliança dos “Canellas” com os agentes coloniais implicou na participação desse grupo na sujeição de outros grupos indígenas, cujos territórios a administração provincial e agentes das frentes expansionistas demandavam para novos empreendimentos. Em 1837 foi recomendado ao diretor dos “Canela do alto Grajaú”, a utilização desses índios, sob sua jurisdição, no auxílio ao estabelecimento de uma povoação à beira do rio Corda, dirigida por Manoel Rodrigues de Melo Uchoa⁵⁹.

Cerca de um mês depois foi criada uma *aldeia* de índios Canela na barra do rio Corda, com “diretor” estabelecido, ao qual se autorizava a realização de *entradas* contra índios do alto Grajaú, os quais teriam cometido “hostilidades” contra moradores daquela *ribeira*. Para consolidar essa participação dos “Canela” junto às expedições contra aqueles índios, um alferes de 2ª linha de Pastos Bons foi designado como *diretor dos índios “Canela da beira do rio Corda”*, aos quais foram destinados recursos para a compra de “gêneros”. (Oliveira, 2002: 184)

Durante o processo de fundação da povoação Missões – núcleo a partir do qual se ergueria a futura vila de Barra do Corda, estrategicamente localizada na junção dos rios Corda e Mearim, entre as vilas da Chapada, no Grajaú e a de Caxias, no alto Itapecuru – os “Canela” desempenharam um papel central na sujeição de outros grupos autônomos ou “bravios”, como os *Caracategê*, então localizados no alto Grajaú. Como resultado dessa participação, parte desse grupo timbira combatido pelos “Canela” foi “transferido” para junto dos “Canela do Alpercatas”, junto aos quais permaneceram aldeados.⁶⁰

⁵⁹ Cf. APEM, 1997: Docs 605, 607, 608. pp. 215-216. Manoel Rodrigues de Melo Uchoa é considerado pela história “heróica” local como o “fundador” de Barra do Corda e alguns de seus descendentes tornaram-se, mais tarde, agentes tutelares do SPI. Cf. Brandes, 1994: 53-70.

⁶⁰ Nimuendaju observa que alguns remanescentes dos *Caracategés* teriam se amalgamado junto aos “Canela do Alpercatas” em meados do século XIX, enquanto outra parte desse grupo teria permanecido autônoma dando origem aos atuais Krepumkateyê, do rio Grajaú. Assim, durante a cerimônia dos Tam hâk, que ocorre ao longo do rito Pep Caahac,

Nesse período foram organizadas várias expedições punitivas contra outros grupos indígenas situados nos rios Grajaú e alto Mearim. O avanço da fronteira agrícola pelo alto curso desses rios e sua intersecção com a frente pastoril que se dispersava a partir de Pastos Bons teria motivado a criação da povoação “Missões”, depois denominada Barra do Corda em 1837, formando uma nova rota de comunicação com o “alto-sertão” e a incorporação de novas terras à economia e à sociedade do Maranhão provincial. Nesse sentido, o governo da Província liberou recursos para novas diligências contra grupos indígenas autônomos, como os “Guajajara” (Tenetehara), que nesse momento se estabeleciam em várias aldeias ao longo do Grajaú e alto Mearim.⁶¹ (Oliveira, 2002: 185)

Em função de sua longa experiência junto às missões jesuíticas no baixo Mearim e baixo Pindaré, até o século XVIII, os “Guajajara” se adequavam melhor às demandas da sociedade neocolonial por mão-de-obra, sobretudo agrícola. À medida em que avançava a ocupação agrícola por esses rios, esses índios eram requisitados como “remeiros” e “agricultores” e, ainda, na abertura de estradas. Para esse fim, Melo Uchoa, o comandante da povoação de Barra do Corda foi autorizado, em 1844, a iniciar a construção de uma estrada entre essa povoação e a fazenda Pedreiras, para a qual deveria utilizar o trabalho dos “Guajajara” e “Matteiros”, os quais *deveriam ser chamados à domesticação e povoação*. (APEM, 1997: Doc. 637, p. 222).

Nesse sentido foram enviados medicamentos e ferramentas a um grupo “Guajajara” estabelecido na colônia de São Pedro, no rio Pindaré, no intuito de realizar “missão de paz” junto aos “Matteiros do Codó”. Ao diretor da Colônia era ordenado combater os abusos então comuns contra índios, como o uso e a venda de seus filhos como escravos. O documento revela práticas comuns nas relações intersocietárias no Maranhão provincial, como a utilização de índios “mansos” na atração de índios “bravios” para sujeitá-los nos *aldeamentos*, além da permanência de uma prática secular, a escravização de índios, a despeito da legislação contrária em vigor. (APEM, 1997: Docs 644-645, p. 224)

Em novembro de 1845 teve início uma “campanha” voltada para neutralizar e submeter em definitivo os *Sakamekran*, ou “Matteiros”, os quais, como os “*Gamella* do

quando os Ramkokamekra se apresentam conforme sua ascendência étnica, a localização de um pequeno grupo a norte-noroeste da praça central da aldeia indicaria a provável origem dos *Caracategé* no rio Grajaú. Cf. Nimuendaju, 1946: 35.

⁶¹ Os Tenetehara iniciaram seu deslocamento do alto Pindaré e Caru rumo ao Grajaú e alto Mearim, possivelmente no início do século XIX, num movimento em que teriam ocupado áreas florestais anteriormente habitadas por grupos *Gamella*. Mais tarde ocupariam parte do território dos *Caracategé*, no alto Grajaú, deslocados e sujeitados pela ação de “entradas”, como as comandadas por Melo Uchoa com a participação dos Canela. Cf. Gomes, 1977: 102-103.

Codó” permaneciam como grupos autônomos realizando constantes ataques às fazendas e núcleos de povoamento que surgiam entre os vales do Itapecuru e Mearim. Essa expedição seria comandada pelo “intérprete” da Colônia Pindaré, o qual se faria acompanhar por “índios mansos” dessa colônia, soldados da “Companhia de Pedestres” e mais 12 *paizanos*⁶², com duração prevista para cerca de 60 dias, ou *até que se firme a paz com os ditos índios do Codó*. (APEM, 1997: Doc. 648, p. 225).

O “êxito” dessa expedição foi louvado ao final de janeiro de 1846, ao mesmo tempo que em que o presidente da Província garantiu ao organizador da mesma, um proprietário de terras do vale do Itapecuru, o pagamento das despesas realizadas em tal empreitada, e sua recomendação, como a do “intérprete” da expedição, ao Imperador. Os trinta e seis “Matteiros do Codó” sujeitados foram “distribuídos” entre diferentes agentes coloniais: alguns estabelecidos na Marinha de Guerra, outros entre famílias da Capital da Província e os demais encaminhados para a Colônia Pindaré. (APEM, 1997: doc. 652-653, p. 226)

Em decorrência dos maus tratos recebidos, alguns “Matteiros” fugiram dessa Colônia, cerca de sete meses após seu envio, enquanto os demais índios dessa etnia e também “Guajajara” pretendiam abandoná-la, em função dos mesmos tratamentos. De outro lado, o cidadão Luiz José Henriques era agraciado, ao final de 1846, com o título de *Oficial da Ordem da Rosa*, concedido pelo Imperador Pedro II, por conduzir a expedição que levou os “Matteiros do Codó” à “civilização” (Idem, Docs 654-656, pp. 226-227, in Oliveira, 2002: 186-187).

Nesse período (1847), os “Matteiros” foram inseridos na administração provincial, através da 1ª Diretoria Parcial de Índios, denominada Barra do Corda. Criada inicialmente para administrar os “Canela” estabelecidos nas margens do rio Corda, para auxiliar na sujeição dos *Caracategê* e dar suporte à povoação Missões, sob essa diretoria parcial ficaram submetidas sete aldeias de índios “Guajajara” e duas aldeias dos Sakamekran-Matteiros, situadas à margem do alto rio Mearim, entre o riacho Engeitado e a foz do rio das Flores, os quais somavam cerca de 1270 índios. (Oliveira, 2002: 2004).

⁶² Entre os cronistas históricos do século XIX, o termo *paizano* indicava homens que participavam de um tipo de milícia privada, como a que era formada nas “bandeiras”. Nesse caso, refere-se a um grupo armado não-oficial que acompanhava esse agente colonial nas “entradas” contra grupos indígenas autônomos. Cf. Oliveira, 2002: 113-115.

Nos anos seguintes teve prosseguimento a campanha de neutralização dos “Matteiros”. Em 1852 e 1853, o “cidadão” Luiz José Henriques organizou nova “entrada” contra os índios localizados nas matas próximas à vila de Caxias até o Mearim, sob a alegação de que estes atacavam as lavouras e ameaçavam a segurança dos moradores, e ainda, para *repelir uma horda de índios selvagens e destruir os quilombos de escravos fugidos no termo do Codó*⁶³. Essa campanha incluiu, provavelmente, ação contra os *Gamella* de Codó, acusados de destruir estabelecimentos agrícolas e abrigar escravos fugidos das fazendas da região. Os índios capturados nessa expedição foram remetidos à Capital da Província, a fim de que lhes fosse dado o “devido” destino.

Os “Matteiros” se distribuía, nesse momento, em vários pequenos grupos espalhados pelas margens do Itapecuru e Mearim, entre os morros do Cocal Grande e Bezerra. Melo Uchôa foi, então, encarregado pela administração provincial de realizar campanha contra os *Gamella* e *Matteiro* sendo que para isso era garantido o envio de sustento para os índios que *entrarem em paz*. Nesse período seria criada na comarca da Chapada, uma diretoria parcial, sob o comando do Coronel Diogo Lopes de Araújo Sales, a fim de reunir os “Canela da Chapada” e os “Matteiro” em uma única aldeia. (APEM, 1997: Doc. 714, p. 241)

O processo de sujeição dos Sakamekran-Matteiros prosseguiu nos anos seguintes, com a criação, em 1854, da 12ª Diretoria Parcial do Alto Mearim, a qual abrangeu quatro aldeias de “Matteiros” entre o alto Mearim e o Itapecuru, totalizando 671 índios. O diretor-parcial localizou cerca de quarenta “Matteiros” junto ao Morro do Bezerra, drasticamente reduzidos por “febres malignas” que assolaram suas aldeias. Os sobreviventes teriam se estabelecido às margens do rio das Flores e, diante da persistência da epidemia foram transferidos para uma das margens do Mearim, para onde teriam sido enviados pelo governo provincial, tecidos, ferramentas agrícolas e um forno para torrar farinha. (Oliveira, 2002: 206-207).

De acordo como Nimuendaju, esses fatos teriam ocorrido entre 1854-55. Diante das pressões advindas das expedições repressivas e do avanço na ocupação de seu território por colonos e outros agentes da frente agrícola, os “Matteiros” teriam se deslocado, no final dessa década, do Morro do Bezerra para junto de seus antigos inimigos, os “Canela do

⁶³ APEM, 1997, Docs 665 e 675, pp, 229 e 231.

Alpercatas”. Esse deslocamento, como foi visto, era planejado pela administração provincial, quando da indicação do Coronel Diogo Salles, como diretor-geral da Diretoria-Parcial da Chapada.

O objetivo dessa medida, como se depreende, era o de expropriar os territórios residuais ocupados pelos “Matteiros” e pelos “Canela” favorecendo ao mesmo tempo, a expansão da fronteira agrícola pelo alto Itapecuru e alto Mearim e o surgimento de novas áreas de criação nas chapadas banhadas pelo rio Alpercatas. A “sugestão” de reunir diferentes grupos junto às diretorias parciais criadas a partir de meados do século XIX foi recorrente nos documentos provinciais, como modo de sujeição desses grupos e liberação de seus respectivos territórios à ocupação colonial⁶⁴.

A eclosão de um novo surto de doenças levou esses *Sakamekran* a retornarem à região do alto rio das Flores e dali retrocederam mais ao sul, antes da chegada de uma nova onda de ocupação por colonizadores. Nesse processo de afugentamento dos agentes das frentes expansionistas que gradativamente se apropriavam de seu território tradicional, os “Matteiros” ainda buscaram refúgio no Brejo da Mucura, uma das nascentes mais remotas do Flores. Incapazes de manter sua autonomia étnica e territorial, os *Sakamekran* deslocaram-se novamente, na virada do século XIX, para o território residual dos “Canela do Alpercatas”, aos quais se juntaram em definitivo encerrando, assim, sua existência enquanto grupo étnico autônomo. (Nimuendaju, 1946: 34-35)

1.4 Territorialização e Situação Pastoril

O processo de *territorialização* dos Matteiros (*Sakamekran*) e Canellas (*Capiekran*), assim como de outros grupos indígenas no Maranhão permaneceu durante o século XIX, sob o regime de “diretorias e colônias indígenas” seguindo os objetivos da administração provincial reafirmados pelo poder central do Império. Essa dinâmica administrativa, em linhas gerais, teria por objetivos a localização e confinamento dos grupos timbira em ínfimas porções de seus antigos territórios possibilitando a ocupação dos mesmos pelos agentes das frentes expansionistas em movimento.

⁶⁴ Essa estratégia em manter reunidos grupos atomizados seria editada também em relação a grupos locais “Gavião” *Piobogés* e *Caracategés*, os quais se encontravam, em 1854 na 6ª Diretoria Parcial – Tapera da Leopoldina. Nesse caso, o diretor-parcial nomeado era alertado sobre a conveniência de manter os índios sob sua jurisdição reunidos em uma única aldeia. Cf. APEM, 1997: Doc 715, p. 241.

No caso dos Matteiros, essa ocupação foi realizada desde o final do século XVIII acentuando-se em meados do século XIX, por agentes de uma frente agrícola que avançou pelos vales do alto Itapecuru e alto Mearim. Rechaçados vigorosamente no início, os agentes vinculados a essa frente foram gradativamente ocupando o território tradicional dos *Sakamekran*, em conjunção com as expedições de guerra patrocinadas pela administração colonial. Tendo resistido às investidas das “bandeiras” até a segunda década do século XIX, os *Sakamekran* optaram pela manutenção de sua autonomia étnica, e por isso, pagaram um alto preço.

Da mesma forma, os “Canellas finas”, os antigos *Capiekran* desenvolveram prolongada resistência às “bandeiras” e ao avanço da frente pastoril sobre seu território tradicional, entre os rios Alpercatas e alto Itapecuru e entre o Corda e alto Mearim, ao sul de seus então inimigos *Sakamekran*. Ao optarem pela “aliança” junto aos agentes coloniais, a partir de 1814 definiram, também, o seu papel nesse campo intersocietário: o de colocar-se junto aos agentes da *dominação* sobre os demais grupos indígenas na região, em troca do respeito à sua integridade étnica e territorial, e da presumida *generosidade* do “homem branco”, a qual estaria formalizada na “aliança” estabelecida em 1814.

Essa “aliança” com os agentes coloniais, além de transformar os “Canela” em um instrumento da *dominação*, o que os levou a lutar, junto a esses agentes, contra outros grupos timbira, também determinou seu próprio processo de *territorialização*, isto é, a constituição de um novo grupo étnico resultante dos processos de sujeição, depopulação e imposição territorial sobre os antigos *Capiekran* e remanescentes dos grupos étnicos que estes ajudaram a derrotar e a eles se juntaram, caso dos *Sakamekran*, dos *Caracategê*, dos *Krurekamekra* e de outros⁶⁵. Desse processo resultam os atuais Ramkokamekra-Canela. No início da década de 60 desse século, os Canela seriam novamente solicitados a participar de expedição organizada pelo diretor-parcial da Chapada, a fim de impor aos *Kreyê* de

⁶⁵ Além dos *Sakamekran*, os “Canela”, por força da “aliança” junto aos agentes coloniais, participaram de campanhas contra os *Caracategê* (Karekateyê), no rio Grajaú e dos *Krurekamekra*, localizados no sudoeste do Maranhão, junto a vertentes do Tocantins, combatidos anteriormente pelas “bandeiras” organizadas em São Pedro de Alcântara e Pastos Bons, nas primeiras décadas do século XIX. Em meados desse século, os “Canela” participaram de nova campanha contra os *Caracategê*, contra os Gamella de Codó e os “Matteiros”.

Bacabal e os *Kuoekamekra* seu retorno à Colônia Leopoldina, a qual haviam voluntariamente abandonado.⁶⁶

A “aliança” estratégica junto aos agentes coloniais perdurou à extinção do sistema de “diretorias e colônias indígenas”, no final do século XIX. Possivelmente a grande manifestação dessa “aliança” no início do século XX foi a participação dos Ramkokamekra nas expedições de repressão aos “Guajajara”, por ocasião do chamado “massacre do Alto Alegre” ocorrido em 1901.

Tal qual ocorrera com os Krahô, que enquanto corresponderam aos interesses dos criadores do norte de Goiás expulsando os demais grupos indígenas e facilitando a ocupação dos cerrados e campos naturais do norte-goiano por fazendas de criação, permaneceram em “aliança” junto aos agentes dessa frente desfrutando de pequenos “agrados”, os Ramkokamekra mantiveram relações equilibradas junto aos agentes da frente pastoril até aproximadamente a virada do século XIX.

Como se verá nos capítulos seqüentes, a cordialidade dará lugar a um padrão de relações conflituoso entre os Ramkokamekra-Canela e os agentes estabelecidos pela frente pastoril, ao sul do então município de Barra do Corda. A presença de uma agência tutelar federal de âmbito nacional não seria suficiente para evitar conflitos e chacinas junto a esse grupo, por parte dos criadores locais. Esse processo se verá a seguir.

⁶⁶ A Colônia Leopoldina, foi estabelecida em 1853 pelo governo provincial do Maranhão no médio Mearim, junto à povoação do Bacabal, para *aldear* diversos grupos timbira que investiam contra fazendas e povoações situadas às margens do Grajaú e Mearim. Nessa *colônia* foram reunidos índios Kuoekamekra, Kreyê e Pobzé, atingidos por epidemia de febre entre 1855-56, o que levou a muitos óbitos. Por essa razão muitos desses índios teriam abandonado a Colônia e retornado à floresta. No início dos anos 60, vários “timbiras” abandonaram a Leopoldina e tentaram se estabelecer em nova área considerada “inadequada” pelo diretor da colônia, em função da proximidade de fazendas e povoados. Em função dessa mudança, a administração provincial teria organizado uma “entrada” para impor o retorno daqueles timbira à Colônia, para a qual os “Canela do Alpercatas” foram convocados. Cf. Oliveira, 2002: 194-195.

Capítulo II: DINÂMICA TUTELAR E O CAMPO INDIGENISTA REGIONAL : Os Ramkokamekra sob a Tutela do S.P.I.

No presente capítulo discorro sobre *processos* relacionados aos conflitos que envolveram os Ramkokamekra-Canela e outros grupos indígenas aos segmentos de população regional e à administração tutelar no centro-sul maranhense, em um período delimitado pela primeira metade do século XX, até meados da década de 1960. Essa abordagem passa pela descrição e análise do exercício do *poder tutelar*¹ junto a esses e outros grupos indígenas, como das transformações econômicas e sociais ocorridas nessa região no mesmo período.

No capítulo anterior descrevi o processo pelo qual se estabeleceu a *sujeição* dos grupos timbira formadores dos atuais Ramkokamekra-Canela e sua inserção em uma *situação histórica* específica, a qual designei como *situação pastoril*. Esse processo resultou da ação de agentes vinculados às frentes de expansão agrícola e pastoril que ocuparam as regiões central e sul do Maranhão impulsionados pela administração colonial e mais tarde, pelo regime provincial, entre meados do século XVIII e o final do século XIX.

Com a ação das *bandeiras* pelos vales do Itapecuru e Mearim e por toda região de cerrados entre o Parnaíba e o Tocantins, território então ocupado pela maior parte dos grupos timbira, implantou-se lentamente o domínio dos agentes vinculados às frentes expansionistas no Maranhão sobre esse território e a sujeição de parte desses grupos em *aldeamentos* estabelecidos junto a fazendas e postos militares. Esse processo teve continuidade durante o período provincial, pela permanência das expedições de sujeição dirigidas a grupos autônomos, o que fez avançar o processo de *territorialização* desses e outros grupos timbira e de outras vinculações culturais².

Através da ação das frentes expansionistas e da administração *colonial* se constituíram novas unidades étnicas resultantes da sujeição e concentração de diferentes grupos timbira em *aldeamentos*, sob o controle das *diretorias parciais* e *colônias indígenas* estabelecidas no centro-sul maranhense. No caso dos “Canellas” essa relação baseou-se na renovada “aliança” junto aos agentes coloniais, o que levou esse grupo a engajar-se na

¹ O conceito de poder tutelar é apresentado na Introdução dessa tese.

² Caso dos Caracategê, dos Sakamekran-Matteiros, dos Tenetehara e Gamella de Codó, dentre outros. Cf. Oliveira, 2002: 178-215.

sujeição de outros grupos timbira, dos quais alguns foram mais tarde a estes incorporados, como ocorreu com os *Sakamekran* e os *Caracategé*. (Oliveira, 2002: 199-210)

O terceiro momento desse processo ocorreu ao longo da primeira metade do século XX, com a intervenção realizada pelo Serviço de Proteção ao Índio, o SPI, agência criada pelo Estado brasileiro no início do período republicano, através do qual os povos indígenas no Maranhão foram inseridos em um novo *regime tutelar*³.

Atuando como “mediador” nas relações entre os Apaniekrá e Ramkokamekra e os criadores do sertão pastoril, o SPI mostrou-se, ao longo de sua existência, incapaz de impedir plenamente a exploração desses grupos pelos agentes regionais, a invasão de seus territórios e a eclosão de conflitos, que em determinados casos representaram verdadeiras tentativas de extermínio étnico dos mesmos pelos criadores locais.

2.1 A Implantação do SPI no Centro-Maranhense

A presença da primeira agência indigenista republicana no Estado do Maranhão pode ser considerada bastante precoce. Em 1911, um ano após a criação oficial do então Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN) foi instalado um escritório desse órgão em São Luís. Em seus primeiros anos de existência, o SPI teria realizado satisfatoriamente sua função mediadora das relações intersocietárias a nível regional tendo sido considerado “um obstáculo à natureza espoliativa da sociedade brasileira de fronteira”. (Gomes, 1977: 132)

Entretanto, essa presença deve ser analisada tanto em função da sua extensão, como da intensidade e da qualidade das suas ações em defesa dos direitos dos povos indígenas, nas áreas mais isoladas do Maranhão. Em termos gerais, a principal ação executada pelo SPI, ao longo da sua existência, foi a tentativa de proteção das terras indígenas contra a expropriação pelos agentes das frentes econômicas regionais, condição básica para a continuidade étnica desses povos. Esse fato, entretanto, jamais impediu a

³ A legislação indigenista do Império já definia acerca do exercício do *poder tutelar* do Estado sobre os povos indígenas, através da Lei de 27 de outubro de 1831, que instituiu o *estatuto de órfãos* aos índios e os colocou sob a *tutela* dos juizes de paz, que deveriam zelar pela sua liberdade e estabelecer vigilância contra a exploração e abusos sobre os mesmos. Os dados demonstram, entretanto, que essa legislação manteve-se em grande parte como retórica, já que o abuso e a exploração sobre esses grupos prevaleceram nesse período, em continuidade às práticas coloniais que estenderam as relações de semi-servidão. Cf. Oliveira, 2002: 180.

ocorrência de conflitos ou a continuidade histórica da exploração de grupos indígenas por esses agentes.

A partir de 1918 houve uma expansão das atividades do SPI pelo Estado do Maranhão, com a implantação de postos indígenas e de uma unidade especial no interior do Estado. Nesse ano foi criado o Posto Indígena Gonçalves Dias, às margens do alto Rio Pindaré, a fim de atuar junto aos Tenetehara dos vales do Pindaré e Carú, aos Timbira (Kreyê) do vale do Gurupi, e fundamentalmente, com o objetivo de estabelecer os primeiros contatos formais junto aos Urubu-Kaapor e Awá-Guajá, na pré-amazônia maranhense. Atacado nesse mesmo ano pelos Kaapor, esse posto indígena foi desativado tendo sido restabelecido apenas em 1927.

Ainda em 1918, o SPI criou a “Vigilância de Barra do Corda”, um escritório local voltado ao atendimento de grupos indígenas localizados nas áreas de cerrado e matas ao longo dos rios Corda, alto Grajaú e alto Mearim estendendo-se até as proximidades do Tocantins. Essa unidade contou inicialmente com um único agente⁴ para atender a um grande número de aldeias Tenetehara e a diferentes grupos timbira - Apaniekra, Ramkokamekra, Pukobyê e Krikatí, além dos Krepumkatyê do rio Grajaú.

Nesse momento, o SPI já demonstrava, por razões óbvias, incapacidade em enfrentar os criadores e poderosos chefes políticos locais⁵. O fato conhecido como “massacre da Aldeia Chinela”, ocorrido em 1913 revela essa impossibilidade do órgão agir preventivamente e de oferecer garantias legais aos grupos indígenas da região⁶.

Entre 1930 e 1939, quando esteve subordinado administrativamente ao Ministério da Guerra, o SPI, cujo orçamento sempre fora limitado e aquém das suas necessidades teve seus recursos restringidos ainda mais pelo governo federal, o qual se limitou ao envio de medicamentos e um pequeno auxílio financeiro. Como decorrência, as atividades do órgão foram quase paralisadas, limitando-se à aquisição de animais de tração, canoas e alguns outros itens necessários para a manutenção de algumas ações essenciais

⁴ A “Vigilância de Barra do Corda”, desde sua criação esteve sob o comando de Marcelino César de Miranda, cidadão barra-cordense, descendente do “pioneiro” Manuel Rodrigues de Mello Uchôa, tido como “fundador” de Barra do Corda, e um dos principais agentes na *territorialização* dos “Canela”. Em 1922, Marcelino Miranda transferiu o comando dessa unidade a seu filho Raimundo Miranda, que exerceu sucessivamente, as funções de “vigilante”, “delegado” e “encarregado local”. Cf. Oliveira, 2002: 264.

⁵ Tanto pela extensão das áreas indígenas a serem cobertas, como pela diversidade populacional, as dificuldades de acesso às aldeias, além de outras questões de ordem prática e relacionadas ao poder regional, a eficácia da ação do SPI estaria, a princípio, dificultada, independente do fato de contar com um único agente para prestar atendimento a essa população.

⁶ Esse episódio marcante nas relações intersocietárias a nível regional será retomado ao longo desse trabalho.

executadas pela “Vigilância de Barra do Corda”. Apesar dessas limitações, foi providenciada, nesse período, a construção de uma escola na Aldeia São Pedro habitada pelos Tenetehara.

As primeiras iniciativas voltadas à demarcação das terras indígenas no Maranhão datam da década de 20, quando o então Governador do Estado promulgou decreto “reservando” terras para os Tenetehara do alto Mearim e para os “índios Canelas”. Essa lei estadual seria confirmada pelo Decreto no. 81, de 15 de dezembro de 1936, através do qual foram “concedidas” uma área de 164.557 hectares aos Tenetehara, abrangendo 6 das 13 aldeias reconhecidas nessa região, e cerca de 54.700 hectares aos Ramkokamekra-Canela⁷.

Nesse período foram criados, ainda, alguns postos indígenas para o atendimento dessas populações. O Posto Indígena Araribóia, implantado em 1924 para atender aos Tenetehara localizados no alto Grajaú e alto Pindaré, além de aldeias no alto Mearim foi inicialmente instalado no rio Grajaú, junto aos Krepumkateyê. No início dos anos 40, quando parte desse grupo havia sido dizimado por um surto de varíola, esse posto foi transferido para o alto Zutiua. Apenas em 1941 seriam criados os Postos Indígenas Capitão Uirá e Tenente Manuel Rabelo, respectivamente, junto aos Ramkokamekra-Canela e aos Tenetehara do alto Mearim.

A maior parte das reservas indígenas criadas pelo SPI no Maranhão, especialmente nas décadas de 40 e 50 foram implementadas a partir da aquisição de terras junto a ocupantes que se declaravam “proprietários”. Esse foi o caso da reserva Rodeador, estabelecida no início dos anos 30 para localizar os Krikati, cuja continuidade étnica se encontrava ameaçada pelos criadores que ocupavam seu território tradicional, em Montes Altos. O mesmo se deu com as terras da atual Terra Indígena Bacurizinho, entre os rios Grajaú e o alto Mearim. Habitadas desde o início do século XX pelos Tenetehara, parte dos quais foram expulsos de suas antigas aldeias em decorrência do “massacre do Alto Alegre”, essas terras eram reivindicadas por pretensos “proprietários”. (Oliveira, 1987: 34-35)

2.2 Conflitos Intersocietários e a Mediação do SPI

⁷ A lei estadual no. 1079, de 25 de abril de 1923 seria confirmada pelo Decreto-Lei no. 81 expedido em 1936 pelo Governador do Maranhão, Dr. Achiles Lisboa, a partir de levantamentos de campo realizados por Curt Nimuendaju. Cf. Oliveira, 2002: 271.

As situações de conflito entre grupos Timbira e Tenetehara e agentes vinculados às frentes agrícola e pastoril que consolidavam a formação da sociedade regional no centro-sul maranhense durante o século XIX, se acirraram ao longo da primeira metade do século XX, em função do avanço dessa ocupação e o conseqüente aumento da pressão territorial sobre esses grupos, e ainda, em certos casos, à intensificação na exploração da sua força de trabalho. De outro lado, a ausência de uma administração indigenista, ainda que em moldes colonialistas, como fôra o regime de *diretorias parciais* e *colônias indígenas*, desarticulado com o fim do regime provincial tornavam mais agudos esses conflitos e a perspectiva de soluções violentas.

O conhecido “massacre do Alto Alegre” envolvendo diversas aldeias Tenetehara do alto Mearim, fazendeiros e camponeses, além de missionários vinculados à Ordem dos Capuchinhos expressa essa nova situação. Esse confronto esteve relacionado a uma insustentável situação de exploração econômica, repressão cultural, espoliação territorial e perda de autonomia política imposta aos Tenetehara, especialmente nos últimos anos do século XIX, com a implantação da missão religiosa em território que tradicionalmente ocupavam. Em resposta a essas compulsões, os Tenetehara se rebelaram em 1901 executando frades, freiras e moradores “cristãos” da Missão de Alto Alegre, ao que seguiu-se uma longa repressão movida pelo Estado e pela sociedade local.⁸

Outro conflito ocorrido nesse período, conhecido como “massacre da Aldeia Chinella” contribuiu, como o “massacre do Alto Alegre”, para a moldagem da ideologia étnica no centro-maranhense. Esse conflito, mais propriamente chamado “chacina”, se deu em 1913, na região de cerrados próxima às nascentes do Alpercatas habitada pelos Kenkatyê, um grupo vinculado aos Apaniekra-Canela. Sob a alegação de roubo de gado, cerca de 50 índios dessa etnia foram massacrados a mando de um criador do sertão cordino, o que levou à dispersão dos sobreviventes e ao fim de sua existência enquanto grupo etnicamente organizado. O etnógrafo Curt Nimuendaju, que esteve em Barra do Corda cerca de uma década e meia mais tarde, narrou sinteticamente essa ação etnocida:

Em 1913 aproximadamente 150 Kenkatyê vivam na Aldeia do Chinello, no lado direito do ribeirão dos Caboclos, onde foram varridos pelo fazendeiro Raymundo Arruda. Acompanhado de 50 homens e um barril de cachaça, ele entrou na aldeia com música de acordeon, deu bebida aos homens, colocou-os

⁸ O “massacre do Alto Alegre” é descrito e analisado em diversos trabalhos. Cf. Cruz, 1982; FIPE, 1985; Gomes, 1977 e 2002; Zannoni, 1999; Coelho, 2002 e Oliveira, 2002, dentre outros.

em ferros, amarrou-os, uns aos outros, arrastou-os para fora da aldeia, e fez sua tropa atirar em uns 50 machos. Várias mulheres foram também massacradas com armas de fogo e facões. Os nativos que por uma razão ou outra escaparam, dispersaram-se. (Nimuendaju, 1946: 30).

Outras tentativas de extermínio contra grupos timbira movidas por agentes vinculados aos interesses pastoris no sertão maranhense e goiano ocorreram durante a primeira metade do século XX. Em 1927, os Krikatí foram atacados por criadores de Montes Altos e, após uma frustrada tentativa de transferência desse grupo pelo agente do SPI para uma área adquirida pelo órgão em Barra do Corda, os Krikati acabaram por se dispersar temporariamente e a buscar abrigo junto a outros grupos timbira, de onde retornaram posteriormente ao seu território tradicional⁹.

Em 1940, os Krahô foram atacados por criadores do sertão goiano, quando mais de duas dezenas de índios foram mortos¹⁰. O mesmo ocorreu com os Ramkokamekra-Canela em 1963, durante a vigência de um movimento messiânico¹¹. Em todos esses casos, as tentativas de massacre levadas a cabo contra esses grupos timbira tiveram como motivação a alegada prática do “roubo de gado” pelos indígenas e a pressão crescente dos agentes pastoris sobre os territórios residuais desses grupos. (Oliveira, 2002: 257-287)

Alguns episódios relacionados a esses conflitos foram presenciados ou narrados ao etnógrafo Curt Nimuendaju, o qual durante cerca de uma década realizou diversas viagens junto aos diferentes grupos timbira para a realização de trabalho etnográfico e indigenista. Nesse capítulo discorro sobre alguns dados relativos às viagens de pesquisa empreendidas por Nimuendaju junto aos Ramkokamekra e outros grupos timbira e sua participação como ator em conflitos envolvendo esse grupo aos segmentos pastoris e aos agentes do SPI. Em outros termos, procuro descrever o campo indigenista regional no centro-sul maranhense, nas primeiras décadas do século XX, onde a participação do etnógrafo entraria na composição e na dinâmica dos conflitos e demais processos.

2.3.1 Nimuendaju entre Índios e Criadores

⁹ O agente do SPI em Barra do Corda, Marcelino Miranda foi o executor dessa tentativa frustrada de transferência dos Krikati para a área Rodeador, situada próximo ao território dos Ramkokamekra-Canela, a qual fora adquirida pelo SPI, com essa finalidade. O agente tutelar teria agido diante de ameaças de massacre aos Krikati, por parte de criadores estabelecidos em seu território ancestral e de pressões advindas do governador do Estado do Maranhão. Nimuendaju considerou que os Krikati estariam, em 1930, extintos enquanto grupo independente. Cf. Nimuendaju, 1946: 16-17. Vide, também, Ladeira, 1989: (31-33)

¹⁰ Cf. Melatti, 1970: 48-50 e 1972: 19-20; 43-44.

¹¹ Cf. Crocker, (1967) 1976: 522-523.

Entre 1928 e 1936 Curt Nimuendajú empreendeu cinco viagens a Barra do Corda e às aldeias Ramkokamekra-Canela, período em que desenvolveu a pesquisa etnográfica que daria subsídios ao seu clássico trabalho sobre os timbiras orientais. Nesse período, esse incansável pesquisador esteve também junto aos Apinayé, Krahô e Xerente, no então Estado de Goiás e realizou passagens pelos Krikatí, Pukobyê, Parkateyê e Krepunkateyê do Grajaú, o que lhe possibilitou uma ampla visão sobre a diversidade cultural e de situações intersocietárias vivenciadas por esses grupos Jê.¹²

Uma das constatações iniciais desse trabalho refere-se ao fato de que as ações de aniquilamento étnico praticadas contra os Kenkateyê em 1913, encontraram apoio junto a outros criadores e demais segmentos do sertão pastoril, que se estendia desde o centro-sul maranhense até o norte de Goiás, atingindo ainda, as regiões florestais e campos da Amazônia oriental. Em suas passagens por vilas e pequenas sedes municipais do Maranhão, Goiás e Pará, Nimuendaju constatou as pretensões desses agentes em relação aos povos timbira da região.

Em novembro de 1928, durante sua primeira viagem aos Ramkokamekra-Canela, Nimuendaju deparou-se em Grajaú com o “fazendeiro mais importante do município”, José Guará, o qual havia elaborado um plano para massacrar os Gavião-Pukobyê, “sem distinção de sexo nem idade”, assim como havia feito em 1913, o cel. Arruda com os Kenkateyê da Aldeia Chinella. O citado fazendeiro apresentava tal ação como “exemplo de justiça digno de ser imitado por todos”.

No ano anterior, os Krikati haviam sofrido ataques dos criadores da região tocantina, em razão da qual o agente do SPI para a região organizou a retirada desse grupo de seu território tradicional abrigo-o temporariamente junto aos Pukobyê. Como conta Nimuendaju:

Há um ano atrás esta tribo esteve em risco eminente de ser massacrada pelos fazendeiros furiosos de Imperatriz. O SPI mudou-os em consequência disto, para junto dos Gaviões, o que naturalmente desagradou bastante a José Guará e seus sequazes. Finalmente a maioria dos Caracati parece ter voltado ao seu sítio antigo. Tanto os Gaviões como os Caracati vivem constantemente debaixo da espada de Dámocles de um massacre. (Nimuendajú, 2000: 123)

¹² Os originais do “The Eastern Timbira” foram concluídos em 1939 e sua publicação original se deu em 1946, pela Universidade da Califórnia Press. Nimuendaju publicou, ainda, monografias sobre os Apinayé (1939) e os Xerente, (1942) tornando-se o grande divulgador da organização social e da cosmologia dos grupos de língua e cultura Jê. Cf. Nimuendaju, 1946; 1942 e (1939) 1983.

Nimuendaju apontou a existência, nesse momento, de um estado de “decadência moral” desses grupos relacionado à intensa presença de regionais em suas aldeias, especialmente pela entrada cotidiana de cachaça. Até mesmo entre os grupos aparentemente mais estruturados, como os Ramkokamekra-Canela, que Nimuendaju reputava ser os guardiões da tradição timbira¹³, a presença constante de moradores regionais em suas aldeias, e especialmente, de vendedores de aguardente parecia constituir um dos fatores determinantes dessa decadência. Associado a isso menciona a “mendicância” dos índios, da qual ele próprio fora vítima, como outro fator que inviabilizava a pesquisa entre os timbira. (Nimuendaju, 2000: 141).

Especialmente em relação aos Ramkokamekra-Canela, Nimuendaju considerou que o álcool introduzido nas aldeias pelos regionais constituiu em poderoso elemento de sujeição e desmoralização cultural desse povo. Em junho de 1930, o próprio Nimuendaju acabou por quebrar várias garrafas e expulsar vendedores de cachaça da Aldeia do Ponto, após estes inviabilizarem a realização de um rito Canela, embriagando um grupo de jovens reclusos do Pep-Kahák. A despeito da sua admiração por esse povo, o pesquisador afirmou:

Mas a Aldeia do Ponto está perdida: ela se dissolve literalmente no álcool.
(Nimuendaju, 2000: 169)

Além da questão do alcoolismo introduzido e manipulado pelos regionais como estratégia de sujeição dos Ramkokamekra, Nimuendaju apontou outro fator que impedia a livre manifestação desses índios, através de seus rituais cíclicos, mantendo-os afastados da Aldeia: as ameaças dos criadores locais. Tendo presenciado uma dessas “visitas”, Nimuendaju narrou que:

Eram as arruaças do Crl. Raimundo Arruda, o mesmo que em 1912 massacrou os Kenkatyê da Travessia. Afirmava ele que os Canela do Ponto lhe tinham roubado alguns bois. Dentro de algum número de dias prometeu vir à Aldeia para exigir satisfação do chefe e se este não a desse plenamente, prometeu de proceder com a Aldeia do Ponto da mesma forma que fez com a da Travessia (Chinella). (Nimuendaju, 2000: 171)

Alguns dias mais tarde, o próprio Nimuendaju sofreria ameaças verbais por parte de um familiar do citado Cel. Arruda acompanhado de vaqueiros e parentes armados, o qual “exigia” do pesquisador que os Canela deixassem de roubar gado dos criadores, sob a ameaça de extermínio de toda a Aldeia do Ponto. Afirmava, ainda, esse agente, que seu “primo” estaria disposto a gastar o mesmo valor em dinheiro empregado na sua absolvição,

¹³ A Aldeia do Ponto dos Ramkokamekra é considerada como “uma mina etnográfica”. Cf. Nimuendaju, 2000: 141.

quando do julgamento do “massacre dos Kenkateyê”, em relação a uma possível chacina que perpetrasse contra os Ramkokamekra.

A essas ameaças Nimuendaju respondeu não ter responsabilidades sobre as “queixas” apresentadas pelo criador, assim como não poderia atender às queixas dos Canela sobre o roubo de suas terras cometido pelo tal José Arruda e seus familiares. Mesmo assim, o temor das represálias prometidas pelos Arruda levou, nesse momento, à total dispersão dos Canela pelas suas áreas de roça frustrando as expectativas de Nimuendajú, que havia dispendido esforços na unificação do grupo para a realização do rito do Pep-kahák. (Nimuendaju, 2000: 172-173).

Os conflitos associados ao suposto roubo de gado praticado pelos Canela revelam situações inusitadas, as quais demonstram que esse argumento insistentemente levantado pelos criadores, muitas vezes não procedia. Em carta enviada em abril de 1931, ao então diretor do Museu Paraense, Dr. Carlos Estevão de Oliveira, Nimuendaju conta que um primo do citado Raymundo Arruda teria tomado de assalto, junto a 12 homens armados, um acampamento agrícola dos Ramkokamekra chamado Baixão Preto¹⁴, onde teriam chicoteado e roubado ferramentas e armas de um índio e ameaçado outro índio idoso exigindo deste a “confissão” de que houvera roubado e comido uma vaca de sua fazenda. Como narra Nimuendajú;

O delegado do SPI não pôde obter nenhuma satisfação, porque o delegado de polícia da Barra é um primo do criminoso. Alguns dias depois apareceu na fazenda a “vaca comida” trazendo consigo uma nova cria. (Nimuendaju, 2000: 180)

Nimuendaju tece, ainda, considerações sobre as relações dos Ramkokamekra-Canela junto aos segmentos regionais do centro-maranhense, onde se contrapõe à alegada penúria em que supostamente viveriam os povos timbira, relacionada ao seu passado de caçadores e coletores. Em sua passagem pela Aldeia do Ponto em junho de 1933, Nimuendaju, cujas coleções etnográficas eram obtidas a partir de trocas por ferramentas e utensílios com os indígenas, observou que ao contrário do que ocorria com os Tenetehara, e

¹⁴ Com a morte de Duruteu Hãktookot, em 1951, considerado o último líder centralizador dos Ramkokamekra, uma cisão faccional deu origem a dois grupos. Sob a liderança de Pedro Gregório Kaàra-kré, um grupo permaneceu na Aldeia do Ponto, enquanto outro formou aldeia no Baixão Breto, até então um acampamento de roças. As rivalidades entre os dois grupos se manifestaram quando Alcy Kaapêltük ascendeu à chefia dessa Aldeia, com apoio do SPI. Cf. Crocker, 1990: 338-339.

mesmo com os agricultores locais, os Canela haviam obtido naquele ano uma grande safra agrícola.

Nesse momento, a situação de escassez da população regional teria levado muitos “cristãos” a buscar refúgio na Aldeia do Ponto, onde passaram a trabalhar para os Canela, em troca de porções de farinha. Como narra o pesquisador,

Em Barra do Corda a falta de mantimentos tornou-se catastrófica, quando os Canela entraram na cidade com cargas e mais cargas de farinha d'água muito boa, salvando assim a situação... (Nimuendaju, 2000: 194-195)

Em suas viagens aos grupos timbira, Nimuendaju por vezes colocou-se na condição de agente tutelar embora, a despeito de suas eventuais colaborações ao SPI, mantivesse vínculos institucionais naquele momento junto ao Museu Paraense e outros museus brasileiros e internacionais. Em carta endereçada ao dr. Carlos Estevão de Oliveira, em julho de 1933, Nimuendaju revelava todo seu envolvimento pessoal junto aos Ramkokamekra-Canela e as suas tentativas de livrá-los das pressões regionais:

Minha vida aqui tem sido bastante agitada: rixas com os usurpadores de terras dos índios, a luta perigosa com os negociantes de cachaça, furtos de gado praticados pelos índios e as suas conseqüências tem consumido a minha atenção durante dias consecutivos (Nimuendaju, 2000:196)

Após dois anos de afastamento, Nimuendaju retornou aos Ramkokamekra-Canela, em abril de 1935. Em carta enviada ao diretor do Museu Paraense Emílio Goeldi, Nimuendaju comenta sobre um “memorial” que teria sido enviado ao então Presidente Getúlio Vargas acerca da “situação dos Canela”. Esse documento de autoria do próprio dr. Carlos Estevão de Oliveira constituiu objeto de análise pelo diretor administrativo do SPI, o qual solicitou ao Inspetor Regional do Estado Maranhão a apuração sobre “fatos denunciados” e a comprovação sobre a veracidade dos mesmos, além de *sugestões ou providências para a salvaguarda dos índios Canela da Aldeia do Ponto*. (Nimuendajú, 2000: 225).

Em seu retorno à Aldeia do Ponto, Nimuendaju encontrou os Canela sob o impacto de uma epidemia de sarampo, que já havia matado cerca de 20 crianças. A varíola, que nesse momento atingia grande parte do interior do Maranhão, também fazia vítimas entre os Canela. Nimuendaju se mostrava pessimista em relação aos resultados de uma vacinação que seria promovida pelo SPI, dado o contágio que já se alastrara pela Aldeia.

Mais tarde constatou a péssima qualidade da vacina enviada, que atingira apenas 10 % de eficiência entre os Canela. (Nimuendaju, Op. Cit, 228 e 231)

O próprio Nimuendajú procurou isolar da Aldeia do Ponto as famílias atingidas pela varíola, o que limitou o aparecimento de novos casos. Entretanto, uma epidemia de gripe que se seguiu mataria um maior número de Canela do que a própria varíola, o que causou grande desalento ao pesquisador:

Deixei na aldeia ainda alguns em estado desesperador, enquanto outros muitos ficaram em estado lastimável de depauperação. (Nimuendaju, 2000: 231)

As tensões entre Nimuendaju e os criadores do sertão cordino se intensificaram com seu retorno aos Ramkokamekra-Canela, em julho de 1935. Dos entreveros e ameaças pessoais realizadas na Aldeia, os criadores passaram para as “denúncias” à administração federal sobre supostos comportamentos reprováveis e de caráter ilegal do pesquisador em relação aos Canela e aos próprios criadores:

Quem muito se escandalizou com a minha volta foram os inimigos incondicionais dos Canelas, as famílias Arruda e Cravo e seus aliados. Já tinham espalhado por toda parte que eu nunca mais havia de voltar para o meio dos índios, graças àquele telegrama ao Ministro do Trabalho em que me denunciaram como estuprador de índias, etc...Desde que voltei agora, estão espalhando sistematicamente a notícia de que eu pessoalmente estou furtando gado deles quando estou na aldeia, preparando eles dessa forma o terreno para qualquer violência que pretendam executar. (Nimuendaju, 2000: 232)

De fato, Nimuendaju seria, nesse momento, objeto de agressões físicas na área urbana de Barra do Corda perpetrada por asseclas dos criadores cordinos:

...no dia 28 de junho, às 11 horas do dia e em plena rua, sofri uma agressão estúpida e brutal por parte de um indivíduo que faz parte do partido deles. Entreguei o caso ao promotor público e desde então recebo diariamente 3-4 avisos de que pretendem assassinar-me. (Nimuendaju, 2000: 232)

Nimuendaju reputa à “coragem e inteligência” do agente do SPI em Barra do Corda, Marcelino Miranda e à pressão que este exerceu sobre as autoridades locais, a abertura de inquérito contra essa agressão. Entretanto, o depoimento do acusado e das “testemunhas” revelaria o caráter ficcional do mesmo: a alegação de que Nimuendaju não sofrera qualquer agressão, antes teria provocado o acusado e as testemunhas.

Assim o etnógrafo comenta o fato, em carta ao dr. Carlos Estevão de Oliveira:

Requeri a pública forma deste depoimento engraçado que vou lhe mostrar quando voltar ao Pará. Ao meu lado tive somente Marcelino Miranda, sentinela

perdida na defesa dos índios no meio de uma população hostil e brutal, cuja vida por isso está tão pouco segura quanto a minha. (Nimuendaju, 2000: 233)

Esses fatos levaram Nimuendaju a constatar a inviabilidade de sua permanência na região, e os riscos em continuar seu trabalho etnográfico junto aos Ramkokamekra. Na impossibilidade de contar com o apoio das autoridades locais, submetidas que eram ao domínio dos criadores e diante da perda de poder do SPI em gerir os direitos indígenas no país e das ameaças pessoais por ele sofridas reflete que:

Não é sem tristeza que prevejo que brevemente os inimigos e perseguidores dos índios alcançarão o seu fim de impedir, por qualquer meio, a minha estada entre os Canelas. Aquele inquérito provou-me como, de fato, depende unicamente da boa vontade deles de me assassinarem impunemente ou de me meterem na cadeia como um ladrão de gado. (Nimuendaju, 2000: 233)

Em sua última correspondência enviada de Barra do Corda ao dr. Carlos Estevão, Nimuendaju aponta que os problemas que enfrentou junto aos Ramkokakra-Canela em relação aos vendedores de cachaça do sertão cordino, bem como as epidemias continuavam a assolar esse povo timbira. De outro lado, constata a investida dos criadores para efetivar sua invasão sobre o território Canela:

Os usurpadores das terras da tribo, o crl. Arruda e seus comparsas, com a maior sem-cerimônia fizeram uma “demarcação” plantando os seus marcos à vista da nossa desgraçada aldeia...(Nimuendaju, 2000: 236)

As representações elaboradas por Nimuendajú revelam que as estratégias utilizadas pelos criadores do sertão cordino encontravam correspondência em outras regiões pastoris. Assim, as ações dos criadores do norte de Goiás em relação aos Krahô, no início dos anos 40 seriam reeditadas no mesmo período, em relação aos Ramkokamekra-Canela, o que remete à possível articulação entre esses agentes. Essas estratégias consistiram no envio de telegramas a autoridades federais “denunciando” a pretensa situação de “terror” vigente nas fazendas de criação localizadas próximas às aldeias timbira, diante de “ameaça iminente” de ataque pelos índios.

Uma análise junto a documentos do SPI referentes aos Krahô demonstra que essa estratégia era de conhecimento dos agentes de alto escalão do órgão indigenista. Assim, em documento enviado em 1941 ao diretor-geral do SPI, o então Chefe da 2ª Secção desse órgão afirmava dentre outras, que:

...O recente massacre dos índios Craôs, precedido de telegramas inteiramente inverídicos das autoridades policiais de Pedro Afonso ao Chefe de Política de Goiás, comunicando que os “fazendeiros estavam cercados pelos índios revoltados”, para o efeito de preparar a opinião pública e justificar o massacre, é um caso típico do modo de ação de toda essa gente; é o que pretendem ou se pretende ainda executar em Barra do Corda e Grajaú...” (SPI, Doc 126 – Filme 389, Fot, 1420-1422).

Dentre as dificuldades que limitavam a ação do SPI naquele momento destacava-se a deficiência de recursos, o que levava essa agência a manter uma estrutura de atendimento extremamente limitada. A única unidade administrativa instalada na região central do Maranhão, a “Vigilância de Barra do Corda”, “embrião” do que seria mais tarde a Ajudância local teve sua estrutura ampliada, apenas a partir de 1941, com a criação de alguns postos indígenas, especialmente junto às aldeias onde havia maior “perseguição” aos índios. Um destes foi o Posto Capitão Uirá estabelecido junto a Aldeia do Ponto dos Ramkokamekra-Canela.

Documentos do SPI datados de 1941 informam que dentre os “perseguidores” de índios localizados na região de Barra do Corda, se encontravam membros da família Arruda, cujo líder seguindo a estratégia descrita, teria enviado telegrama ao então presidente da República Getúlio Vargas, a fim de “informá-lo” sobre a “iminência de um ataque” dos Canela à sua fazenda. Segundo esse telegrama, instigados por agentes do SPI e a pretexto de “direitos, demarcações precipitadas”, esses índios já teriam promovido “verdadeira caçada...semoventes de toda espécie”.

O telegrama “informava”, ainda, que os fatos ocorridos teriam “caráter (de) inqualificável comunismo” solicitando ao governo federal providências urgentes contra essa situação. Anunciando uma possível “reação” – na verdade um ataque premeditado – esse criador afirmava que

Verdadeiro desespero de causa, num último (caso) seremos obrigados reunir homens e pegar armas para defesa das famílias e vidas. Fatos são públicos e aterrorizantes (SPI, Doc 126, Filme 398, Fot. 1424-1425)

Contando com o apoio, por vezes através da omissão, de autoridades locais e estaduais, os criadores de Barra do Corda conseguiram, naquele momento, interromper os trabalhos demarcatórios do SPI na região¹⁵, através de pressões e ameaças veladas aos

¹⁵ Em meados da década de 30 o SPI deu início ao processo demarcatório de duas reservas indígenas no centro-maranhense: uma voltada aos Tenetehara e outra aos Ramkokamekra-Canela, o que desencadeou uma série de reações dos criadores locais, como esse envio de telegrama a autoridades federais acusando a suposta “invasão” de fazendas de criação pelos Canela.

servidores do órgão tutelar, o que transformara, na visão das autoridades do SPI, uma “simples questão policial”,

... em elemento favorável aos Arruda e comparsas, e ao contrário aos índios que em suas aldeias estavam quietos e absolutamente não ameaçaram nem atacaram ninguém... (SPI, Doc 126, Filme 398, Fot. 1425)

Os conflitos entre agentes do SPI, criadores de Barra do Corda e representantes do poder político regional refletem as tensões no campo indigenista do centro-maranhense naquele momento, as quais se intensificaram especialmente a partir do início dos trabalhos de demarcação do território dos Ramkokamekra-Canela.

3.2.2 SPI e as Tentativas de Demarcação das Terras Indígenas

A demarcação das terras Canela e de outros povos indígenas no Maranhão encontrou respaldo legal na nova Constituição do Estado do Maranhão, a qual garantia aos índios as terras por estes ocupadas, “nos termos do Art. 129 da Constituição Federal”. (Nimuendaju, 2000:245). Como foi visto, a iniciativa dessa demarcação resultou de um Decreto Estadual (no. 1079), emitido em 25 de abril de 1923 e confirmado pelo Decreto-Lei no. 81 (15/12/1936), promulgado pelo então governador do Estado do Maranhão, Dr. Achilles Lisboa, baseado em levantamentos etnológicos e topográficos realizados por Curt Nimuendajú.¹⁶ e pelos engenheiros Brito Barros e Dr. Monteiro em 1936¹⁷

A ameaça à integridade física dos servidores do SPI em Barra do Corda envolvidos na demarcação das terras Canela nesse momento ficou expressa nos telegramas e documentos enviados à alta administração do SPI e outras esferas do governo federal pelos representantes dos criadores e do poder político local – frequentemente personificados nas mesmas pessoas.

Nesse sentido, a solicitação do agente do SPI, de apoio do governo estadual, através de uma tropa que acompanhasse os servidores¹⁸ nos trabalhos de demarcação física da terra indígena seria taxativamente negada pelo Inspetor Militar enviado a Barra do

¹⁶ Nas “Cartas do Sertão”, Nimuendajú comenta sobre um acordo por ele firmado junto ao então governador do Estado do Maranhão Dr. Achilles Lisboa, em 1936, para que o etnógrafo realizasse os levantamentos etnológicos e topográficos visando a demarcação de “terra aos índios Canela”. Cf. Nimuendaju, 2000: 245 e 253.

¹⁷ Vide croquis da “Terra aos Índios Canela”, elaborado por Nimuendaju. Cf. Mapa no. .

¹⁸ Nesse momento, o quadro local do SPI era formado apenas pelo chefe da “Vigilância”, Marcelino Miranda, por seu filho Raimundo Miranda e por Orículo Castelo Branco, cujo nome ficaria na memória social do sertão cordino, como do indigenismo local e dos próprios Ramkokamekra, por sua atuação decisiva na tentativa de demarcação das terras Canela.

Corda pelo Chefe de Polícia do Maranhão reafirmando, de imediato, seus vínculos aos criadores locais.

Em telegrama enviado no mesmo ano às autoridades centrais do SPI, esse Chefe de Política alegava que os servidores do órgão indigenista em Barra do Corda, Raimundo Miranda e Orículo Castelo Branco *continuam a cometer desatinos e violências naquela cidade...plantando verdadeiro pânico (à) população....* Sua argumentação era reforçada com a transcrição de parte de outro telegrama, que esse Chefe teria recebido do Inspetor Militar enviado para apurar os fatos, para o qual

Proprietários de terra e pequenos lavradores (da) circunvizinhança (do) aldeamento Canelas queixando-se haverem sido intimados... (a) abandonarem suas casas e lavouras sob pretexto (serem) terras não demarcadas (aos) índios...(SPI, Doc.126, Filme 398, Fot. 1428-1429)

Procurando desqualificar a atuação dos agentes do SPI e, por extensão, o trabalho demarcatório que realizavam das terras ocupadas pelos Ramkokamekra-Canela, o Chefe de Polícia do Maranhão reafirmava sua posição de aliança com os criadores locais. Assim considerava a solicitação de tropa para acompanhar os trabalhos da demarcação física dessa área como *...artimanha de Marcelino Miranda...e...medida inteiramente desnecessária*. O sertanista Orículo Castelo Branco era representado por esse agente como alguém que insuflava os Canela a *furtar* gado dos criadores em suas propriedades, o que poderia resultar, em “funestas conseqüências”¹⁹. Solicitava à direção do SPI, a remoção de Castelo Branco e de Raimundo Miranda da Vigilância de Barra do Corda,

...antes que tenhamos que mandar prendê-los e processá-los pelos crimes que ali vem praticando acobertados pelas funções que exercem. (SPI, Doc 126, Filme 398, Fot. 1428)

A essas alegações, um membro da direção central do SPI respondeu reafirmando a idoneidade moral do servidor Castelo Branco, com o qual convivera em trabalhos militares anteriores ponderando, ainda, que os servidores do SPI teriam agido no estrito cumprimento de suas funções legais, ao *resolver questões de terras de propriedades (dos) índios*. Por outro lado, desconsiderava as informações do Inspetor Militar enviado a Barra

¹⁹ O nome desse sertanista ficou associado ao “movimento messiânico Canela de 1963”, em função dos vínculos que manteve, durante sua permanência como chefe do Posto Capitão Uirá, com a líder do movimento Kee-kwei, conhecida também como “Maria Castelo”, do qual teria apreendido certas práticas de relacionamento com os “brancos”.

do Corda, *dada sua visível parcialidade e avaliação (de) testemunhos de pessoas da família Arruda que promoveu massacre (aos) Canela.*²⁰

Entretanto, diante das precárias condições de segurança verificadas em Barra do Corda, nesse momento, onde o servidor Castelo Branco teria sua integridade física ameaçada pelos criadores locais, a autoridade citada, à época Chefe da 2ª Diretoria do SPI, levando em conta, ainda, o possível desgaste político do Interventor Federal no Maranhão decidiu pela transferência desse agente tutelar, embora certo de que este agira

rigorosamente no cumprimento do seu dever, protegendo os índios e as suas propriedades de assalto dos Arrudas e comparsas, os quais até o momento da retirada de Orículo gozaram do apoio das autoridades estaduais.. (SPI, Doc 126, Filme 398, Fot. 14-30).

Em relatório encaminhado por um agente do SPI a um diretor da agência indigenista²¹, no segundo semestre do ano de 1950 ficou constatado que a demarcação das “terras dos índios Canela”, pautada no croquis de Curt Nimuendajú, cuja implementação fora iniciada pelos agentes Raimundo Miranda e Orículo Castelo Branco em 1941, não havia sido concluída²². Esse agente informava, ainda, que da área definida pelo Decreto-lei estadual no. 81, com 57.600 hectares, haviam sido demarcados, até aquele momento, cerca de 14.400 hectares.

Esse agente afirmava que a área já demarcada seria formada por chapadas e terrenos arenosos inviáveis à agricultura, segundo os métodos utilizados na região, e que as terras agricultáveis e de melhor qualidade dessa reserva se encontravam “infiltradas” por “cerca de 20 intrusos”, cujos nomes havia identificado e apresentava em seu relatório. Informava, ainda, que esses invasores seriam “expulsos”, logo que completada a demarcação da “terra dos Canelas”. O autor sugere que a invasão dessa terra indígena teria sido orientada por “autoridades” vinculadas aos poder local, em Barra do Corda.

Por fim, o documento informa que a demarcação dessa terra indígena seria concluída no exercício do ano seguinte, para o qual já havia um acerto junto ao profissional

²⁰ Cf. SPI, Doc. 126, Filme 398: Fot. 1428-1429.

²¹ O referido relatório, datado de 06/10/1950 foi assinado por João Gonçalves de Pinho, Chefe do S.O.A., e encaminhado ao Chefe da Seção de Estudos do SPI, Dr. Herbert Serpa. Cf. SPI, Doc 161, Filme 380, Fot. 1436.

²² Em carta de julho de 1936, Nimuendaju discorre sobre o “levantamento das terras Canela” que realizou com auxílio dos próprios índios. Após adquirir materiais de agrimensura improvisados, Nimuendaju percorreu em 11 dias toda a área formada por *chapadões, cerrados, caatingas e serras*, e desse levantamento resultou um croquis da área indígena, num total de 330 mil hectares ... *dos quais malmente a décima parte prestável para a lavoura...* Cf. Nimuendaju, 2000: 255.

responsável. Além da “terra dos índios Canela”, estariam sendo “legalizadas” outras terras indígenas, como as “terras do Rodeador”, que haviam sido adquiridas na década de 30 para o assentamento dos Krikati e Pukobyê, e uma “reserva indígena para os Guajajara”, situada entre os rios Corda e Mearim.²³

Nesse período, o SPI retomou de modo mais efetivo seu projeto de demarcação das terras indígenas no centro-maranhense. Além das áreas citadas, a agência indigenista estaria solicitando naquele momento, junto ao Governo Estadual, a “concessão” de terras aos “Guajajara do Município de Pindaré-Mirim”, e aos “Guajajara, Caracatí e Gaviões do Município de Grajaú”, além de terras para os Canela (Apaniekra) situados no ribeirão Porquinhos. (SPI, Doc 161, Filme 380, Fot 1438).

Se essa perspectiva demarcatória representava um alento aos povos indígenas ali localizados, aos regionais significava a perda efetiva de terras que controlavam há gerações. No caso específico dos Ramkokamekra-Canela, essa possibilidade acirraría, ainda mais a situação de conflitos entre esse povo e os grandes criadores locais, mesmo com a presença mais efetiva da agência tutelar. Os documentos consultados não informam, entretanto, sobre a possível conclusão dessa demarcação e a oficialização dessa terra indígena, o que leva a crer que não tenha sido efetivada a regularização dessas terras, naquele momento.

Em relação ao levantamento fundiário realizado por Nimuendaju em 1936, da terra a ser demarcada aos Ramkokamekra-Canela (330 mil hectares), em relação aquele determinado pelo Decreto-Lei estadual no. 81, e que seria implementada pelo SPI em 1950 (57.600 hectares), constata-se uma sensível defasagem da ordem de 272 mil hectares. O próprio Nimuendaju demonstrou pessimismo em relação à demarcação efetiva desse território, especialmente após o dr. Achilles Lisboa deixar o cargo de Governador do Estado do Maranhão.²⁴

Mesmo com a retomada da demarcação da terra Canela em 1950, esta teve suas dimensões sensivelmente reduzidas em relação ao levantamento feito por Nimuendaju. Ainda assim seria implementada apenas uma pequena parte da mesma, a qual como informa o agente do SPI era constituída por terrenos impróprios à agricultura. Entretanto, as

²³ Essa “reserva guajajara” teria sido “concedida” pelo mesmo decreto-lei estadual que determinou a criação da “terra aos índios Canela”. Cf. SPI, Doc 161, Filme 380, Fot. 1433.

²⁴ Nimuendaju aponta em uma de suas últimas cartas relativas aos Ramkokamekra seu desalento em relação à efetivação da demarcação dessas terras indígenas: *Provavelmente com as reviravoltas da política maranhense, tudo ficou outra vez em águas de bacalhau, e eu fui mais uma vez o besta...* Nimuendaju, 2000: 259.

tentativas de efetivação da demarcação dessa terra indígena seriam, por si, elementos intensificadores das tensões entre os Ramkokamekra e os criadores do sertão cordino, os quais estariam relacionadas à eclosão de novos conflitos.

2.4 A “Mentalidade Administrativa” do SPI

A atuação do SPI durante as décadas de 40 e 50, especialmente na região do Alto Mearim e Grajaú remete a processos desencadeados posteriormente relacionados à emergência de movimentos sócio-religiosos entre os Ramkokamekra. Ao longo dos anos 40, o SPI implementou no Maranhão, e possivelmente em outras regiões, o que se chamou de “mentalidade administrativa”, segundo a qual os postos indígenas deveriam se autogerir, bem como os grupos indígenas “assistidos”. Essa postura seria efetivada, através da decisão de se estimular a implantação de roças e a criação de gado vacum nos postos indígenas, sob a supervisão dos chefes de posto e executados pelos próprios índios e por trabalhadores contratados.

Em alguns casos, isso resultou em práticas de corrupção pelos chefes de posto, os quais se apropriavam e comercializavam o excedente da produção agrícola e pastoril em benefício próprio. De outro lado, em função das técnicas rudimentares de criação, executada de modo extensivo, as roças familiares indígenas eram frequentemente atacadas e destruídas pelo gado, o que resultou em prejuízos à economia de auto-sustentação desses povos. Esse fato teria ocorrido especialmente em relação aos Tenetehara (Gomes, 1977)

No caso específico dos Ramkokamekra-Canela, a “mentalidade administrativa” seria contemporânea às iniciativas de demarcação dessa terra indígena, o que levou ao estabelecimento de atividades econômicas próprias à sociedade regional, especialmente a criação de gado, no interior da terra indígena, sob o controle dos agentes do SPI. Da perspectiva da compreensão desse processo pelos Canela, essas atividades poderiam gerar um sentido de “equiparação” material entre esse povo timbira e os criadores e pequenos lavradores do sertão cordino. (Oliveira, 1987: 40)

A análise de um documento do SPI²⁵ datado do final dos anos 50, revela como a “mentalidade administrativa” do órgão tutelar, que resultou no modelo de “auto-gestão dos postos indígenas”, se implementava em relação aos Ramkokamekra-Canela. Esse documento, que parece constituir um “relatório de viagem” teria sido produzido no primeiro semestre de 1959 pelo agente tutelar Olímpio Martins Cruz, então chefe da Ajudância de Barra do Corda, em resposta a uma portaria emitida pela 3ª Inspeção do SPI solicitando informações sobre as terras dos Ramkokamekra-Canela e as possibilidades de implementação de atividades produtivas. Refere-se a um período que antecedeu ao “movimento messiânico Canela” de 1963.

O citado relatório aborda quatro indagações, às quais o agente tutelar em Barra do Corda estaria incumbido de apresentar respostas. A primeira refere-se às relações entre os Ramkokamekra e os criadores limítrofes à sua área, cuja demarcação não se encontrava efetivada. O agente do SPI explicou como teria persuadido um grande criador local a aceitar “a proposta justa, sincera e amigável que o SPI fazia-lhe naquele momento” em relação à venda ou a indenização sobre parte das terras que ocupava, que seriam incluídas na demarcação da terra indígena dos Canela²⁶. Apesar de sua resistência inicial, o criador comprometeu-se a comparecer à sede da Ajudância do SPI em Barra do Corda para formalizar esse acordo (Cruz, 1959, s.n.)

A seguir, o agente tutelar tece considerações sobre “as terras dos Dois Riachos”, objeto do diálogo mantido com o criador do sertão cordino. Informa sobre a distância dessas terras em relação à sede do Posto Indígena Capitão Uirá e sua composição: em sua maior parte formada por chapadões arenosos e uma pequena área de mata, com uma légua de comprimento por cem ou cento e cinquenta braças de largura. Comenta que essa pequena mata seria propícia para o cultivo de arroz, milho e mandioca, enquanto nos “chapadões” apenas se poderia desenvolver a criação de gado bovino, nos moldes da criação extensiva regional.

O sr. Olímpio Cruz informa, ainda, que de acordo com as instruções recebidas da 3ª Inspeção do SPI havia instruído o Encarregado do Posto Capitão Uirá, no sentido de

²⁵ Informações pessoais passadas por outros pesquisadores indicam que a maior parte da documentação relativa à atuação do SPI no Maranhão teria sido consumida por um incêndio ocorrido durante os anos 70, nos arquivos do Ministério da Agricultura, em São Luís. O documento aqui considerado pertence à Biblioteca da Administração Executiva Regional da FUNAI em São Luís – AER-São Luís e, mesmo incompleto traz informações relevantes sobre o tema em questão.

²⁶ Essas terras, designadas como “Dois Riachos” foram, de fato, incorporadas à terra indígena dos Canela, quando da efetivação do seu processo demarcatório, durante os anos 70.

que este realizasse o plantio de cajueiros, mangueiras e outras frutíferas ao longo da estrada que percorria as “terras do SPI”, a qual comunicava a Aldeia do Ponto à Aldeia do Baixão Preto e à Vila Resplandes, tradicional núcleo sertanejo.²⁷

No item seguinte, “Informações sobre as necessidades dos Índios do Posto e sugestões sobre a criação de gado bovino”, Olímpio Cruz “esclarece” que, na terra ocupada pelos índios Canela eram escassas as áreas propícias à lavoura e afirma a necessidade de aquisição de implementos agrícolas (machados, facões, enxadas, cavadores) e de medicamentos. Questionado sobre a viabilidade da criação de gado bovino, cavalariço e caprino nessa terra indígena, o agente informa ser possível a criação bovina, em “todas as três aldeias vinculadas a esse posto: ‘Ponto, Baixão Preto e Porquinhos’”²⁸, desde que observado “o tempo do ‘retiro’, a fim de se evitar o ‘toque’ ou emagrecimento geral do gado, moléstia bem conhecida na região”. Também considera viável a criação de caprinos na terra indígena, em pequena escala.

Finalmente, o agente do SPI responde sobre “Como os índios Canelas poderão desenvolver uma agricultura de sustentação prática...”. Olímpio Cruz sugere, em primeiro lugar, a aquisição das terras do local “Dois Riachos”, onde tanto os Canela como o próprio Posto Indígena poderiam fazer roças para o ano de 1960, cujo período de trabalho inicial (broca e derrubada do mato) estaria bem próximo. Informa que, caso fossem enviados recursos do SPI, para “despesas diversas” e “matalotagem” (carne de gado), solicitaria que os “índios lavradores” fizessem uma derrubada de 20 hectares destinada às lavouras do Posto Indígena, onde os Canela poderiam, também, estabelecer roças de cerca de um hectare por família.

Para isso solicita que o SPI providencie recursos para a implementação das diversas etapas do serviço agrícola, o que incluiria “10 matalotagens”, além da importância de 60 mil cruzeiros a serem distribuídos parceladamente entre junho de 1959 e maio de 1960, para as “despesas diversas”, inclusive a aquisição de cereais (arroz, farinha, rapadura, toucinho). (Cruz, 1959, s.n.)

²⁷ A Vila Resplandes, ou Jenipapo dos Resplandes constitui um antigo núcleo da ocupação pastoril na região, junto ao qual foi implantada a atual sede do município de Fernando Falcão.

²⁸ Refere-se à Aldeia Porquinhos, habitada pelos Apaniekra-Canela. Esse dado demonstra que esse grupo timbira, nesse momento era *administrado*, junto aos Ramkokamekra-Canela, por uma única unidade, o Posto Indígena Capitão Uirá.

Esse documento revela alguns critérios de atuação do SPI naquele momento, em relação aos Ramkokamekra-Canela, os quais levam às seguintes constatações: 1) Ao contrário do que afirmam outras avaliações, o órgão tutelar parecia manter uma presença efetiva junto aos Ramkokamekra, nos anos que antecederam à eclosão do “movimento messiânico Canela”. A efetivação da demarcação dessa terra indígena, a qual vinha se arrastando desde o final dos anos 30 constituía, agora, uma possibilidade real e as negociações junto aos criadores locais, que desde o século XIX ocupavam a maior parte do território tradicional dos Canela revelam a preocupação da administração local do SPI quanto à desintrusão desse território, a qual, entretanto, deveria ser realizada de forma consensual e “amigável” junto aos criadores.

2) O agente local do SPI, Olímpio Cruz, então chefe da Ajudância de Barra do Corda, o qual havia trabalhado junto aos Canela na década de 40, como Encarregado de Posto Indígena demonstrava conhecimento em relação esse território e às precárias condições ambientais da terra indígena dos Canela, valorizando os restritos trechos de mata ciliar propícios à agricultura de auto-sustentação dos Ramkokamekra.

3) O documento revela, ainda, algo sobre a política de “autonomia dos postos indígenas”, através da implementação da agricultura e pecuária pelo SPI, nos moldes da sociedade envolvente. O agente tutelar analisa as potencialidades da terra indígena para atividades agrícolas, onde seria implantada uma “roça grande” destinada ao Posto Indígena, além de roças familiares aos Canela. De outro lado, considera a viabilidade das terras indígenas para a criação de gado vacum, cavalar e caprino, em moldes parecidos aos praticados pelos criadores locais. Nesse momento, não se cogitava sobre métodos de trabalho alternativos, étnica e ecologicamente viáveis.

4) Um último aspecto refere-se à vigência de um modelo de relações entre o SPI e os Canela de caráter paternalista fundado em práticas ainda hoje vigentes, como a compra de “matalotagens” (carne) e o fornecimento de alimentos (cereais) aos índios para que esses trabalhassem nas roças do SPI, e em suas próprias roças. Essas práticas instituídas pela “proteção fraternal” do SPI teriam continuidade nas gestões da FUNAI, quando adquiriram um caráter formalizado e sistemático.

É possível que o modelo da “auto-gestão dos postos indígenas” do SPI esteja na base dos “projetos de desenvolvimento comunitário” implementados pela FUNAI nas décadas de 70 a 80, com desdobramentos até os dias atuais.

2.5 Mediação do SPI e Movimento Messiânico de 1963

O etnólogo William Crocker, que desenvolveu pesquisa entre os Ramkokamekra nos anos que antecederam o “movimento messiânico de 1963” considerou como a principal “mudança” nas relações entre os Ramkokamekra e os regionais nas décadas anteriores, o estabelecimento do encarregado de posto indígena e sua família junto à Aldeia do Ponto, em caráter permanente e a implantação concomitante da educação escolar através do ensino regular executado pelo SPI. Essas medidas teriam intensificado a supervisão e o controle do SPI sobre a vida cotidiana dos Ramkokamekra, com impacto nas suas práticas cerimoniais e sociais e nas suas relações com a sociedade envolvente.²⁹ (Crocker, [1967] 1976:524)

Essas transformações remetem, entretanto, a um período mais extenso nas relações entre os Ramkokamekra-Canela e os agentes vinculados à sociedade brasileira regional, o qual pode ser delimitado entre o final do século XIX até meados do século XX. Esse período marca uma mudança significativa nas condições de sobrevivência dos Ramkokamekra-Canela: a ocupação gradativa da maior parte do seu território tradicional pelos agentes da frente pastoril e a conseqüente escassez dos recursos naturais, em especial dos animais silvestres, fonte da proteína consumida por esse grupo.

Essa mudança teve como conseqüência a transformação da economia de auto-sustentação desse grupo fundada, sobretudo, na caça e na coleta, para uma maior dependência da agricultura. Paradoxalmente, a ocupação cada vez mais intensa do gado sertanejo sobre o território residual dos Canela destruindo suas roças e restringindo as áreas de caça levaria a intensificação da matança de gado dos criadores pelos índios, e dos conflitos decorrentes desse fato.

Essas mudanças, por sua vez, relacionaram-se historicamente ao crescimento endógeno das fazendas de criação³⁰ e sua expansão pelo território indígena. Esse processo

²⁹ Nos capítulos 3 e 4 são retomadas e analisadas as avaliações de Crocker em relação às principais “mudanças” verificadas entre os Ramkokamekra-Canela, entre 1936 e 1957.

³⁰ Considero o crescimento da ocupação pastoril sobre os territórios timbira como *endógeno*, isto é, gerado pela própria dinâmica dessa frente, uma vez que os “pequenos” e “médios” criadores que predominavam no sertão cordino tinham, em parte como vaqueiros e assistentes seus próprios filhos e outros parentes, os quais em função da regra da partilha – uma

levou os Ramkokamekra – como os demais grupos timbira que habitam áreas de cerrado - e os segmentos associados à frente pastoril a disputar as restritas áreas agricultáveis desse já limitado território, formadas por trechos de mata ciliar que acompanham os riachos do cerrado, com pequenos agricultores que se estabeleceram ao longo de décadas nessas mesmas áreas³¹.

Como foi colocado, um fator decisivo na transformação das relações entre os Ramkokamekra-Canela e os segmentos do sertão cordino teria sido o estabelecimento de um posto indígena pelo SPI, com a presença cotidiana de agentes tutelares em suas aldeias. Essa nova situação ocorreu inicialmente entre 1938 e 1940, com a presença do encarregado de posto Orículo Castelo Branco³², mais tarde substituído pelo agente tutelar Olímpio Cruz, o qual juntamente com sua família residiu e atuou junto aos Canela até o ano de 1947.

Durante sua permanência, Castelo Branco participou da primeira tentativa de demarcação das “terras ocupadas pelos índios Canela” tornando-se, por isso, foco das pressões dos criadores locais para neutralizar esse trabalho. Essas pressões variaram desde “denúncias” e “protestos” junto às autoridades do governo federal e estadual passando por ameaças de aprisionamento e expulsão desses agentes e de retaliação armada contra os Ramkokamekra. As atitudes incisivas de Castelo Branco na retirada dos enclaves sertanejos estabelecidos no interior do território Canela e na efetivação desse processo demarcatório, teriam acentuado as tensões já existentes entre os Canela e os criadores locais.

Castelo Branco foi acusado por criadores locais e seus representantes, não apenas de estimular os Canela ao abate do gado sertanejo encontrado no interior da terra indígena, como de promover ameaças às famílias de lavradores instalados nas áreas agricultáveis desse território. Suas atitudes em favor da desocupação do território dos Ramkokamekra levaram os criadores locais à intensificar sua mobilização contra os Canela colocando-os na iminência de um novo massacre. Em função dessas ameaças, Castelo Branco teria convencido os Canela, em 1941, a transferir sua aldeia, então situada no Brejo da Raposa para a antiga localização na Aldeia do Ponto. (Crocker, 1990: 73)

em cada quatro rezes nascidas pertenciam ao vaqueiro – acabavam por formar seu próprio rebanho “aumentando”, assim, o número de fazendas de criação sobre os territórios indígenas. Cf. Velho, 1981: 22 e Oliveira, 2002: 102.

³¹ Esse conjunto de “mudanças” e “transformações” delimitam e caracterizam uma determinada *situação histórica*, a qual designei como *situação pastoril*.

³² Trata-se do mesmo agente que participou da tentativa inicial de demarcação das terras Canela, a partir do Decreto-Lei Estadual no. 81, de 1936, cujo levantamento topográfico havia sido realizado por Curt Nimuendajú.

Durante a década de 40, quando vigorou a “mentalidade administrativa” do SPI, a estrutura de assistência da agência tutelar junto aos Ramkokamekra seria consolidada. De um lado, isso ocorreu através da própria implantação do Posto Indígena Capitão Uirá e, como foi colocado, da presença em caráter permanente de um agente tutelar junto ao grupo³³. Esse fato constituiu um fator inibidor da presença de regionais nas aldeias Canela, evitando as ameaças e violências dos criadores e dos vendedores de aguardente, os quais até então agiam impunemente.

Um segundo aspecto dessa presença refere-se ao impacto da implantação dessas atividades produtivas pelo SPI. Ainda que, em tese, voltadas para a manutenção dos próprios agentes tutelares e do posto indígena, essas atividades – plantações de mandioca e arroz, criação de gado, implantação de pomares – atribuíam à terra indígena um sentido de riqueza e poder, e com isso, uma possibilidade de equiparação simbólica dos Ramkokamekra aos grupos mais poderosos da sociedade envolvente.³⁴

Quanto às relações internas dos Ramkokamekra, uma mudança significativa ocorreu em 1954, com a divisão do grupo em duas aldeias, em decorrência da morte de seu último chefe tradicional, Duruteu Håk-too-kot e dos desacertos em relação à localização da nova aldeia. Essa cisão teria criado uma situação de desequilíbrio em relação ao contingente necessário para o funcionamento dos grupos cerimoniais e à ocupação de determinadas funções rituais. Estaria também associada às tensões políticas internas, que levariam à emergência de dois novos líderes, Caarã´kre e Caapêr´tic, como chefes, respectivamente, da aldeia do Ponto e do Baixão Preto³⁵ (Crocker, 1958: 2-3)

Esse período seria marcado pela desagregação política dos Canela, possivelmente em função da ausência de um líder político forte e aglutinador, e de agentes tutelares capazes de motivar esse povo para uma economia de auto-sustentação, tal como o fizera Olímpio Cruz. O consumo de bebidas alcoólicas se intensificou e os Canela passaram

³³ Entre 1940 e 1947, o agente do SPI Olímpio Martins Cruz, como chefe do Posto Indígena Capitão Uirá viveu com sua família junto à Aldeia do Ponto. Nesse momento, os Ramkokamekra retomaram suas roças familiares e mantiveram-se auto-suficientes, até a transferência desse agente para Barra do Corda. Após sua saída as roças familiares dos Canela teriam se desorganizado. Cf. Crocker, 1990: 73.

³⁴ Essa consideração de caráter especulativo está relacionada à uma expectativa messiânica, ainda não concretizada nesse momento, pela qual os Canela esperavam transformar-se em “civilizados”, ou acessar os seus bens, especialmente sua infra-estrutura – cidades, veículos, fazendas, etc. Nesse sentido, tanto as de construções do SPI (casa do encarregado, escola) como a implantação de extensas lavouras e de criação de gado na terra indígena nesse momento estariam estimulando a expectativa messiânica dos Ramkokamekra, que se tornaria movimento anos mais tarde.

³⁵ Nesse momento, a população Canela totalizava 380 índios, divididos entre a Aldeia do Ponto (230) e Baixão Preto (150). Cf. Crocker, 1958: 2.

a viver em pequenos grupos atomizados. As rivalidades entre os dois principais líderes de aldeia impediam a unificação do grupo, que ocorreria apenas mais tarde, durante a eclosão do movimento messiânico de 1963. (Oliveira, 2002: 278).

Uma maior inserção junto à sociedade nacional seria experimentada nesse período pelos Ramkokamekra, facilitada pelo aprendizado da escrita em português. Crocker aponta que em 1958 quase todos os homens Canela se expressavam bem na língua portuguesa, enquanto poucas mulheres o faziam. O trabalho educacional iniciado pelo SPI através da permanência de uma professora primária entre 1944 e 1951 levou vários jovens Canela ao domínio da escrita, e ao desejo de conhecer melhor o mundo externo, através de viagens e permanências em povoados e cidades. (Crocker, 1958: 4)

De fato, alguns jovens alfabetizados nesse período tornaram-se líderes expressivos na década seguinte. Esse seria o caso do “jovem Kaapel-tik”, que vindo de uma família que produzira líderes importantes em gerações passadas, se tornou líder cerimonial de sua classe de idade e mais tarde, importante líder político. Tendo recebido a educação escolar provida pelo SPI, passou, durante sua adolescência, cerca de nove meses residindo em São Luís sob os auspícios da agência indigenista, onde consolidou conhecimentos de escrita e leitura e sobre a sociedade brasileira. Posteriormente realizou viagens ao Rio de Janeiro, então capital federal e a Brasília, onde teria intensificado seus contatos com as práticas religiosas populares. Esse líder teria, mais tarde, importante papel no desenrolar do movimento messiânico de 1963. (Crocker, [1967] 1976: 526).

A despeito das condições extremamente limitadas para a prestação de assistência aos povos indígenas, diante do um amplo campo de relações a ser coberto³⁶, a presença dos poucos agentes do SPI significou, nos anos 40 e 50, um certo alento aos Ramkokamekra contra a exploração econômica e a sujeição desses grupos pela sociedade regional. Essa possibilidade ocorreu, apesar das pressões de segmentos regionais que pudessem gerar atitudes individuais de cooptação e corrupção desses agentes.

A perspectiva de demarcação da terra indígena dos Ramkokamekra e de outros povos situados na área de abrangência da Vigilância e mais tarde, Ajudância de Barra do Corda representava uma ameaça aos interesses dos grandes criadores, frequentemente

³⁶ Sob a jurisdição da “Vigilância de Barra do Corda” estavam vinculadas, nesse momento, diversas aldeias Tenetehara, Apaniekra e Ramkokamekra, Krikatí e Pukobyê situadas entre o alto Mearim e o Tocantins, além de pequenos grupos remanescentes, como os Krepumkatyê, no Grajaú.

articulados ao poder local e regional. Dessa forma, na impossibilidade de lutar, nesse momento, diretamente contra a agência tutelar, os criadores de Barra do Corda se voltaram contra os Ramkokamekra, buscando legitimidade às suas ações, no “roubo de gado” supostamente praticado por esse grupo.

A partir de 1955 ocorreria uma mudança em valores da política indigenista brasileira, baseada na idéia de que os recursos para a auto-sustentação dos povos indígenas deveriam ser obtidos através do seu próprio trabalho. Essa nova postura por parte do SPI seria interpretada pelos Ramkokamekra, como uma atitude de negligência e abandono do órgão indigenista em relação a esse povo. De outro lado, a morte do Marechal Cândido Rondon, fundador e patrono do SPI, cuja imagem difundida era a de “grande protetor dos Canela” contribuiu para a descrença desse grupo em relação às vantagens da aliança com o “civilizado”, tal qual pregava sua cosmologia do contato.

Assim, uma auto-concepção sobre um possível estado de “abandono” vivido pelos Canela durante o final dos anos 50 e início da década de 60 esteve associado ao rompimento do “contrato da aculturação”³⁷, fundamentado sobretudo no mito de Aukê, o herói cultural timbira que explica a “origem do homem branco” e a defasagem de poder e riquezas entre os índios e a sociedade nacional. A imagem mítica de Rondon de “grande pai”, alimentada pelos próprios agentes do SPI, que os Ramkokamekra possivelmente traduziam como sendo uma manifestação do próprio Aukê, seria o mote desse desencanto em relação à aliança com o dominador.

Assim, as condições históricas para o conflito manifesto entre os Ramkokamekra-Canela e os criadores do cerrado maranhense estariam se efetivando. Essas condições se dariam, de um lado, pelo crescimento e avanço das fazendas de criação e dos núcleos de população sertaneja sobre o território residual dos Canela, com a ocupação crescente da terra indígena pelo gado dos criadores e pelos próprios sertanejos, em especial das áreas utilizadas às roças familiares indígenas, sua principal atividade de auto-sustentação.

³⁷ O “pacto da aculturação” refere-se a uma interpretação sobre o “mito de Aukê”, que versa sobre as diferenças de riqueza e poder entre os timbira e os “civilizados”, as quais decorreriam de uma escolha feita pelos próprios índios, que optaram pelo arco-e-flecha e o maracá, sendo entregue aos “brancos” a espingarda e a sanfona. Essa escolha teria como contrapartida o compromisso do “branco” em ser sempre generoso para com os índios. Cf. Crocker, 1990: pg 74. Vide o “Mito de Aukê” em Anexos.

Um segundo fator seria dado pelo rompimento da “aliança” dos Ramkokamekra com o Estado brasileiro, substancializada na ação “protetora” do SPI, expressa pela implantação do posto indígena e a presença efetiva um agente tutelar junto ao grupo. Após a longa, ainda que espaçada permanência de Nimuendajú junto aos Canela (1929 a 1936), o SPI passou a manter no território indígena agentes em caráter permanente. Se essa medida, por um lado intensificou o controle da agência tutelar sobre esse grupo, por outro criou condições mais efetivas de segurança ao grupo, diante das ameaças de ataques pelos criadores e em relação à presença de outros agentes.

Tanto a eclosão do “movimento messiânico Canela” de 1963, como a intensificação do abate do gado dos sertanejos durante esse processo devem ser considerados, dentre outros fatores, em função de uma “nova consciência” elaborada pelos Ramkokamekra, a partir de suas próprias categorias culturais, acerca de seus direitos territoriais e da “proteção” a eles devida pelo Estado brasileiro. Nesse sentido, a presença física do SPI, com seus agentes e sua estrutura mínima de atendimento seriam fatores de afirmação da “auto-confiança” dos Ramkokamekra (Crocker, [1967] 1976: 522)

Durante os conflitos decorrentes do “movimento messiânico Canela de 1963”, o SPI atuou de maneira paradoxal. Inicialmente, seus agentes parecem não ter levado em conta, pela falta de conhecimento ou de capacidade de avaliação, da emergência desse movimento sócio-religioso e acerca das proporções que o mesmo assumiria com o passar do tempo, embora houvesse informações acerca da intensificação no abate do gado sertanejo³⁸.

Entretanto, nos seus discursos mais recentes, alguns desses agentes que participaram diretamente dos eventos demonstram ter tido contato direto com a situação messiânica vivenciada pelos Ramkokamekra e mesmo sobre as dimensões que o movimento de culto tomara, sem entretanto desenvolver uma diretriz ou receber orientação superior sobre como enfrentar essa situação³⁹.

Os próprios Ramkokamekra não pareciam dispostos a partilhar informações acerca do movimento que se desenvolvia, nem a permitir qualquer intervenção no mesmo, seja por parte dos agentes do SPI ou de regionais que passavam pelo seu território, os quais

³⁸ Crocker informa sobre o aumento do número rezes abatidas pelos Ramkokamekra durante o movimento messiânico: de uma média de 6 rezes anuais para cerca de 40 a 50, em menos de 6 meses. Cf. Crocker, [1967] 1976: 522-523.

³⁹ Essa posição ficou evidente em entrevista de um dos antigos agentes que participaram diretamente desses eventos.

foram submetidos a práticas consideradas vexatórias, quando se aproximaram do lócus do movimento.⁴⁰

A eclosão desse movimento sócio-religioso parece ter intensificado o sentimento de auto-confiança dos Ramkokamekra em relação à viabilidade de sua cultura, em função das avaliações e previsões da líder messiânica baseadas em sua cosmologia do contato, e especificamente no mito de Aukê, e na crença sobre a capacidade “protetora” do Estado, que passou a encarnar a “generosidade” de Aukê, diante de possíveis represálias dos criadores locais.

A atuação mais efetiva do SPI durante o processo messiânico ocorreu apenas após os ataques iniciais às aldeias Canela pela tropa dos criadores locais, portanto, quando os previsíveis conflitos já haviam se iniciado. Organizada no povoado Leandro, cujo chefe político, vereador em Barra do Corda seria um dos financiadores, essa tropa composta por moradores e agregados das fazendas e núcleos povoados, e em municípios vizinhos foi comandada por um “pistoleiro” conhecido como Miguel Veríssimo⁴¹, o qual atuava em todo sertão do centro-maranhense como “cobrador” de dívidas, a serviço de comerciantes locais. Cerca de 200 “jagunços” entraram pelo território Canela, atacaram aldeias tendo sido mortos cinco índios idosos, nos primeiros dias de confronto.

Diante das notícias chegadas à Barra do Corda informando sobre os primeiros ataques perpetrados pelo grupo de Veríssimo, uma comitiva formada pelo então prefeito municipal, o chefe da Ajudância local do SPI, dois agentes de campo do órgão, além de um índio Canela, também servidor do órgão, deslocaram-se em direção ao território Canela, através da estrada do “sertão”, a qual passava por vários povoados que encontravam-se “sublevados”.

Enquanto o prefeito municipal e o chefe da Ajudância permaneceram no Leandro, local onde se concentravam as “forças” dos criadores, em negociação junto aos líderes do “movimento”, os outros agentes do SPI, a despeito da resistência dos “sertanejos” deslocaram-se em direção às aldeias Canela. Atravessando a área controlada pelos invasores, esses agentes ingressaram na terra indígena, onde após várias buscas reuniram os Canela que se encontravam dispersos pelas matas e cerrado.

⁴⁰ Alguns desses regionais foram despidos ou tiveram que “comprar” sua liberação. Cf. Crocker, (1967) 1976.:522.

⁴¹ Uma década após esses conflitos, Miguel Veríssimo e outros acusados de participação nesses ataques foram levados ao tribunal de júri em Barra do Corda. Idoso e cego esse criminoso foi absolvido pelo júri popular, após alguns anos de prisão, ficando os mandantes impunes.

Esses agentes organizaram uma rápida transferência desse grupo de seu território para Barra do Corda, através do cerrado, os quais foram levados para uma área florestal habitada por índios Tenetehara, próximo à Aldeia Sardinha, onde os Canela permaneceram “exilados” por cerca de 6 anos⁴².

As informações sobre a atuação da agência tutelar em relação aos próprios Ramkokamekra e à preservação de seu território durante o período de “exílio” (1963 a 1969) são um tanto obscuras. Segundo um agente tutelar, a líder do movimento messiânico teria sido submetida a um processo de isolamento social e sofrido constantes maus-tratos, especialmente da parte de mulheres Canela, cujos parentes haviam morrido durante os ataques sertanejos. (Oliveira, 2002: 285-286)

Um dos agentes que acompanhou a transferência dos Canela para a Aldeia Sardinha dos Tenetehara narrou as condições precárias e à falta de adaptação do grupo a essa região florestal. Constituindo um povo tipicamente de cerrado, essa permanência em área de mata levaria os Canela a contrair diversas epidemias, como escabiose, as quais resultaram na morte de muitos velhos e crianças. (Oliveira, 2002: 286).

Nesse período de “exílio” dos Ramkokamekra, o *poder tutelar*⁴³ passou a ser exercido a partir das novas condições políticas estabelecidas pelo golpe militar de 1964, que levou à extinção do SPI em 1967, e a posterior criação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Sob a ação dessa nova agência tutelar e no contexto do regime autoritário, os Ramkokamekra-Canela retornaram, a partir de 1968-69 ao seu antigo território sendo desencadeado, a seguir, o processo demarcatório da Área Indígena Kanela.

As tensões e conflitos que emergiram durante o chamado “movimento messiânico Canela de 1963” estiveram relacionadas, portanto, à dinâmica desse campo indigenista e da consolidação da *situação pastoril*⁴⁴ nas décadas anteriores, a qual teria como resultado a intensificação dos conflitos entre esse grupo timbira e os criadores decorrente da expansão das fazendas de criação sobre os territórios indígenas e da conseqüente extinção das áreas de caça, associados à ausência de demarcação oficial desses territórios.

⁴² Esses eventos foram reconstituídos a partir de narrativas obtidas junto a ex-agentes do SPI, alguns dos quais participaram diretamente dos fatos, como do próprio índio Canela, também presente nesses eventos. Também foram representados pelo Jornal do Povo, de São Luis (18, 19, 24 e 25/07/1963), e outros órgãos de imprensa da Capital.

⁴³ Sousa Lima relaciona o *poder tutelar* à uma forma de poder exercida pelo Estado sobre as populações nativas, cujo fundamento maior seria o conceito de *conquista*, que remete a um conjunto de relações de historicidade, cujos princípios vinculam-se às primeiras leis e instituições coloniais que legitimavam a sujeição e a exploração dos povos indígenas. Cf. Lima, 1995: 44-63.

⁴⁴ Sobre *situação pastoril*, ver a discussão de Oliveira Filho sobre *situação histórica*. Cf. Oliveira Filho, 1988 e 1998.

A disputa pela posse da terra ainda seria o mote das relações entre os Ramkokamekra e os criadores praticantes da pecuária extensiva no sertão cordino, e o fator principal de conflitos intersocietários. Uma análise sobre alguns documentos emitidos pelos agentes do SPI durante os primeiros anos da década de 60 revelam uma intensificação na pressão que os criadores exerciam para efetivar seu domínio sobre o território dos Ramkokamekra-Canela no centro-maranhense. Essa pressão se estenderia às terras ocupadas tradicionalmente pelos Apaniekra-Canela, situadas na mesma região de cerrados ao sul do então município Barra do Corda.

Em ofício enviado em 24 de setembro de 1962 ao Procurador da República, o chefe da 3ª Inspeção Regional do SPI, Olímpio Martins Cruz comunicou que os criadores Yokio Akashi (Y.A.) e sua esposa Maria Amélia Barros Akashi (M.A.B.A.), residentes em Barra do Corda estariam requerendo uma data de terras que “pela sua localização, ambigüidade e limites” envolveriam as terras da Aldeia Porquinhos, onde mais de 200 índios Apaniekra-Canela faziam nesse local sua “moradia habitual, cultivo efetiva e criação de animais domésticos”. O agente tutelar solicita ao Procurador da República que seja “protestada” a pretensão desses criadores, uma vez que as terras pretendidas incluem as terras da Aldeia Porquinhos, situadas entre a margem direita do Rio Corda e a margem esquerda do riacho Fundo⁴⁵.

A disputa pelo controle do território Canela se intensificaria no início dos anos 60, com a erupção dos conflitos decorrentes do “movimento messiânico Canela de 1963”. Com a transferência desse grupo para a Aldeia Sardinha dos Tenetehara, a pretensão dos criadores locais em se apropriar de vez do território Ramkokamekra se intensificaria.

Essa atitude fica expressa em um ofício enviado pelo mesmo chefe da 3ª Inspeção Regional do SPI ao Delegado Federal de Agricultura, em 29 de agosto de 1963, através do qual comunica que o fazendeiro Felinto Pinto, residente em Jenipapo dos Resplandes havia requerido a demarcação de “suas” terras naquele povoado,

pretendendo envolver as terras dos índios Canelas, situadas no Posto Capitão Uirá, Município de Barra do Corda, cujas terras já foram demarcadas pelo agrônomo dr. José Monteiro⁴⁶.

⁴⁵ Cf. Ofício no. 233, do Chefe da 3ª Inspeção Regional do SPI ao Procurador da República. In: Anexos no .

⁴⁶ Cf. Ofício no 140, do Chefe da 3ª Inspeção Regional do SPI ao Delegado Federal de Agricultura. In: Anexos, no .

Como pode-se observar, ao longo de mais de duas décadas intensificaram-se os conflitos no campo indigenista do centro-maranhense envolvendo os Ramkokamekra e Apaniekra-Canela, criadores e pequenos agricultores do sertão cordino, e a agência tutelar. Não é demais reconhecer que, a partir do estabelecimento de unidades regionais e locais do SPI junto aos municípios e aldeias até então totalmente controlados pelos interesses dos criadores locais estabeleceria um fator de equilíbrio nessas relações, até então pautadas na desigualdade na dominação regional, e que se consolidavam desde o final do século XIX.

Se a presença de agentes do SPI não era suficiente para interromper os massacres e chacinas contra grupos timbira que se verificava nos sertões e regiões de cerrado do Maranhão e norte de Goiás, com a consolidação da estrutura tutelar e a implantação de unidades como a “Vigilância” depois “Ajudância de Barra do Corda” e dos postos indígenas, a partir do início da década de 40, se estancaria o ciclo de crimes praticados até então impunemente pelos criadores e seus asseclas contra os povos timbira, e em especial contra os Canela.

De outro lado, a própria fragilidade institucional do SPI, sujeito às variações políticas, ao clientelismo e ao poder regional teria impacto em sua atividade básica de proteger as terras e a integridade dos povos indígenas. Como aparelho de Estado e estrutura executora da dominação étnica sobre esses povos, o SPI vivia a contradição entre a militância indigenista da parte de alguns agentes, e as práticas lesivas e a corrupção por parte de outros. A nível local, os agentes tutelares mais comprometidos com a “causa indígena” encontravam sérias resistências, que iam da contestação jurídica, passavam por falsas denúncias até ameaças pessoais da parte dos grandes criadores, que também encarnavam os “coronéis” do poder local.

Uma consideração sobre a variação demográfica dos Ramkokamekra entre 1936, ano em que enfrentaram epidemias de sarampo, gripe e varíola, e 1959 demonstra uma lenta, mas constante recuperação passando de 300 para 412 índios em 24 anos. Durante o período de “exílio” na Aldeia Sardinha (1963 a 1967) essa população teria decrescido para cerca de 397, embora os próprios servidores do SPI tenham, na época, considerado essa queda ainda maior.

Como se sabe, muitos velhos e crianças faleceram nesse período, em decorrência de doenças como escabiose, pneumonia e tuberculose e outras, resultantes da inadaptação dos

Ramkokamekra à área florestal. Crocker, que esteve entre os Canela nesse momento refere-se a uma queda da auto-estima coletiva, o que levava à apatia e outras dificuldades em realizar atividades de auto-sustentação, como caça e agricultura, e mesmo cerimoniais. (Crocker, 1990: 78)

No período que se seguiu ao movimento messiânico de 1963, com a transferência dos Ramkokamekra para um território de matas secas habitados pelos Tenetehara, haveria uma tendência à intensificação da ocupação da terra indígena, sobretudo pelos criadores do entorno, e por famílias de lavradores do sertão cordino. Entretanto, com o advento do golpe militar de 1964 e a ascensão do regime autoritário, ocorreria de imediato, o fortalecimento das posições do SPI levando certo temor aos segmentos regionais. A instalação de um Batalhão de Engenharia do Exército (BEC) em Barra do Corda, para a construção de uma ponte sobre o rio Mearim e a melhoria das condições das estradas reforçava a presença do governo federal sobre a região inibindo as iniciativas dos criadores.

Sabe-se que nesse período, os agentes locais do SPI procuraram manter a integridade do território Canela, o qual já se encontrava em parte delimitado, desde os levantamentos iniciais feitos por Curt Nimuendaju em 1936, até os levantamentos feitos no final dos anos 50 por iniciativa do próprio órgão tutelar.

Em agosto de 1966, a direção central do SPI em Brasília “autorizou” o retorno dos Ramkokamekra a seu território, em pequenos grupos. A construção de uma ponte de madeira sobre o riacho Ourives (1969) e a abertura de uma estrada direta, entre a terra indígena e a sede municipal de Barra do Corda, executada pelo BEC em 1971 facilitando a entrada de caminhões e evitando a passagem pela antiga estrada que levava aos povoados sertanejos Leandro, Buriti, Genipapo dos Resplandes, e outros, onde se estabeleciam os criadores e outros participantes dos conflitos em 1963 viabilizaram esse retorno em condições de relativa segurança.

Em 1967, quando havia se iniciado o retorno dos Canela ao seu território tradicional ocorreu uma drástica mudança na política indigenista brasileira: a extinção do Serviço de Proteção aos Índios – SPI e a posterior criação da Fundação Nacional do Índio - FUNAI. Tendo seus agentes colocados sob suspeita de corrupção e sujeitos a perseguição ideológica, quando muitos destes foram acusados de adesão à ideologia “comunista”, o regime militar resolveu extinguir formalmente o SPI. Em poucos meses surgiria um novo

aparelho de Estado voltado à administração da questão indígena no País, o qual seria marcado pelo predomínio do pensamento e da ação militar em seus quadros dirigentes, e por sua vinculação tácita à política desenvolvimentista assumida abertamente pelo regime.

Em conseqüência, muitos servidores do extinto SPI passaram a responder um longo “inquérito administrativo” voltado para apurar as “responsabilidades” sobre atos lesivos aos povos indígenas e ao Estado. Alguns ex-servidores do SPI no Maranhão foram submetidos a constrangimentos decorrentes desse “inquérito” implementado pelo regime militar. Enquanto alguns foram sumariamente demitidos e outros relocados em diferentes órgãos da administração pública federal, grande parte desses agentes seriam alocados na própria FUNAI, onde continuaram a exercer suas funções.

Durante o ano de 1967, a maior parte das famílias Ramkokamekra retornaram ao seu território, onde estabeleceram roças. Os últimos grupos familiares retornaram em novembro de 1968, mas uma nova situação se colocou: a fragmentação dos Ramkokamekra em quatro aldeias, possivelmente resultante das tensões políticas em torno de lideranças. Assim, sob o comando de Kaaràkré, que até a eclosão do “movimento messiânico” constituía o chefe da Aldeia do Ponto, e principal líder Ramkokamekra, a maior parte dos Canela se estabeleceu na nova Aldeia Escalvado. Sob a liderança do “velho Kaapêltuk” seria restabelecida a Aldeia do Baixão Preto, por ele liderada até 1963; outros dois grupos, sob a liderança de Miikrô e Krôôtô se estabeleceram, respectivamente, no Campestre e ao norte da antiga Aldeia do Ponto. (Crocker, 1990: 78-79)

Decorrente, em parte, de pressões exercidas pela FUNAI, os Ramkokamekra acabaram por unificar seu contingente na Aldeia Escalvado em torno da liderança de Kaaràkré, o qual decidiu realizar o rito de iniciação Ketwayê, levando os Canela a permanecer unidos durante os quatro meses de realização desse rito. Essa unidade permaneceu, tendo em vista que o estabelecimento do Posto Indígena junto a essa Aldeia passou a ser considerado fator de segurança contra possíveis retaliações dos criadores. De outro lado, a necessidade em manter suas unidades cerimoniais operativas, dada a diversidade e complexidade dos grupos de idade e de “festa”, decorrente da retomada da “auto-estima” ou do “ethos” desse povo, além de outros fatores contribuíram para a unificação dos Ramkokamekra em torno da Aldeia Escalvado.

Essa retomada da “auto-estima” ou da “moral” pelos Ramkokamekra é atribuída por Crocker, que conviveu com o grupo nesse momento, a vários fatores: 1) O retorno ao seu território tradicional, espaço simbólico da vida coletiva dos Canela; 2) Do ponto de vista ambiental, a recomposição dos recursos naturais, especialmente da caça e pesca, em função da não utilização desses recursos por cerca de cinco anos; 3) Os criadores do sertão cordino no entorno, não teriam acesso às terras dos Canela, por terem “caído em desgraça” junto à população de Barra do Corda, em função dos conflitos durante o movimento messiânico de 1963. 4) A presença mais efetiva da FUNAI, sobretudo a partir de 1970-71, quando foi implantada a estrutura física de assistência aos Canela, com a construção da nova sede do posto indígena e prédios anexos⁴⁷. Conjugada a isso, a presença de agentes da FUNAI (chefe de posto, professora, enfermeira, trabalhadores braçais) sinalizava aos regionais que o Estado brasileiro se encontrava ao lado dos índios inibindo possíveis ações dos criadores locais. 5) Por fim, a conclusão da estrada entre a terra indígena Canela e a sede municipal de Barra do Corda, pelo Batalhão de Engenharia do Exército. Esses fatores em seu conjunto teriam, na visão de Crocker, contribuído “para levantar o moral” dos Ramkokamekra. (Crocker, 1990: 79-80)

Em conversa junto a ex-servidores do SPI que participaram desse processo, ficou claro a importância atribuída pelo Estado brasileiro, na década de 70, à assistência aos Ramkokamekra-Canela, como uma “vitrine” da política indigenista oficial durante o regime militar. Nesse sentido, o próprio presidente da FUNAI na época se deslocou até a Aldeia Escalvado em 1971, para a inauguração das instalações do novo posto indígena junto aos Ramkokamekra, rebatizado com o seu próprio nome: Posto Indígena “General Bandeira de Melo”.

3.4 A Transição do SPI à FUNAI no Maranhão

O Serviço de Proteção aos Índios, após 57 anos de existência seria extinto em 5 de dezembro de 1967, já em plena vigência do regime militar no Brasil. Sua extinção estaria associada a uma série de escândalos, em que alguns de seus agentes estiveram

⁴⁷ Além da sede do posto indígena, uma ampla casa de 8 cômodos construído com paredes caiadas e cobertura em telha, essa estrutura física abrangia o prédio da escola indígena e vários prédios anexos – casa do agente, poço artesiano, “casa de força” e até uma casa para abrigar os viajantes que passavam pela Aldeia. Cf. Crocker, 1990: 79-80.

supostamente envolvidos, os quais iriam desde atos de corrupção administrativa até cumplicidade com assassinato de índios em associação com especuladores de terra.

Diante da gravidade das acusações, o então Procurador da República Jardes Figueiredo instaurou inquérito, em 1967, a mando do então Ministro do Interior, o qual após minuciosa investigação resultou num vasto relatório onde ficaram comprovados atos de corrupção administrativa e conivência em assassinato de índios por servidores do SPI. Uma situação incômoda ao governo militar seria criada pelas informações de genocídio veiculadas pela imprensa brasileira e internacional. (Gagliardi, 1989: 284).

Até mesmo o trabalho de alguns “heróis” do SPI, como o médico sanitarista Noel Nutells, último diretor do órgão durante o governo João Goulart, os sertanistas Francisco Meirelles e os irmãos Villas-Boas foram colocados em questão. A fim de se livrar dessas pressões e ao mesmo tempo atender aos interesses econômicos emergentes, o governo optou por extinguir o SPI criando em seu lugar, a Fundação Nacional do Índio – FUNAI, um órgão conectado com os valores do regime militar e as políticas desenvolvimentistas que pretendia implantar, sobretudo na Amazônia. (Gomes, 2002: 328)

A criação da FUNAI se associou à perspectiva dos governos militares, em criar instituições vinculadas aos seus objetivos econômicos a médio e longo prazo. Ao regime militar, o SPI, já desmoralizado, representava uma filosofia indigenista de caráter assistencialista e condescendente com os povos indígenas, bem ao contrário das políticas que se pretendia implementar, de caráter impessoal e desenvolvimentista.

Nos últimos anos de sua existência, o SPI teria se afastado da orientação pautada numa perspectiva antropológica⁴⁸ e profissional que vigorou durante os anos 50 e início da década de 60 e seus principais dirigentes foram substituídos por militares de médio escalão. Um dos diretores do órgão no seu período de transição para a FUNAI (abril/1966 a dezembro/1967), o major-aviador Hamilton de Oliveira Castro teria tomado a iniciativa de doar as terras correspondentes ao território residual dos Ramkokamekra-Canela, os quais em função do “movimento messiânico de 1963” se encontravam em “exílio” na Aldeia

⁴⁸ Especialmente, quando Darcy Ribeiro e Eduardo Galvão estiveram na elaboração da política indigenista oficial, da qual resultou, entre outras medidas, a criação do Parque Indígena do Xingu.

Sardinha, ao INCRA, certamente para que fossem destinadas à “reforma agrária”.⁴⁹ (Gomes, 2002: 331-332)

O mesmo movimento que levou a extinguir o SPI, planejado por alguns burocratas e juristas vinculados a esse órgão resultou, também, na criação da FUNAI, uma fundação que teria maior autonomia administrativa e a possibilidade de manipular mais recursos. Uma das prerrogativas desse novo órgão indigenista seria a de incrementar atividades economicamente rentáveis nas terras indígenas, a “renda indígena”, através da gestão do patrimônio natural pela exploração de produtos extrativos, especialmente a madeira, a criação de gado e outras atividades rentáveis.

Instituída pelo Decreto-Lei no. 5.371, de 5 de dezembro de 1967, a FUNAI nasceu com o objetivo de resolver a “questão indígena”, segundo a perspectiva do regime militar. A presença de povos étnica e culturalmente diferenciados controlando vastos territórios constituía um impedimento à política de “integração nacional” defendida e implementada pelos sucessivos governos militares. Impregnado pela ideologia “desenvolvimentista”, a existência desses povos representava a esses governos, uma vitrine da “pobreza” e do “subdesenvolvimento” nacional que se procurava combater.

Na perspectiva do regime militar, esse “problema” só seria resolvido através de “integração” das “populações indígenas”, o que deveria ocorrer com a gradual dissolução das etnias na “nação” brasileira, basicamente através da integração econômica e social que, no seu limite, levaria à emancipação da tutela do Estado sobre esses povos. Paradoxalmente, essa “integração” se faria, também, pela garantia de porções mínimas aceitáveis das terras ocupadas pelos povos indígenas, o que implicava em uma política de demarcação de terras indígenas. (Gomes, 2002: 332).

Tendo surgido em período de crescimento econômico, a FUNAI se utilizou dos recursos disponíveis para implantar uma infra-estrutura voltada à administração dessas “populações”, que perdurou até a década seguinte. Durante os anos 80, com o fim do crescimento econômico resultante da gestão dos governos militares, o orçamento da agência tutelar foi reduzido e desaceleradas as políticas de integração dos povos indígenas. Ao mesmo tempo se intensificou a vigilância e a fiscalização internas aos funcionários dessa agência, executadas por agentes vinculados ao Serviço Nacional de Informação (SNI)

⁴⁹ Essa “doação” das terras dos Ramkokamekra-Canela parece não ter se efetivado, uma vez, que em 1970 teve início o processo demarcatório dessa terra indígena pela FUNAI.

ou ao próprio Exército resultando no controle ou exclusão dos servidores considerados “subversivos” ou “ameaçadores” à segurança nacional.

As questões políticas que inflamavam o País no final dos anos 60 impuseram um ritmo lento à implantação da agência indigenista do regime militar. A constituição outorgada em 1969 pelo Ato Institucional no. 10 abordava a questão indígena conforme as Constituições de 1934, 1937 e 1946 enfatizando, entretanto, a ação do Estado na demarcação das terras indígenas. De outro lado, a Lei no 6001, de setembro de 1973 estabeleceu o “Estatuto do Índio”, um instrumento normativo que regulamentou as relações entre os povos indígenas e o Estado brasileiro até 1988, quando surgiu a atual Constituição Federal.

As mudanças da “antiga” estrutura do SPI para a “nova” estrutura da FUNAI foram gradativas. No início dos anos 70, as então inspetorias regionais do SPI tornaram-se delegacias regionais, as quais passaram a ser chefiadas por militares. A função de coordenação regional da política indigenista elaborada a nível central seria mantida pelas delegacias, as quais passaram a supervisionar as atividades dos postos indígenas. Estes constituíam as unidades de campo ou de base, através dos quais foram executadas as atividades específicas aos povos indígenas assistidos.

A estrutura das delegacias regionais da FUNAI deveria abrigar, ainda, um setor jurídico, voltado para o acompanhamento das demandas judiciais envolvendo questões de terras indígenas exercendo, ainda, uma função básica do poder tutelar, a de representar juridicamente os grupos indígenas submetidos a essa administração. Para o atendimento e o encaminhamento das questões relativas à saúde desses povos haveria uma equipe formada por médico, odontólogo, enfermeiros, e ainda uma “clínica” de atendimento às enfermidades menos complexas e para o abrigo de acompanhantes e demais índios em trânsito nas cidades, a “casa do índio”.

Na extremidade dessa estrutura se encontravam os “postos indígenas”, localizados junto às aldeias mais populosas ou estrategicamente mais relevantes, com equipe formada pelo chefe de posto, auxiliar de enfermagem, professor, técnico agrícola e trabalhadores braçais. Esses profissionais deveriam contar com uma enfermaria, uma escola para ensino até 4ª série fundamental, sede de posto indígena, e em função da localização, viatura ou barco, ferramentas, “casa de força” e poço artesiano. Muitos postos indígenas foram

implantados pela FUNAI em locais onde já existiam os postos do tempo do SPI, mais modestos em recursos e equipamentos. Em alguns casos, houve o deslocamento desses postos para outras aldeias ou para locais mais adequados.

O posto indígena “General Bandeira de Melo” inaugurado em 1970 junto à Aldeia Escalvado dos Ramkokamekra é um exemplo típico da estrutura física implementada pela FUNAI nesse período. Antes da eclosão do “movimento messiânico de 1963”, os Ramkokamekra, então sob a administração do SPI se distribuíam entre a Aldeia Velha, Baixão Preto e Campestre. A sede do Posto Indígena “Capitão Uirá” estabelecida inicialmente na Aldeia do Ponto havia sido transferida para o Baixão Preto e Campestre. Durante o movimento, essas aldeias ficaram parcialmente abandonadas, quando os Ramkokamekra se concentraram na Aldeia do Ponto, sendo visitadas periodicamente por funcionários do SPI.

Com o retorno dos Ramkokamekra do “exílio” na Aldeia Sardinha dos Tenetehara, em 1969 e o início da demarcação desse território, o novo posto indígena seria instalado a cerca de 300 metros da Aldeia Escalvado, contanto com a estrutura acima descrita: sede do posto, casa de escola, enfermaria, “casa de força”, alojamento para os trabalhadores braçais, além de um rancho para hospedagem dos sertanejos que passavam pela aldeia para vender frutas, carnes e legumes.

A implantação dessas obras infra-estrutura e a presença da FUNAI, através de um chefe de posto, enfermeira e professora, além de funcionários braçais parece ter sido um fator fundamental na manutenção unidade dos Ramkokamekra na Aldeia Escalvado colocando em segundo plano as diferenças faccionais entre os antigos líderes Caaper-tic e Caara-cre. Sendo ambos “servidores” do antigo SPI e da atual FUNAI estariam, de alguma forma, sujeitos às decisões tomadas nos estratos superiores da agência indigenista, seja da Ajudância de Barra do Corda, da 16^a Delegacia Regional, ou mesmo da Presidência da FUNAI.

Capítulo III: PROCESSO INDIGENISTA E PROJETOS DE DESENVOLVIMENTO: Da Ajudância de Barra do Corda ao Núcleo de Apoio Canela

No Capítulo 2 discorri sobre as relações intersocietárias no centro-sul maranhense, no período em que a política tutelar do Estado brasileiro foi executada pelo SPI. Analisei a dinâmica de um campo indigenista específico constituído pelas relações entre os Ramkokamekra-Canela, os segmentos sociais vinculados ao “sertão pastoril” formado pelos pequenos e médios criadores extensivos, agricultores independentes ou a estes associados, a população urbana de Barra do Corda e pela presença do SPI, através da atuação dos seus agentes locais.

Do ponto de vista diacrônico, o recorte considerado aborda um período em que os Ramkokamekra-Canela estiveram sob gestão do SPI, entre a primeira década do século XX até o ano de 1967, quando esse órgão tutelar foi oficialmente extinto. Avança, ainda, até o início dos anos 70 abrangendo os primeiros momentos da gestão da FUNAI no centro-sul maranhense e, especificamente, em relação a esses povos timbira.

O objetivo central daquele capítulo foi identificar as modalidades de conflitos presentes nessas relações, os quais estariam na base dos processos intersocietários geradores do “movimento messiânico de 1963” e da reação dos criadores do sertão cordino a esse movimento. Fatores como o crescimento das fazendas de criação e núcleos camponeses sobre o território residual dos Canela correspondente, então, a 5% de seu território tradicional; a restrição da caça, em função do avanço do gado sertanejo sobre os campos naturais e o cerrado; a destruição das roças indígenas por esse gado e pela disputa das diminutas áreas de plantio com lavradores do sertão e, finalmente, a intervenção sobre as práticas culturais desse povo pela presença constante de indivíduos e grupos sertanejos nas aldeias e, especialmente, pela introdução de bebidas alcoólicas como forma de sujeitar os Canela a esses agentes foram apresentados e analisados no referido capítulo.

A presença do Estado através de sua agência tutelar, o SPI, se, por um lado representou a intervenção sobre a vida cotidiana e as práticas cerimoniais e sobre a organização e o processo político dos Canela, pela imposição de modelos de chefia subordinados ao poder tutelar, de outro lado significou um obstáculo às pretensões dos criadores em ocupar de vez o território residual desse grupo e às demais estratégias de sujeição colocadas pela *situação pastoril*.

A despeito da vigência de um modelo hierarquizado de relações entre os agentes tutelares e as instituições políticas Canela, o SPI, a partir de meados da década de 30 colocou a perspectiva da demarcação e proteção oficial do território residual dos Canela, o que constituiu, ao mesmo tempo, em elemento essencial na afirmação étnica desse grupo e de desafio ao *mandonismo* dos criadores locais. A possibilidade da demarcação desse território gerou um forte motivo para a ação armada dos criadores, amparados no argumento do “roubo de gado” praticado pelos Canela durante o movimento messiânico de 1963.

A re-ocupação do seu território residual, sob o controle da nova agência indigenista criada pelo regime militar, a FUNAI, aliada ao desencadeamento do processo demarcatório da então Área Indígena Kanela, no final da década de 1960 e início dos anos 70 marcou um novo momento no campo indigenista regional e nas relações entre os Ramkokamekra-Canela, os segmentos sertanejos – criadores, agregados, lavradores – e urbanos de Barra do Corda e as agências tutelares e de desenvolvimento.

No presente capítulo abordo os processos que se desenvolveram no campo indigenista regional durante as décadas de 1970-80, os quais foram marcados pela intensificação e politização dos conflitos intersocietários no centro-sul maranhense tendo em vista, ainda, o processo de demarcação das terras indígenas na região. As mudanças ocorridas no âmbito do órgão tutelar, a partir de meados dos anos 80, com o fim do regime militar e os novos parâmetros estabelecidos pela redemocratização do País, especialmente com a Constituição de 1988, envolvendo representantes indígenas, segmentos regionais e agentes de mudança são também analisados nesse capítulo.

Essas mudanças foram acentuadas pela presença e atuação de agências desenvolvimentistas, responsáveis pela implantação de programas e projetos de desenvolvimento na Amazônia Oriental, com impactos específicos junto às populações indígenas no Maranhão. Assim, os recursos investidos pela ELETRONORTE e pela Companhia Vale do Rio Doce (CVRD), tanto em obras de infra-estrutura – como a Usina Hidroelétrica de Tucuruí e as linhas de distribuição de energia elétrica e a Estrada de Ferro-Carajás – como nos projetos industriais e agropecuários a estas associados, e através de convênios estabelecidos por essas agências junto à FUNAI, voltados para a implementação de *projetos comunitários*, ampliação da infra-estrutura tutelar e de assistência aos grupos indígenas no Maranhão constituíram fatores de redefinição nas relações intersocietárias no centro-sul maranhense.

Ao longo desse capítulo abordo, ainda, os conflitos presentes nesse campo indigenista envolvendo os Ramkokamekra-Canela e outros grupos indígenas da região, agentes tutelares, agências de desenvolvimento e segmentos da sociedade brasileira no centro-sul maranhense, em torno da demarcação de terras indígenas e de outros processos disjuntivos. As cisões decorrentes desses conflitos ao nível da administração indigenista, a fragmentação da ação tutelar junto aos povos indígenas da região decorrente das novas políticas governamentais e as tensões entre grupos étnicos presentes nesse campo indigenista são também considerados nesse capítulo.

3.1 O Processo de Implantação da Fundação Nacional do Índio

Instituída para ser um órgão mais eficiente e impessoal do que fora o SPI, vinculada ao propósito do Estado militar de integração dos índios à “comunhão nacional”, a FUNAI procurou qualificar seus quadros através de cursos de formação de técnicos em indigenismo ministrados por antropólogos, agrônomos e outros profissionais coadunados com esses objetivos. Cerca de 200 técnicos foram formados em sete cursos ministrados até 1985. Essa nova geração, da qual muitos galgaram posições dentro da estrutura tutelar, se distinguia dos velhos sertanistas remanescentes do SPI que foram incorporados à FUNAI.

Esses indigenistas mostravam-se ideologicamente conectados aos novos tempos e alguns destes estiveram no topo dos processos demarcatórios das novas áreas indígenas, que ocorreram a partir de meados dos anos 70. De outro lado, a formação dentro de um órgão militarizado, cujas ações de força se pautavam no autoritarismo próprio ao regime, fez surgir uma percepção deformada do uso do poder, além da subordinação à política desenvolvimentista e essencialmente anti-indígena que dominava essa agência tutelar. Em alguns casos, a corrupção e a má administração levaram a respostas cada vez mais incisivas dos povos indígenas.

No final dos anos 70, com a organização do movimento indígena, inicialmente em nível nacional, depois nos estados e regiões, abriu-se um novo elo de contato entre esses povos e os segmentos urbanos, especialmente através dos meios de comunicação, aliado a outros movimentos sociais vinculados às minorias e ao meio ambiente, além da presença da mídia nacional e estrangeira solidária com os interesses indígenas e em confronto com os grandes projetos minerais e agropecuários que os atingiam,

Ao mesmo tempo em que crescia o interesse da sociedade brasileira pelos povos indígenas e suas demandas diante do Estado surgiam novas lideranças indígenas com discursos mais contundentes e maior determinação na defesa dos seus interesses. Nesse momento, as organizações e lideranças indígenas apoiadas pela opinião pública e por setores organizados da sociedade nacional e internacional colocaram-se contra as demandas econômicas do Estado e dos grandes grupos empresariais responsáveis por *projetos e programas desenvolvimentistas* no País. A FUNAI, enquanto agência tutelar e de desenvolvimento catalisou as contradições do Estado autoritário ao defender as terras e outros interesses indígenas e ao mesmo tempo, contemporizar com as políticas e *programas desenvolvimentistas*. (Oliveira, 2004: 54-55)

Em relação à atuação da FUNAI no Estado do Maranhão e, especificamente, na região centro-sul, essas contradições se fizeram presentes de maneira intensa oscilando, ora a favor dos grupos indígenas, ora dos interesses regionais. Assim, entre meados dos anos 70 e início da década de 80, graças ao “pulso forte” dessa administração e a ativa participação dos povos indígenas foram demarcadas administrativamente a quase totalidade das terras indígenas no Maranhão¹. De outro lado, nesse período a agência indigenista atuou, ainda, no sentido de favorecer a implantação de *projetos desenvolvimentistas* que se efetivaram na década seguinte. Esse foi o caso do Projeto de Colonização Agrícola do Alto Turiaçú, em meados dos anos 70² e do Projeto Ferro-Carajás, a partir do início dos anos 80.³

Um breve histórico da atuação da FUNAI na região permite identificar alguns momentos específicos marcados por ações administrativas e pelas relações desenvolvidas junto aos povos indígenas e à sociedade civil brasileira. Num primeiro momento, a agência indigenista oficial seria um espaço de poder vinculado aos interesses e valores do regime militar, qual seja, das políticas de desenvolvimento e de integração nacional.

Entre o final dos anos 60 e toda a década de 70 a atuação da FUNAI se concentrou na Amazônia, e mais especificamente, nas áreas onde se pretendia viabilizar o “desenvolvimento econômico regional”, seja nos processos de abertura de estradas e de estabelecimento de

¹ Até o início dos anos 80 seriam demarcadas a maior parte das terras indígenas no Maranhão, das quais a então “Área Indígena Kanela” seria a primeira. Em meados dessa década apenas a Terra Indígena Krikatí e a Terra Indígena Awá-Guajá permaneciam na pauta das demarcações, que vieram a se concretizar, respectivamente, em 1996 e 2003.

² O Projeto Alto Turi, voltado para o assentamento de camponeses na pré-Amazônia maranhense foi implementado em meados dos anos 70 pela SUDENE com recursos do BIRD e gerenciado por uma empresa, a COLONE. Implicou na transferência de várias aldeias Kaapor, pela FUNAI, para a região onde seria depois demarcada a T. I. Alto Turiaçú. Cf. Droulers e Maury, 1981.

³ O Projeto Ferro-Carajás contou com ampla participação da FUNAI nos anos que antecederam a construção da Estrada de Ferro-Carajás, seja na transferência de índios Guajá situados nos projetados ramais ferroviários, seja na demarcação e regularização das terras indígenas localizadas ao longo da EFC, ou ainda, na coordenação às atividades de “apoio” decorrentes do Convênio CVRD-FUNAI. Cf. CEDI, 1991: 87-90.

programas de colonização, como a Transamazônica, seja possibilitando grandes projetos agropecuários e de mineração e obras de infraestrutura: o Polonoroeste em Rondônia, a construção de grandes usinas hidroelétricas, como Tucuruí e Balbina⁴, ou ainda criando condições para a implantação de novos projetos e programas desenvolvimentistas, como o Projeto Ferro-Carajás e o Programa Grande Carajás.

Nesse momento, uma das atribuições da FUNAI seria a de contatar e transferir grupos indígenas situados na rota das grandes rodovias projetadas, em locais destinados à implantação de hidroelétricas que seriam fatalmente inundados, ou ainda em áreas potencialmente viáveis à extração mineral ou à colonização. Uma política agressiva de demarcação de terras indígenas ocorreu, especialmente durante a gestão do Gal. Ismarth de Araújo (1974-79), quando paradoxalmente, o governo Geisel tornava público seu projeto de emancipação dos índios da tutela do Estado. Em resposta, surgiram intensas manifestações da sociedade civil organizada por movimentos sociais e entidades de apoio aos índios. Amparada por esses movimentos, as primeiras organizações indígenas fortaleceram a denúncia pública e a resistência contra as arbitrariedades do regime militar em relação aos direitos desses povos. (Oliveira, 2004: 55-56).

A facilidade de acesso ao crédito por parte do governo federal aliada à política de incentivos fiscais, sobretudo visando a ocupação das terras na Amazônia facilitou e estimulou a ação de médios empresários brasileiros, bem como de grandes empresas nacionais e multinacionais que passaram a adquirir grandes extensões de terra na Amazônia, onde a mata nativa era derrubada cedendo espaço a grandes empreendimentos agropecuários. Antes mesmo de serem reconhecidas e identificadas, muitas terras indígenas foram devastadas, muitas vezes com a conivência criminosa de agentes da FUNAI, que forneciam “certidões negativas” atestando a inexistência de índios nas áreas pretendidas. (Gomes, 2002: 336-337).

No governo Figueiredo, o último do ciclo militar, iniciado com a perspectiva de abertura em relação à questão indígena – o projeto de emancipação tutelar foi retirado da agenda indigenista governamental – e a incorporação das posições de especialistas, sobretudo de antropólogos e das próprias lideranças do movimento indígena, acabou por vingar uma posição reativa a esses atores e à desejada democratização da relação tutelar. Com a queda do primeiro diretor da FUNAI nesse governo, um engenheiro, e a ascensão de coronéis vinculados ao Serviço

⁴ As usinas hidroelétricas de Tucuruí, no médio Tocantins, e Balbina, no rio Uatumã, no Estado do Amazonas implicaram na inundação de territórios dos índios Parakanã e Waimiri-Atroari, grupos até então semi-isolados, os quais foram transferidos das áreas inundáveis e passaram a ser administrados através de programas especiais financiados pela ELETRONORTE e executados por técnicos ligados à FUNAI.

Nacional de Informações (SNI) desencadeou-se a perseguição aos indigenistas mais “progressistas” e às lideranças indígenas mais incisivas gerando um clima de delação interna.

Mudanças na própria estrutura de poder vinculada à questão de terras do Governo Federal limitaram o poder da FUNAI em executar as demarcações administrativamente, sujeitando as mesmas a grupos interministeriais, onde o poder se concentrava em órgãos de segurança e naqueles onde predominavam os interesses anti-indígenas. No último ano desse governo, um novo paradoxo se colocou: na última gestão da FUNAI, por um agente vinculado a órgãos de segurança foram reincorporados ao órgão tutelar indigenistas comprometidos com a “causa indígena”, bem como lideranças do movimento indígena. Um projeto do Executivo que abria as terras indígenas à mineração foi recusado por essa gestão e as demarcações pendentes foram retomadas, como foi o caso da Área Indígena Apinayé.

Com a redemocratização do País, as expectativas de uma ação indigenista do Estado mais conectada com as demandas e reivindicações desses povos e da sociedade civil organizada foram frustradas, por uma guinada conservadora. Após um momento inicial de consonância com esses movimentos, um novo retrocesso na administração tutelar se verificou, em função de pressões dos grupos hegemônicos que davam sustentação ao governo Sarney. Pressões sobre a FUNAI pela abertura de garimpos e a exploração de madeiras em terras indígenas permitiram a devastação de áreas como a Terra Indígena Kayapó, levando à exaustão do mogno naquela área, em 10 anos.

Em setembro de 1985 foi demitido da presidência da FUNAI o burocrata Gerson Oliveira e seus auxiliares mais diretos e nomeado para o cargo um remanescente do velho indigenismo conservador, Álvaro Villas-Boas, o qual permaneceu por curto tempo, mas o suficiente para expurgar da FUNAI seus melhores indigenistas. A presidência da FUNAI foi ocupada, depois, pelo “sertanista” Apoena Meirelles que, a despeito da sua curta passagem (novembro de 1985 a maio de 1986) deu início à “descentralização administrativa” do órgão. Em maio de 1986, o cargo foi ocupado por um jovem quadro da tecno-burocracia, o pernambucano Romero Jucá Filho, então dirigente da Fundação Projeto Rondon, o qual permaneceu na função até setembro de 1988, quando foi nomeado governador interino do novo Estado de Roraima.

Jucá exerceu uma das gestões mais problemáticas aos povos indígenas, quando a FUNAI tornou-se um “cabide de empregos”, além de limitar ainda mais, o atributo dessa agência de demarcar terras indígenas. Jucá abriu as áreas indígenas para mineração irregular favorecendo

a invasão do Parque Yanomami por milhares de garimpeiros, o mesmo ocorrendo em relação aos territórios demarcados dos Kayapó e Mundurucu. Por fim, contemporizou com a exploração ilegal de madeira em terras indígenas na Amazônia.

Um novo ciclo administrativo da FUNAI era aguardado em 1989, quando o órgão passou a ser dirigido por indigenistas de carreira, com vasta experiência de campo. Contraditoriamente, ao invés desse fato significar uma maior autonomia do órgão e a sua vinculação às demandas dos povos indígenas, esses agentes constituíram meros executores das políticas mais abrangentes dos governos Collor de Mello, Itamar Franco e Fernando Henrique Cardoso. Essas administrações foram marcadas pela redução no ritmo das demarcações de terras indígenas, pela incapacidade em incorporar lideranças indígenas ao processo administrativo e à redução do peso político da FUNAI, principalmente nos estados com maiores contingentes indígenas. (Gomes, 2002: 338)

Durante o governo de Fernando Henrique Cardoso (1995-2002), a presidência da FUNAI foi ocupada por advogados vinculados, de alguma forma, aos movimentos sociais e a organizações não-governamentais, com larga experiência indigenista⁵. Entretanto, ao invés de implementarem uma renovação no órgão tutelar, acabaram por corroborar a política de esvaziamento político e administrativo da FUNAI. É desse período, a decisão do então Ministro da Justiça Nelson Jobim, em implementar o Artigo no 1.775, que regulamentou o chamado “direito do contraditório” ampliando as possibilidades de inviabilização das demarcações de terras indígenas, por parte dos interesses contrariados.

Ao executar uma gestão coadunada com os valores neoliberais pactuados pelo Governo Federal, a FUNAI se afastava das responsabilidades que lhe foram colocadas no passado, isentando-se dos compromissos históricos do *indigenismo* e auto-responsabilizando os povos indígenas pelo seu destino. Assim, a agência tutelar passou, nesse período, por uma retração ainda maior em suas atribuições junto aos povos indígenas, o que levou, como consequência, ao esvaziamento de sua força política junto ao Estado e a um maior enfraquecimento diante dos interesses anti-indígenas neste representados.

No plano das políticas indigenistas de saúde e educação, a partir de 1991 essas funções foram transferidas por decreto para os respectivos ministérios e passaram a ser implementadas por órgãos federais de status semelhante ao da FUNAI, como a Fundação

⁵ Carlos Frederico Marés, Julio Germani Geiger, Silvestre e Marcio Santilli, advogados ligados a organizações não-governamentais, que desde os anos 70 tem se dedicado à questão indígena exerceram a presidência da FUNAI durante as duas gestões de Fernando Henrique Cardoso.

Nacional de Saúde, ou pelas secretarias estaduais de educação, sem que estas passassem por qualquer processo de reformulação ou capacitação de quadros para lidar com a saúde e a educação indígenas.

Ao mesmo tempo em que os povos indígenas eram inseridos na clientela das políticas mais gerais do governo – no plano da saúde, a inclusão no Serviço Único de Saúde; no plano educacional, às políticas voltadas à educação básica geridas pelas secretarias estaduais de educação; e no plano assistencial, nos programas de transferência de renda do governo federal e, no caso do Maranhão, em programas de combate à pobreza rural implementados pelo governo estadual com recursos internacionais – a FUNAI era esvaziada de seus atributos restringindo-se à questão de demarcação de terras e à vigilância ao cumprimento da legislação indigenista.

Ao jogar a responsabilidade de atividades cruciais à continuidade étnica das sociedades e grupos indígenas para a esfera de ministérios historicamente afastados da questão indígena e de instituições da sociedade civil e organizações não-governamentais, o Estado brasileiro envolvido por uma ideologia neoliberal e por compromissos assumidos junto ao sistema internacional colocou as populações indígenas à própria sorte, como tem demonstrado os fatos mais recentes.

A trágica situação vivida por diversos grupos indígenas, especialmente em relação às políticas e ações de saúde resultante da transferência, sob o argumento do atendimento “específico e diferenciado”, dessas responsabilidades às organizações da sociedade civil, a qual ficou expressa na grande mortalidade de índios de diferentes etnias⁶ revelam os resultados desse descomprometimento do Estado em relação aos povos indígenas.

As recentes manifestações dos Tenetehara e outros grupos indígenas no Maranhão, as quais levaram à ocupação e paralisação de um grande empreendimento, como o transporte e comércio de minério de ferro pela CVRD revelam a necessidade desses grupos em chamar a atenção da sociedade brasileira contra o abandono dos preceitos constitucionais pelo Governo Federal diante da saúde indígena no Brasil⁷.

⁶ A dramática situação dos Mbyá-Guarani do Mato Grosso do Sul veio à tona recentemente, com toda intensidade revelando o despreparo e a mal-versação de órgãos governamentais e ONGs em relação à saúde desses povos.

⁷ Em fevereiro de 2006, os Tenetehara apoiados pelas demais etnias no Maranhão realizaram o bloqueio da Estrada de Ferro Carajás, a fim de chamar a atenção das autoridades federais sobre a crítica situação da saúde indígena no Estado. Os manifestantes exigiam a retomada imediata das ações relativas à assistência à saúde desses povos pela própria FUNASA, a demissão do coordenador-geral dessa agência no Maranhão, além de outras reivindicações relativas à FUNAI, como a retirada de invasores da Terra Indígena Awá-Guajá e a elaboração de programas econômicos junto às comunidades indígenas situadas ao longo do “corredor Carajás”, financiados pela CVRD.

3.2 Autoritarismo Político e Suporte ao *Desenvolvimento*

Durante a década de 70, a estrutura administrativa da FUNAI atuou dentro da lógica política do regime militar e os seus programas e projetos de longo prazo, atrelando-se às estratégias e programas de desenvolvimento regional. As próprias condições em que fora extinto o SPI explicam, em parte, a militarização da política indigenista e sua subordinação às políticas desenvolvimentistas levadas a cabo pelos sucessivos governos militares.

Essa perspectiva que envolveu a administração indigenista, se de um lado estabeleceu o controle ideológico sobre os agentes tutelares, muitos dos quais egressos dos quadros do SPI, e um ordenamento autoritário em relação aos povos indígenas, de outro também colocou em suspenso os possíveis planos dos segmentos regionais em relação à apropriação dos territórios indígenas no centro-sul maranhense, em função do temor coletivo diante do poder militar. Essa seria uma possível explicação para a não-ocupação do território dos Ramkokamekra-Canela, entre julho de 1963 até o retorno desse grupo, em 1968-69, pelos criadores do sertão cordino, após os conflitos associados ao “movimento messiânico de 1963” (Crocker, 1990: 78)

Em alguns casos, entretanto, pesaram sobre a FUNAI acusações de conivência com interesses empresariais em detrimento dos povos indígenas, o que resultaria na expulsão territorial e até no extermínio de grupos indígenas na Amazônia. Nesse sentido ocorreram denúncias sobre a transferência forçada e até possíveis massacres de grupos locais Nhambiquara, em meados dos anos 70, durante a construção da BR-364, a Rodovia Corumbá-Porto Velho, fatos que supostamente foram promovidos pela própria FUNAI⁸.

Na pré-amazônia maranhense, os Awá-Guajá foram, também, objeto de massacre pelos agentes locais da frente de expansão agrícola durante a abertura da BR-222 (Santa Luzia à Açailândia) no início da década de 70, o que teria resultado em mais de 50 mortes. Com o avanço dessa frente pela pré-amazônia novos massacres desses índios teriam sido perpetrados por lavradores e caçadores que se estabeleciam em seu território. Em vista disso, a FUNAI realizou a transferência de indivíduos e grupos Guajá para as Terras Indígenas Alto Turiaçu e Caru, o que resultou em grande mortandade de índios, pela falta de imunidade biológica. (CEDI, 1991: 356)

Uma consideração sobre as mudanças burocráticas e de pessoal na administração indigenista ajudam a entender os processos que se desenvolveram nesse período. Com a criação

⁸ Publicações desse período, sobretudo, promovidas por entidades de apoio aos índios descreveram esse processo em relação aos Nhambiquara.

da FUNAI, as Inspetorias Regionais do SPI foram transformadas em Delegacias Regionais da FUNAI. No Maranhão foi criada a 6ª Delegacia Regional da FUNAI, com sede em São Luís, e mantida a única unidade administrativa urbana no interior do estado, a Ajudância de Barra do Corda. Os postos indígenas criados ainda no período do SPI foram fortalecidos em sua estrutura e abrangência tendo em vista as intensas transformações econômicas e sociais que se verificaram nas décadas de 70 e 80.

Esse atrelamento da política indigenista oficial às políticas desenvolvimentistas dos governos militares direcionou a ação da FUNAI para as regiões mais suscetíveis às grandes transformações econômicas, como a Amazônia oriental e dentro desta, o território maranhense, o que fez com que se ampliasse, no início dos anos 70 o número de postos indígenas no interior do Estado e fosse finalmente deflagrado o processo de demarcação das áreas indígenas.

3.2.1 A FUNAI e os Projetos de Desenvolvimento no Maranhão

A transição da administração indigenista oficial do SPI para a FUNAI como ocorreu em outras regiões, no Maranhão causou certa perplexidade, tanto em nível interno, isto é, em relação aos seus quadros e competências administrativas, como externo, da parte da sociedade regional, especialmente dos segmentos mais envolvidos com os povos indígenas e a agência tutelar, sobretudo pelos conflitos persistentes.

Nesse período, enquanto a unidade regional do SPI, a 3ª Inspetoria Regional permaneceu sob a administração de seus antigos dirigentes, poucas alterações ocorreram em relação às rotinas de trabalho, ao menos nos anos iniciais. A ocupação das terras da pré-Amazônia e do centro-sul maranhense, com a chegada de levas de migrantes nordestinos e mesmo maranhenses vindos do vale do Itapecuru, em função do processo de redefinição fundiária deflagrado pelo regime militar, intensificou a pressão regional sobre as terras indígenas. Na ausência de demarcação dessas terras, esses segmentos propiciaram uma agressiva ocupação desses territórios, configurando focos de conflitos intersocietários nas duas regiões.

No centro-sul maranhense não se cogitava, nesse momento, a extinção do SPI, já que o órgão exercera, até meados dos anos 60, um controle relativamente eficaz sobre as terras indígenas na região, especialmente em função da presença dos postos indígenas implantados ainda nos anos 40 e 50 e ampliados mais recentemente. O maior foco de conflitos intersocietários nesse momento, se dava em torno dos territórios dos Apaniekrá e dos Ramkokamekra-Canela,

ainda não demarcados, como as demais terras indígenas da região, sobre as quais o SPI mantinha certo controle, sobretudo pela permanência de postos indígenas nessas áreas.

Nos primeiros anos de atuação da FUNAI, em decorrência do inquérito que resultou na extinção do SPI, uma “devassa” foi realizada em seu quadro funcional, quando vários servidores do antigo órgão foram punidos por motivos diversos, enquanto outros tiveram que optar entre permanecer nos quadros do Ministério da Agricultura, ao qual o SPI era vinculado, ou transferir-se para o Ministério do Interior a fim de prestar serviços à própria FUNAI, sob o risco da perda de garantias trabalhistas e de perseguições políticas.

Alguns servidores do antigo SPI em Barra do Corda por mim entrevistados abordaram sobre as pressões e punições sofridas na “gestão dos coronéis” da FUNAI, que iam desde o ressarcimento ao órgão tutelar de dívidas contraídas pela Ajudância de Barra do Corda junto ao comércio local, para a aquisição de medicamentos, ferramentas agrícolas e outros materiais necessários aos grupos indígenas assistidos, até afastamentos compulsórios e processos disciplinares. Em alguns casos, servidores com larga experiência e conduta exemplar foram submetidos ao ostracismo em repartições estranhas ao trabalho indigenista.

As mudanças burocráticas foram implantadas gradativamente no novo órgão. No início de 1969, a então 3ª Inspeção Regional foi reduzida à condição de “Ajudância” ressurgindo no ano seguinte como 6ª Delegacia Regional da FUNAI. Nesse período, a Ajudância de Barra do Corda foi mantida como tal, recebendo novos recursos para a administração dos postos indígenas no centro-sul maranhense voltados para a administração dos Tenetehara do rio Corda e alto Mearim, os Apaniekrá e Ramkokamekra-Canela, além dos “Timbiras”-Krepumkateyê do rio Grajaú.

A unidade da agência tutelar existente em Grajaú, que fôra criada na década de 1940 como “sub-ajudância”, depois denominada “delegacia” seria desativada em 1973, após a criação do Posto Indígena Bacurizinho, para prestar assistência aos Tenetehara das aldeias situadas no município de Grajaú. Os demais postos indígenas na região foram, em alguns casos desmembrados e renomeados: o P.I. (Posto Indígena) Tenente Manoel Rabelo foi denominado P.I. Guajajara, o P.I. Brigadeiro Eduardo Gomes tornou-se P.I. Canabrava e o P. I. Araribóia virou P.I. Funil.

Em relação às unidades administrativas voltadas aos Ramkokamekra-Canela, com o retorno do grupo ao seu território residual em 1968-69, o antigo Posto Indígena Capitão Uirá

sediado na Aldeia do Ponto e desativado em meados dessa década foi recriado na recém-estabelecida Aldeia Escalvado, como Posto Indígena Kanela. De outro lado, os Apaniekrá, que anteriormente também se encontravam vinculados ao P.I. Capitão Uirá passaram a contar com uma unidade específica, o Posto Indígena Porquinhos.

No início dos anos 70 foi iniciada a demarcação física da Terra Indígena Kanela pela FUNAI, a qual foi concluída em 1972. Trata-se da primeira demarcação de terra indígena oficialmente executada no Estado do Maranhão pela FUNAI, a qual pode ser compreendida como uma espécie de reparação aos ataques perpetrados a esse povo pelos criadores locais, em 1963.

Novos postos indígenas foram criados nesse momento para a administração de outros grupos timbira no Maranhão: o Posto Indígena Krikatí, situado na Aldeia São José dos Krikati, e o Posto Indígena Governador, junto aos Gavião-Pukobyê implantados em 1973-74. A presença desses postos indígenas criou condições para a vigilância territorial e a assistência a esses grupos, tendo constituído as bases para a demarcação dessas terras indígenas.

Na década de 80, com o estabelecimento do Convênio CVRD-FUNAI, novos postos indígenas foram criados no Maranhão, sobretudo nas terras indígenas margeadas pela Estrada de Ferro Carajás, em função da possibilidade de invasão de territórios indígenas por camponeses sem terra e especuladores, através do leito da Ferrovia. Nesse sentido foram implantados alguns postos de vigilância na T.I. Carú “caçadores e coletores nômades” da Amazônia. O Programa Awá visava, ainda, prestar assistência imediata a esse grupo diante das ameaças de invasão camponesa e empresarial sobre essa terra indígena não-demarcada.

Durante a vigência do Convênio CVRD-FUNAI (1982-1989) foram ainda implantados outros postos indígenas, especialmente em terras ocupadas pelos Tenetehara, em parte para satisfazer às demandas de lideranças indígenas que desejavam ascender a posições de poder dentro da estrutura tutelar no Maranhão. De outro lado, a celebração de um convênio entre a FUNAI e a ELETRONORTE nesse período, em decorrência da passagem de uma linha de transmissão elétrica pelas Terras Indígenas Canabrava-Guajajara e Krikati, levou à implantação de novos postos indígenas nessas áreas e investimentos em programas econômicos, de saúde e educação voltados aos Tenetehara e Krikatí.

Durante os anos 90 foram criados novos postos indígenas, em terras ocupadas pelos Tenetehara próximas ao rio Grajaú, como o P.I. Urucu-Juruá e Lagoa Comprida, além do P.I. Geralda, estabelecido em meados dos anos 80 junto aos “Timbira”-Krepumkateyê. A criação

dessas unidades, bem como a transferência dos moradores de São Pedro dos Cacetes da Terra Indígena Canabrava-Guajajara para uma área específica estiveram relacionados à implantação do “Projeto Nordeste”⁹, um programa de investimentos do BIRD e BID em parceria com governos estaduais, com vistas ao financiamento da produção agrícola de comunidades rurais da região Nordeste. Uma das pré-condições desse financiamento seria a regularização das terras indígenas e unidades ambientais no Maranhão.

A criação de postos indígenas no Maranhão, durante a década de 70 foi justificada, antes de tudo, pelo seu caráter estratégico, no sentido de proteger as terras e os povos indígenas contra a invasão territorial e outros efeitos negativos do contato interétnico, criando as condições para a posterior demarcação dessas terras e a preservação de seus limites contra invasores. Na década seguinte, entretanto, a criação de novos postos, especialmente em relação aos Tenetehara, esteve associada a uma vaga consciência sobre o crescimento populacional e a formação de novas aldeias, bem como à demanda pela assistência oficial, a qual valorizava a implantação de escolas, casas de farinha e, acima de tudo, empregos.

Esses argumentos se aplicam, em parte, aos grupos timbira no Maranhão. Se durante os anos 70, a criação de postos indígenas entre os Apaniekrá e os Ramkokamekra-Canela, e ainda, entre os Krikatí e Pukobyê estiveram relacionados à questão da garantia territorial e colocavam-se como núcleos de enfrentamento contra possíveis invasões e atos de hostilidade contra esses grupos pelos segmentos regionais a estes relacionados - sobretudo criadores extensivos, famílias de lavradores sem terra e em alguns casos fazendeiros empresariados – na década seguinte, quando a maior parte das terras indígenas se encontravam demarcadas, a função desses postos esteve associada tanto à perspectiva de proteção territorial e contra possíveis agressões, como a implementação de programas assistenciais – roças comunitárias, programas de saúde e educação.

Entretanto, a política mais geral de proteção territorial e étnica e a questão dos programas assistenciais ganham nova conotação quando consideradas em relação às especificidades culturais desses povos. Assim, nos parece que entre os Tenetehara persiste um

⁹ O “Projeto Nordeste” consistiu em um programa de assentamento de trabalhadores rurais sem terra e de financiamento da produção agrícola associado ao Plano Nacional de Reforma Agrária. Resultou de um convênio estabelecido em 1985 entre os Governo Federal e agências internacionais, especialmente o Banco Mundial (BIRD) e o Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID), com vistas ao desenvolvimento da agricultura familiar no Maranhão e em outros estados da Região Nordeste. Previa um investimento de U\$ 12 Milhões em programas quinquenais, com duração de 15 anos. O financiamento foi condicionado à resolução de situações de litígio envolvendo áreas indígenas e reservas biológicas, o que levou à resolução do conflito entre os moradores de São Pedro dos Cacetes e os Tenetehara da então Área Indígena Canabrava-Guajajara.

modelo de relações políticas fundado no processo faccional, que se constrói a partir dos líderes de grandes famílias extensas. Essas famílias, com seu crescimento demográfico e o acirramento das tensões entre os líderes, tendem a se desmembrar e formar aldeias independentes, embora vinculadas pelos laços de parentesco. Nesse sentido, uma aldeia Tenetehara seria formada por uma grande família extensa e o poder e prestígio de seu(s) líder(eres) estaria associado à capacidade de mobilizar os “parentes” aos seus objetivos e em obter recursos para essa unidade.

Diferentemente, entre alguns povos timbira no Maranhão parece haver uma tendência à unificação de todo o contingente étnico em uma única aldeia, e isso certamente está associado tanto a fatores culturais e de organização social, como a fatores vinculados à tutela e à assistência do Estado. Da perspectiva da sua organização interna, as aldeias populosas constituem uma das marcas dos povos timbira desde os tempos primordiais e isso estaria associado ao seu complexo cerimonial, cuja base é a reprodução dos grupos e metades de idade, além de papéis cerimoniais vinculados à nomeação. Em suma, a complexa ordem social e cerimonial dos povos timbira exige uma série de funções que induzem à unificação do grupo. Entretanto ocorrem casos de dispersão populacional vinculadas ao faccionalismo político, que em seu limite levam à cisão das grandes aldeias e à formação de novas aldeias a essa vinculadas¹⁰. (Azanha, 1984: 9-22)

Um segundo fator associa-se às relações intersocietárias e, especialmente ao histórico de massacres e conflitos vividos por esses povos. Em relação a isso, a tendência à concentração de todo o grupo étnico em uma única aldeia estaria relacionada à presença do poder tutelar, de forma a impedir novos conflitos armados junto aos segmentos regionais¹¹. Esse seria o caso dos Apaniekrá e Ramkokamekra-Canela, e também dos Krikati, que ao longo do século XX foram objeto de ataques e tentativas de massacre pelos criadores do sertão pastoril.

Existem grupos, ainda, onde o faccionalismo político se sobrepõe às instituições cerimoniais, e onde as tensões e conflitos entre lideranças tendem levar ao fracionamento étnico e à posterior criação de novas aldeias e/ou novas unidades étnicas¹². Esse parece ser o caso dos

¹⁰ O faccionalismo político dos Jê-Timbira foi abordado por Da Matta em estudo realizado junto aos Apinayé. Cf. Da Matta, 1976: 199-238.

¹¹ Essa situação pode estar associada ao “contrado da aculturação” (Crocker, [1967] 1976), gerador de uma nova “aliança”, dessa vez com o Estado persofinicado em seus agentes tutelares. Essa questão é considerada nos Capítulos 4 e 5 dessa tese.

¹² Entre os Timbira, enquanto determinadas instituições tendem a criar coesão social – este parece ser o caso das instituições cerimoniais, especialmente os grandes ritos ligados à iniciação, como o Pepyê, o Ketwayê e o PepCahac, bem como os grupos cerimoniais criados a partir das classes de idade - as instituições políticas, especialmente os “partidos” ou “facções” canalizam o conflito e a dissensão presentes entre indivíduos e grupos organizados, especialmente a partir do parentesco, como os segmentos residenciais. Cf. Da Matta, 1976: 201-216.

Pukobyê, cuja população já esteve concentrada durante os anos 70 e parte da década de 80, a qual se encontra atualmente dividida em três aldeias, administradas por dois postos indígenas.

Após um período de transição entre a extinção do SPI e o surgimento da FUNAI, agência criada pelo regime militar para substituir o órgão anterior e implementar a política de “integração nacional” no plano das relações intersocietárias, iniciou-se o período que ficou conhecido como “tempo dos coronéis”, quando a agência indigenista teve as suas principais funções exercidas por militares de carreira, inclusive nas suas unidades regionais.

A 6ª Delegacia Regional da FUNAI, que substituiu a 3ª Inspeção Regional do SPI teve como primeiro delegado, o coronel Armando Perfetti, nomeado em março de 1970, o qual cumpriu mandato até agosto de 1972 e, novamente entre 1977 e 1979. Vindo dos quadros da Polícia Militar, Perfetti era relacionado com agências de informação do regime. Chegou com objetivos de impor disciplina e lealdade aos agentes tutelares, controlar as manifestações dos líderes indígenas, e ainda, resolver as disputas de terra ainda pendentes.

Nesse momento, não se havia estabelecido, ainda, uma política de demarcação de terras pela FUNAI, mas sim o controle das tensões e conflitos entre povos indígenas e segmentos camponeses e empresariais. Ao invés de buscar a desocupação dos territórios indígenas da invasão regional, esse agente procurava diminuir os conflitos intersocietários através de “agrados” aos índios. Dessa forma agiu diante do histórico conflito entre os Tenetehara do alto Mearim e as populações dos povoados Alto Alegre e São Pedro dos Cacetes, no município de Barra do Corda. Do mesmo modo tentaria, sem sucesso, convencer os Tenetehara do baixo Pindaré a abandonar suas terras e transferir-se para a região do rio Carú, onde a FUNAI estabelecia um posto indígena, ou então para junto do Posto Indígena Araribóia, localizado em região mais isolada. (Gomes, 2002: 343-344).

Com a saída de Perfetti, assumiu a 6ª Delegacia Regional da FUNAI o Major Alípio Levay, “mais cordial e modesto” no trato com índios e funcionários. Em sua primeira gestão permaneceu por dois anos, quando foi substituído por Francisco Rennó, indicado ao cargo por influência de políticos regionais junto ao Ministério do Interior. Teria cometido a insensatez de vender como “papel velho” os arquivos administrativos da então 3ª Inspeção do SPI guardados pelo Dr. Sebastião Xerez, durante o primeiro mês de sua gestão, em 1975.

Rennó teria procurado conciliar interesses conflituosos entre indígenas e fazendeiros, mas antes de sua saída, em junho de 1976, teve que apoiar o processo de demarcação de terras

indígenas que se desenvolveu entre 1975 e 79. Foi substituído pelo mesmo Cel. Perfetti, cuja nova gestão se deu entre 1977 e 79, quando assumiu o indigenista Sidney Possuelo, o qual permaneceu por poucos meses à frente da 6ª D.R. O Major Levay assumiu novamente a função até julho de 1983 passando o cargo a Dinarte Medeiros, o qual permaneceu até setembro de 1984.

Nesse momento, a 6ª Delegacia Regional da FUNAI passou por um conturbado processo administrativo envolvendo agentes tutelares, lideranças indígenas e as respectivas “comunidades”, e agentes de desenvolvimento relacionados a um grande projeto desenvolvimentista. Trata-se do período de implantação do Projeto Ferro-Carajás e do Programa Grande Carajás, aos quais se associou um grande investimento de recursos junto às áreas indígenas e à administração tutelar no Maranhão, leste do Pará e norte de Goiás (Tocantins) gerados pelo “Convênio CVRD-FUNAI”¹³.

Os conflitos gerados no campo do indigenismo no Maranhão, nesse momento, acabaram por levar ao posto de delegado regional, um jovem administrador de empresas, filho de um líder tenetehara, como resultado da mobilização dos povos indígenas no estado, após sucessivas “tomadas” da sede da então 6ª D. R. Pedro Marizê Filho permaneceu na função de delegado regional até a conclusão desse Convênio, tendo sido substituído em dezembro de 1990, pelo também tenetehara José Aarão, filho do líder indígena e chefe de posto Alderico Lopes, o qual permaneceu no cargo até o ano de 1994.

A permanência da 6ª D.R da FUNAI sob o comando desses dois agentes por cerca de uma década significou, de um lado, o auge da ascensão política dos Tenetehara, resultado de um processo de mobilização entre estes e os demais grupos indígenas no Maranhão ocorrido a partir do início dos anos 80, o qual se colocou em choque frontal com as políticas e práticas do indigenismo oficial sob o controle militar. De outro lado, esse poder seria esvaziado de prestígio e recursos, através e uma série de mudanças implementadas durante o governo José Sarney, com o objetivo de reinstaurar o indigenismo conservador e tutelar sobre os povos indígenas.

3.3 ADR-BC: “Descentralização Administrativa” e Indigenismo Empresarial

Uma das mudanças na política indigenista nesse período foi o processo que ficou conhecido como “descentralização administrativa” (dec. no. 92.470) da FUNAI, idealizada na

¹³ Dados o “Convênio CVRD-FUNAI” são apresentados na Introdução dessa tese.

gestão de Apoená Meirelles (novembro/1985 a maio/1986) e implementada nesta e na gestão Romero Jucá (maio/1986 a setembro/1988). Com a “descentralização” foram extintas as delegacias regionais e ajudâncias, as quais foram substituídas pelas “administrações regionais”; no nível das grandes regiões do Brasil foram criadas unidades mais inclusivas, as “superintendências regionais”.

Assim, a 6ª DR perdeu seu status de unidade executora da política indigenista no Maranhão transformando-se em Administração Regional de São Luís, quando passou a ter o mesmo peso político que as recém-criadas Administrações Regionais de Barra do Corda e Imperatriz, todas subordinadas à 4ª Superintendência das Administrações Regionais, 4ª SUER, com sede em Belém.

Com essa medida, o governo da “Nova República” pretendia deslocar o foco da questão indígena de Brasília e das capitais dos estados, para onde convergiam caravanas de grupos indígenas para reivindicar direitos, os quais, muitas vezes promoviam ocupações nas sedes regionais e central do órgão tutelar exercendo pressões sobre a administração indigenista, consideradas “inconvenientes” pelo poder central. Esse rearranjo na estrutura administrativa da FUNAI foi justificado na época, como uma forma de dar maior peso às unidades locais capacitando-as com a infra-estrutura necessária para a assistência aos povos indígenas, tanto em termos das atribuições jurídicas e legais, como da implementação de programas econômicos, educacionais e de saúde.

Com a “descentralização”, as terras indígenas e seus respectivos postos, anteriormente vinculados à 6ª DR ficaram jurisdicionados às três administrações executivas regionais. Assim, as terras indígenas Pindaré, Carú, Alto Turiaçu, Bacurizinho e Morro Branco ficaram vinculados à ADR-São Luís; as terras indígenas Araribóia, Krikati e Governador, à ADR-Imperatriz, e as terras indígenas Kanela, Porquinhos, Geralda-Toco Preto, Canabrava-Guajajara, Urucu-Juruá, Lagoa Comprida e Rodeador vinculadas à ADR-Barra do Corda. Além dessas unidades seria criado um escritório da FUNAI em Santa Inês vinculado diretamente à 4ª SUER, a fim de dar sustentação à Frente de Atração dos Awá-Guajá.

Em 1985, em plena vigência do Convênio CVRD-FUNAI, a estrutura assistencial da então Ajudância de Barra do Corda, a despeito do incremento de recursos oriundos desse convênio, era um tanto limitada. A antiga sede dessa Ajudância, adquirida ainda nos tempos do SPI servia simultaneamente como unidade administrativa e como “casa do índio”, isto é, local de

atendimento médico aos índios que eram removidos das enfermarias dos postos indígenas, por requerer tratamentos especializados. As péssimas condições de higiene verificadas nessa unidade, marcada pela convivência entre índios doentes e outros que se encontravam em trânsito pela cidade, não se mostravam compatíveis com os recursos que eram investidos nessa Ajudância.

Em meados de 1985, enquanto uma Equipe Volante de Saúde (EVS) da FUNAI financiada por recursos desse convênio realizava visitas periódicas às terras indígenas para realização de vacinação, consultas médicas e outros procedimentos atendentes e práticos de enfermagem, em geral membros das comunidades indígenas, ficavam responsabilizados por administrar os medicamentos aos pacientes, o que muitas vezes era feito sem qualquer critério técnico.

Nesse período, a chefia da Ajudância de Barra do Corda foi exercida por um agente egresso do sistema policial federal, ao que parece vinculado ao então coordenador regional da FUNAI para a região Nordeste, que foi investido na função em substituição a um funcionário de carreira da FUNAI afastado sob a acusação de comandar a extração e venda ilegal de madeira nas terras indígenas vinculadas a essa administração. Essa substituição resultou na mobilização de um grupo de índios Tenetehara, Canela e “Timbira”, que saíram em defesa do agente demitido, colocando-se em confronto com a direção da então 6ª DR e, especialmente, contra o coordenador regional da mesma.(CEDI, 1986: 237)

Esse fato revela conflitos no interior do campo indigenista regional envolvendo lideranças indígenas e agentes tutelares, associados a uma série de recursos que vinham sendo investidos junto à estrutura de atendimento da FUNAI no Maranhão e junto às aldeias e povos indígenas, na forma de construções, veículos, contratações e “projetos comunitários” voltados à auto-sustentação desses grupos. Nesse período, se encontrava em plena vigência o Convênio CVRD-FUNAI, celebrado em 1982, o qual desde 1984 havia estendido seus recursos para as unidades da administração tutelar e as áreas indígenas situadas no centro-sul maranhense, sob a jurisdição da Ajudância da FUNAI em Barra do Corda.

O maior foco de conflitos intersocietários nessa região, naquele momento, envolvia os Tenetehara da Terra Indígena Canabrava-Guajajara, demarcada pela FUNAI em 1978 e os moradores do povoado São Pedro dos Cacetes. Nesse período, os Tenetehara realizaram várias mobilizações em São Luís e em Brasília cobrando às autoridades estaduais e federais a retirada

das mais de 1200 famílias camponesas instaladas dentro da T.I. Canabrava-Guajajara, e ainda, da T. I. Lagoa Comprida, situada na mesma região. (CEDI, 1986: 240-241)

As tensões entre os Tenetehara e os camponeses do São Pedro dos Cacetes caminhavam para um conflito armado. Enquanto os indígenas requeriam em vão, junto à 6ª DR. e à presidência da FUNAI e ao próprio governo do Estado do Maranhão, providências no sentido de que essas famílias fossem transferidas do interior da terra indígena para terras estaduais ou da União onde pudessem ser assentadas, um movimento era organizado por políticos regionais ligados a essa região, no sentido de que o povoado fosse declarado município, o que garantiria a permanência dos moradores e das terras que ocupavam dentro da reserva. (Coelho, 2002)

Outro conflito pela posse de terras entre índios e brancos ocorria nesse momento, em área próxima envolvendo os Timbira-Krepumkateyê e famílias de lavradores e pequenos fazendeiros situados junto ao rio Grajaú. Em processo de demarcação, a Terra Indígena Geralda e Toco Preto, área tradicional desse grupo timbira¹⁴, se encontrava ocupada por famílias de camponeses e pequenos fazendeiros, que ali se instalaram a partir da década de 60. Após um período de desagregação étnica desse grupo decorrente de um processo de depopulação causado por epidemias nas décadas de 40 e 50, os poucos sobreviventes dos Krepumkateyê foram novamente reunidos em seu território tradicional, onde passaram a reivindicar a demarcação de suas terras.

Ao mesmo tempo em que transcorria o processo entre os Tenetehara da T. I. Canabrava-Guajajara e os moradores de São Pedro dos Cacetes, o Instituto de Terras do Maranhão (ITERMA) procurava junto à FUNAI estabelecer a regularização fundiária na região do médio Grajaú, para o assentamento de “posseiros” que se localizavam no interior da T.I. Geralda-Toco Preto, na Gleba Itaipava, onde foram distribuídos 800 títulos de propriedade e 570 cartas de anuência, num processo que havia se iniciado em 1982. Em 1986 foi declarada oficialmente demarcada a Terra Indígena Geralda-Toco Preto, o que não encerrou os conflitos junto aos “posseiros”, os quais em parte ainda permaneciam instalados no interior dessa terra indígena¹⁵.

¹⁴ De acordo com informações levantadas em entrevistas junto a membros mais antigos desse grupo, até a década de 40, antes da dispersão desse grupo provocada por uma epidemia, os Krepumkateyê viviam em uma aldeia circular, às margens do Rio Grajaú.

¹⁵ Em julho de 1985 estive na Terra Indígena Geralda-Toco Preto, onde constatei pessoalmente o clima de tensão entre os Timbira-Krepumkateyê e os “posseiros” ainda situados no interior da terra indígena.

Conflitos que ocorriam em outras regiões do Maranhão, nesse momento, também tiveram ressonância na área jurisdicionada pela Ajudância da FUNAI em Barra do Corda. Esses conflitos estavam associados, de uma maneira geral, à questão da demarcação de terras indígenas, situação que envolvia um grande número de grupos indígenas no Estado. Relacionavam-se, ainda, aos impactos decorrentes da implantação do Projeto Ferro-Carajás e do Programa Grande Carajás, os quais, como se verá adiante, atingiram diretamente os grupos indígenas no Maranhão, leste do Pará e norte de Goiás (atual Tocantins), tanto pelos empreendimentos a estes vinculados, como pelo programa de investimentos junto a esses grupos indígenas, conhecido como “Convênio CVRD-FUNAI”.

Em julho de 1985, quando eu iniciava meu trabalho de campo junto aos grupos Timbira no Maranhão, o Convênio CVRD-FUNAI encontrava-se em plena vigência, e os diversos grupos indígenas constituíam objeto de investimento de recursos associados a esse convênio. Entre os Pukobyê, os recursos do convênio seriam aplicados tanto em infra-estrutura assistencial – construções e reformas de sede de posto, escola, enfermaria, etc, aquisição de veículos, medicamentos, contratação de pessoal – como em projetos econômicos, educacionais e de saúde junto ao grupo, o que criou uma grande expectativa acirrando o seu processo faccional.

As expectativas geradas em relação a esses recursos resultariam na eclosão de conflitos expressos em confrontos e tentativas de assassinato entre as próprias lideranças Pukobyê. Num desses confrontos, um importante líder desse grupo abandonou a Aldeia Governador tendo sido, junto com sua família transferido pela FUNAI para a Terra Indígena Rodeador, localizada próxima à T. I. Kanela¹⁶.

Em meados de 1988, a Administração Regional da FUNAI em Barra do Corda encontrava-se em fase de implantação de sua infra-estrutura de atendimento. Uma nova “casa do índio” era construída em uma área rural situada ao longo da BR-226, entre Barra do Corda e Grajaú, a cerca de 20 quilômetros da sede municipal. Se essa mudança estava sendo vista como positiva pelos Tenetehara, os Ramkokamekra-Canela teriam se recusado a utilizar as novas instalações, afirmando que ao se deslocarem a Barra do Corda continuariam a se “arranchar” na antiga sede da Ajudância e Casa do Índio, embora esta estivesse evacuada e lacrada com cerca de arame farpado.

¹⁶ Esse líder Pukobyê posteriormente retornou a T.I. Governador e, após novos confrontos armados com regionais foi morto em combate com a Polícia Militar, na cidade de Imperatriz.

Segundo os líderes Canela, a nova Casa do Índio localizava-se em local distante e insalubre, isto é, numa área de floresta afastada da cidade, o que impedia aos Canela realizar seus objetivos ao deslocar-se para Barra do Corda, isto é, realizar compras, contatar moradores e comerciantes, com os quais mantém relacionamento¹⁷. Esse era um dos motivos das divergências entre os Canela e Apaniekrá e o Administrador Regional da FUNAI, ao qual acusam de não os ter consultado sobre essa transferência da Casa do Índio.

Ainda no período anterior à “descentralização administrativa”, a FUNAI havia negociado, através de recursos advindos do Convênio CVRD-FUNAI, a compra de um hospital em Barra do Corda, a fim de atender às populações indígenas vinculadas a essa administração. Entretanto, em 1988, o hospital havia sido arrendado ao seu antigo proprietário, e os Canela continuavam a deslocar-se a São Luís ou a Belém em busca de tratamento médico, que deveria ser oferecido em nível local, em Barra do Corda. Nesse período vários índios que regressaram de tratamento em Belém haviam contraído malária na Casa do Índio da capital paraense.

Vale lembrar que o histórico recente desse campo indigenista remete a uma situação de extrema tensão e de conflitos expressos, os quais ocorriam desde meados dos anos 70 relacionados ao processo demarcatório das terras indígenas na região de Grajaú e Barra do Corda. Esses conflitos contemporâneos remetiam a outros conflitos históricos atualizados na memória social da população indígena e regional, como o “massacre do Alto Alegre”, de 1901 e o “massacre da Aldeia Chinella”, de 1913. Essa situação fazia dessa região, uma área de grande potencial de confrontos entre povos indígenas e segmentos da sociedade regional, naquele momento.

Nesse período, as contendas entre os Tenetehara e moradores da região de São Pedro dos Cacetes consistiam focos de conflito intenso em torno da demarcação da T.I. Canabrava-Guajajara e da solicitada transferência desse povoado do interior da terra indígena. O mesmo ocorria em relação aos Tentetehara da Terra Indígena Urucu-Juruá e aos Timbira da Terra Indígena Geralda-Toco Preto e os lavradores sem terra situados em povoados ao longo do rio Grajaú. Na Terra Indígena Krikatí, se acentuava a situação conflituosa entre esse grupo étnico, famílias camponesas e criadores extensivos de Montes Altos, os quais mantinham uma histórica invasão a esse território indígena, fato que remetia ao início do século XX.

¹⁷ Uma das motivações para que, especialmente os idosos Ramkokamekra, se deslocassem à Barra do Corda no final de cada mês era o recebimentos do dinheiro das aposentadorias, através dos “carnês” do FUNRURAL, com o qual faziam compras mensais de alimentos, querosene, pilhas de lanterna e outros produtos industrializados incorporados a sua vida.

A presença polêmica do indigenista Porfírio Carvalho, que chefiou a Ajudância de Barra do Corda entre 1977 e 1980, durante o processo demarcatório das terras indígenas da região polarizava junto a um líder regional, o deputado estadual Fernando Falcão as tensões interétnicas associadas sobretudo à demarcação da Terra Indígena Canabrava-Guajajara e à população de São Pedro dos Cacetes. A aliança de Carvalho com os Tenetehara, sobretudo aqueles situados nessa terra indígena se traduzia numa espécie de “faccionalismo étnico-tutelar” envolvendo os Tenetehara e os Canela, e seus respectivos “aliados” no campo indigenista regional.

Do ponto de vista da “memória indigenista” era sempre lembrada, sobretudo por agentes tutelares locais, a histórica “aliança” entre os Ramkokamekra-Canela e os moradores de Barra do Corda, durante a repressão aos Tenetehara que participaram do “massacre do Alto Alegre”, em 1901. Da perspectiva do indigenismo oficial na região, se estabelecia uma distinção entre os servidores da FUNAI vinculados aos Tenetehara e aqueles vinculados aos Apaniekrá e Ramkokamekra.

Essa seria uma das possíveis razões para uma suposta atitude de “discriminação” em relação aos Ramkokamekra e Apaniekrá, pela administração tutelar da FUNAI em Barra do Corda. Outro fator dessa dissensão seria o “Convênio Eletronorte-FUNAI”¹⁸ firmado em 1985, o qual a título de “indenização” pela passagem de uma rede elétrica entre a UHE de Tucuruí e uma subestação localizada em Presidente Dutra¹⁹ cortando a T. I. Canabrava-Guajajara estabeleceu um programa de investimentos “beneficiando” os Tenetehara dessa terra indígena e, indiretamente, essa unidade administrativa regional da FUNAI.

Através de programas de construção de novas sedes de posto indígena, escola, enfermaria e da aquisição de veículos, os quais em tese reforçariam a infra-estrutura assistencial da FUNAI, além dos “benefícios” diretos aos Tenetehara, esse Convênio constituiu um dos fatores de acirramento dos conflitos no campo indigenista regional. Esse convênio implicou, ainda, na implantação de projetos de agricultura mecanizada, através de modernos métodos de

¹⁸ O Convênio Eletronorte-FUNAI foi criado em 1978 durante a gestão de Porfírio Carvalho na Ajudância de Barra do Corda, como forma de *indenização* pela passagem de linhas de transmissão entre a UHI de Tucuruí e subestações de distribuição. Além da T.I. Canabrava-Guajajara essa rede corta, ainda, a T.I. Krikati, o que faz dos Krikati, também, “beneficiários” desse Convênio. Uma segunda versão desse Convênio foi elaborada em 1985 resultando em novo plano de investimentos nessas terras indígenas.

¹⁹ Presidente Dutra é um município situado a cerca de 120 quilômetros de Barra do Corda, através da BR-226, em direção à São Luís, onde se localiza uma subestação da Eletronorte, que distribui a energia gerada em UHI de Tucuruí à uma série de municípios do Maranhão e da Região Nordeste.

irrigação, em franca oposição às técnicas agrícolas e à própria função da agricultura entre os Tenetehara.

Em meados de 1988, as divergências entre os principais líderes Canela e o então chefe da Administração Regional da FUNAI em Barra do Corda, se desenvolviam no sentido de uma difícil reconciliação. Além de negar-se constantemente ao fornecimento de itens necessários ao traslado dos Ramkokamekra dentro da terra indígena e às viagens mensais à Barra do Corda²⁰, a ADR-BC encontrava-se sem crédito junto ao comércio local, o que impossibilitava a aquisição de medicamentos, peças de veículos e outros produtos.

Essas divergências chegaram um limite, em que o próprio Superintendente das Administrações Regionais sediado em Belém teria se deslocado, no mês de abril de 1988 até a Aldeia Escalvado, a fim de ouvir os argumentos dos líderes Canela. Nessa visita, o chefe da 4ª SUER teria se comprometido com a implementação de um “projeto” de lavoura comunitária e outros itens reivindicados pelos líderes Raimundo Roberto Kaapertik e Pedro Gregório Kaaräkré.

Em outra viagem realizada no mesmo ano a Barra do Corda, onde tratou de questões relativas aos Tenetehara, como as “indenizações” pela implantação da segunda linha de transmissão da ELETRONORTE pela T. I. Canabrava-Guajajara e pelo asfaltamento da BR-226 (Rodovia Timon-Porto Franco), o chefe da 4ª SUER se deslocou até a Aldeia Escalvado, onde teria assumido compromisso junto aos Ramkokamekra em atender algumas reivindicações do grupo, como a aquisição de um novo caminhão à “comunidade” e à compra de um imóvel na área urbana de Barra do Corda, a fim de implantar uma “casa do índio” para o atendimento exclusivo dos Apaniekrá e Ramkokamekra-Canela. Em junho do mesmo ano, uma equipe de auditores da 4ª. SUER encontrava-se em Barra do Corda analisando a documentação referente às “prestações de conta” da ADR-BC, a qual se encontrava sob suspeita de corrupção.

Enquanto o chefe da ADR-BC negava-se sistematicamente a solucionar as demandas dos Ramkokamekra e dos Apaniekrá, inseridas no âmbito de suas atribuições legais, era bastante diferenciado o tratamento dispensado aos Tenetehara, especialmente quando as demandas partiam de determinados grupos e lideranças. Uma dessas prioridades, refere-se à utilização exclusiva dos recursos do Convenio ELETRONORTE-FUNAI para atender às demandas dos

²⁰ Entre os itens reivindicados pelos líderes Ramkokamekra e não-atendidos pelo chefe da ADR-BC, se encontravam o fornecimento de óleo diesel ao caminhão para as viagens à Barra do Corda, o conserto de um trator utilizado para o deslocamento dentro da terra indígena, a compra de um “boi manso” para a movimentação de um engenho de cana-de-açúcar, dentre outros.

Tenetehara, quando o “impacto” pela passagem da nova rede de transmissão elétrica ou o asfaltamento da BR-226 atingiria, ainda que indiretamente, outros grupos indígenas da região.

Numa atitude de contra-senso, o administrador regional teria facilitado a ocupação por um índio Tenetehara e seu grupo residencial, da Terra Indígena Rodeador, a qual na realidade era destinada como “área de caça” aos Canela situando-se dentro dos limites históricos de seu território tradicional. Essa terra indígena, adquirida no final da década de 20 pelo SPI para o assentamento dos Krikati, diante da eminência de um massacre que seria perpetrado pelos criadores de Montes Altos, a qual deveria ser partilhada entre os Ramkokamekra e os Tenetehara²¹ foi ocupada por um índio Tenetehara, cujos laços familiares com lideranças influentes junto à ADR-BC, legitimava a impunidade do ato, o qual de imediato contratou a derrubada da madeira de lei existente na área e se apossou da mesma em sua totalidade.

Eu mesmo presenciei um encontro tenso entre esse Tenetehara e líderes Canela em torno da ocupação da T. I. Rodeador. Enquanto os Canela procuravam através do diálogo resolver a questão dessa ocupação irregular, o Tenetehara, cercado por seus “parentes” e em completo estado de embriaguez reafirmava de maneira desafiadora sua disposição de “invadir” e estabelecer-se na porção desse território destinado ao grupo timbira. Apenas pela prudente conduta dos líderes Canela essa discussão não se transformou em conflito expresso. Um caminhão contendo a “mudança” desse Tenetehara encontrava-se prestes a partir para o Rodeador, com a complacência do administrador da ADR-BC. (Oliveira, 1989: 71-73).

Durante o primeiro semestre de 1988, quando estive por cerca de um mês na T. I. Kanela ficou revelada a incompatibilidade entre o então chefe do Posto Indígena Kanela e o administrador regional da FUNAI em Barra do Corda. Essa incompatibilidade parecia fazer parte de uma espécie de “faccionalismo” institucional, que envolve os agentes vinculados ao órgão tutelar em Barra do Corda. De um lado, haveria um grupo de funcionários, índios e não-índios, associados ao chefe da ADR-BC, quase todos portadores de “cargos de confiança” e ligados de alguma forma à lideranças expressivas Tenetehara na região.

De outro lado, havia a “oposição” formada pelos funcionários desvinculados da administração local, mas cuja posição de força e legitimidade decorria do tempo de trabalho, da experiência indigenista e do fato de manterem as lideranças dos grupos em que trabalhavam a seu lado. Nesse grupo se situava o chefe do P.I. Kanela, o chefe do P.I. Porquinhos, além de outros

²¹ A Terra Indígena Rodeador fica situada na estrada entre Barra do Corda e a T. I. Kanela. É formada por uma área de mata seca dividida pelo riacho Ourives, um afluente do rio Corda e havia sido definida como área de caça aos Ramkokamekra e Guajajara

funcionários da FUNAI a estes ligados, inclusive alguns servidores indígenas, com o apoio dos principais líderes políticos dos Apaniekrá e dos Ramkokamekra-Canela.

Em junho de 1988, as denúncias sobre a gestão do chefe da ADR-BC e alguns funcionários a este ligados já eram feitas abertamente por outros servidores. Essas denúncias apontavam a entrega de recursos do Convênio ELETRONORTE-FUNAI diretamente nas mãos de líderes Tenetehara, a compra de veículos novos e sua rápida destruição com o desmantelamento das peças, as quais eram vendidas pelos próprios índios aos regionais, a promoção de festas e churrascos a “convidados”, dentre outros fatos.

A possibilidade da vinda de auditores da 4ª SUEP já era esperada pelos servidores do órgão. Os agentes tutelares vinculados à “oposição” mostravam-se indignados ao constatarem que enquanto os recursos do Convênio se perdiam “no ralo” da corrupção oficial e junto a determinadas lideranças Tenetehara, os Apaniekrá e Ramkokamekra, assim como a maior parte dos Tenetehara e os Timbira da Geralda-Toco Preto passavam por dificuldades do ponto de vista assistencial, com a falta de medicamentos, material escolar e outros itens de responsabilidade da ADR-BC.

Esses agentes afirmavam, ainda que o administrador regional da FUNAI estabelecia uma “discriminação” contra os Canela, já que além de não fornecer os recursos aos postos indígenas necessários à administração e assistência a esses grupos estabelecia, ainda, uma “perseguição” contra os chefes de posto e outros agentes considerados membros da “oposição”. Denúncias sobre malversação dos recursos do Convênio levaram a ELETRONORTE a suspender temporariamente os repasses de à ADR-BC e a promover um levantamento sobre a aplicação dos mesmos.

Diante desse fato, o presidente da FUNAI afastou, em fevereiro de 1989, o então administrador regional da FUNAI em Barra do Corda, a qual ficou sob a gerência de um interventor enviado pela própria presidência da agência tutelar, para a realização de uma auditoria em relação à aplicação dos recursos do Convênio e um levantamento sobre a real situação vivida por cerca de 6000 Tenetehara, nas 42 aldeias desse grupo étnico localizadas em Barra do Corda.

Essa medida teria sido tomada a partir de uma denúncia realizada por cerca de 30 líderes Canela, Timbira e dos próprios Tenetehara²², em janeiro daquele ano, os quais acusavam o gestor da ADR-BC de aplicar os recursos do Convênio através de critérios pessoais e de forma

²² Nesse caso, participaram dessa “denúncia” líderes Tenetehara que se viam excluídos dos “benefícios” desse Convênio.

não-planejada. Um levantamento feito por auditores indicou um substancial desvio de recursos oriundos do Convênio, os quais deveriam cobrir os contratos junto ao comércio local responsável pelo fornecimento de alimentação, medicamentos e combustíveis e teriam tomado outro destino. (CEDI, 1991: 368).

Após cerca de um mês de intervenção, a chefia da ADR-BC foi transferida a um indigenista de carreira, o qual havia recentemente dirigido a “Casa do Índio” em Barra do Corda,. Esse agente havia anteriormente trabalhado na Ajudância de Barra do Corda durante os anos de 1977 a 1980 tendo participado do processo de demarcação das terras indígenas na região. Em 1979-80 foi transferido para a unidade tutelar no Estado de Rondônia retornando mais tarde para assumir a “Casa do Índio” local, onde permaneceu entre agosto de 1988 e novembro de 1989. Antes de assumir a ADR-BC, esse agente participou da “fiscalização” realizada sobre a aplicação dos recursos do Convênio ELETRONORTE-FUNAI.

Em fevereiro de 1990, após ocupar por três meses a chefia da ADR-BC, esse agente teria colocado o cargo “à disposição” da instituição. Nesse momento foi indicado pela presidência do órgão indigenista, um militar para assumir a chefia da ADR local. Segundo esse agente, houve uma mobilização dos Tenetehara urbanizados, isto é, aqueles que se mantinham em Barra do Corda, dentre os quais se encontravam alguns funcionários da FUNAI, que teriam “lacrado” as portas da sede da ADR-BC impedindo a entrada do “novo” administrador. Com isso, o “coronel” teria retornado a Belém, permanecendo a ADR local sem administrador.

Analisando a gestão anterior na ADR-BC afirmava que aquela administração teria sido “tumultuada”, o que teria feito com que alguns segmentos Tenetehara se habituassem a receber “dinheiro fácil”, e com isso, abandonassem os seus trabalhos agrícolas, “deixando de fazer roça, porque havia churrasco todo dia”. Com isso, os índios teriam perdido o estímulo ao trabalho, “porque tudo era muito fácil”. Após a saída do antigo administrador, o Convênio ELETRONORTE-FUNAI foi suspenso temporariamente. Mais tarde, esses recursos seriam destinados, exclusivamente, para a construção e reforma de escolas, enfermarias, a implantação de postos artesanais e outras obras de infra-estrutura.

Essa gestão teria, ainda, comprometido a própria FUNAI, na medida em que foram realizados débitos junto ao comércio local, os quais não foram honrados pela falta de recursos, que foram canalizados para a promoção de outros eventos em Barra do Corda e em determinadas aldeias Tentetehara. Quando faltaram esses recursos, os índios que participavam dessas

programações passaram a hostilizar o administrador regional promovendo “ocupações” e “quebra-quebra” de móveis na sede a ADR local. Para se proteger, o administrador teria criado uma “guarda indígena” que realizava a vigilância da sede da ADR-BC e de sua própria casa.

Após uma longa crise, a presidência da FUNAI realizou a “intervenção” na ADR-BC, o que levou à demissão do citado administrador dos quadros o órgão federal. Durante a “intervenção” na ADR-BC realizada no início de 1989, o Convênio ELETRONORTE-FUNAI foi temporariamente suspenso, e o indigenista Carvalho proibido de ingressar nas terras indígenas da região. Esse fato revela mais um conflito no campo indigenista, onde as tensões e conflitos que se produzem na esfera central da agência tutelar tem ressonância nas ações e processos que se desenvolvem em nível local e regional. PC certamente não era um “aliado” do então presidente da FUNAI, claramente ligado aos interesses conservadores e anti-indígenas representados no Governo Sarney.

A intervenção em Barra do Corda teria, portanto, o duplo sentido de resolver um processo conflituoso envolvendo índios, agentes tutelares e agências de desenvolvimento, e ao mesmo tempo, eliminar do campo indigenista agentes com posições contrárias às da orientação da agência tutelar, em curso. Mesmo afastado do órgão indigenista, o ex-coordenador regional da FUNAI no Maranhão mantinha espaços de poder no campo indigenista regional, através de seus vínculos junto a poderosas agências de desenvolvimento, como a CVRD e a ELETRONORTE e de sua ascensão junto um grupo de funcionários da ADR-BC. Um indício desse poder e da rede de alianças que esse agente tutelar mantinha no Maranhão, e especificamente na ADR-BC fica evidenciado, a seguir.

Em abril de 1990, fui abordado por um agente vinculado à ADR-BC, o qual afirmou que ele fazia parte de um grupo de chefes de posto mais “antigos” na região, os quais estariam sendo “discriminados” pela administração regional da FUNAI, sendo substituídos na chefia dos postos indígenas por técnicos agrícolas. Esse processo viria ocorrendo desde 1985, e estaria relacionado com os convênios estabelecidos pela FUNAI junto à CVRD e à ELETRONORTE.

Segundo esse agente, os “indigenistas” estavam sendo retirados de suas funções e cedendo lugar a funcionários despreparados para o trabalho direto junto aos povos indígenas, apenas para facilitar a implantação dos empreendimentos – construções e, sobretudo, projetos agrícolas, os quais no caso do Convênio ELETRONORTE-FUNAI envolviam inclusive equipamentos de irrigação – numa perspectiva de “modernizar o índio” e transformá-lo em

“comerciante”, ou em produtor rural para o mercado. Os “indigenistas” retirados do trabalho de campo junto aos grupos indígenas foram transferidos para a sede da ADR-BC onde, sem função nem trabalho específico ficaram aliados do processo indigenista.

De acordo com esse agente, essa situação teria se iniciado na gestão de um aliado do então coordenador regional PC e teria prosseguido nas gestões subsequentes. Apontou, ainda, a existência de “facções” entre funcionários da FUNAI na região, especialmente dentro da própria ADR-BC, e que essa “política” administrativa estaria ligada a uma dessas “facções”, provavelmente relacionada ao ex-coordenador regional.

A tentativa da 4ª SUER em dar posse a um militar como administrador regional da FUNAI em Barra do Corda, em princípios de 1990, teria sido frustrada, segundo esse agente, porque os Tenetehara “não aceitam ser administrados por militares”, pelo fato de que dois índios dessa etnia foram presos e torturados no final dos anos 70 por agentes da Polícia Federal que realizavam a repressão ao plantio e tráfico de “maconha” na região. Esse fato ocorreu durante a gestão do Coronel Armando Perfetti junto a então 6ª DR da FUNAI. Em represália ao impedimento da posse do militar, alguns agentes da FUNAI, acusados de “manipular os guajajara” teriam sido transferidos de seus postos de trabalho, inclusive ele próprio.

Uma mulher Tenetehara, também funcionária da ADR-BC²³ narrou que, antes da frustrada cerimônia de posse do referido militar teria ocorrido uma reunião entre “caciques” Tenetehara da região de Barra do Corda, com a presença de alguns agentes da FUNAI, onde se decidiu pelo impedimento de tal investidura, uma vez que “os Tenetehara não aceitavam ser administrados por um militar”, pelos mesmos argumentos utilizados pelo indigenista. Segundo narrou a informante, ela própria e outros servidores indígenas teriam sido punidos com suspensão de dias de trabalho e transferência de postos pela 4ª SUER, em razão desse episódio.

A sede da ADR-BC permaneceu fechada por cerca de 30 dias, quando a unidade regional continuava, ainda, sob “intervenção” da 4ª SUER. Após esse tempo, dois líderes Tenetehara, Adriano Guajajara e Galdino, um dos quais havia sofrido ações de tortura pela Polícia Federal no final dos anos 70, reabriram a sede do órgão indigenista informando através de uma entrevista a uma emissora de televisão local, que as “comunidades guajajara” reivindicavam a indicação de um administrador civil a essa unidade, o qual seria “acompanhado” por dois líderes Tenetehara.

²³ Trava-se da atendente de enfermagem e filha de um importante cacique Tenetehara da Aldeia Sardinha, a mesma onde os Ramkokamekra-Canela permaneceram durante seu “exílio”, após a eclosão do movimento messiânico de 1963.

Após a frustrada posse do citado militar, um novo “interventor” foi enviado para assumir interinamente a ADR-BC, por 30 dias. Esse fato coincidia com um novo período de mudanças na presidência da agência indigenista, e a indicação de um novo administrador da FUNAI em Barra do Corda provavelmente dependeria dos rumos tomados pela agência indigenista em nível central. Nesse momento ocorreu uma situação de impasse entre as posições do órgão indigenista e as demandas do movimento indígena em Barra do Corda liderado pelos Tenetehara.

As tensões internas entre os próprios líderes Tenetehara tendiam a envolver outros agentes tutelares. Assim, o interventor da FUNAI nesse momento se viu obrigado a organizar uma “comissão de sindicância” a fim de apurar uma suposta “denúncia” de estupro praticada contra uma índia Tentehara por um membro da mesma etnia. Essa denúncia era formulada por outro líder Tenetehara, o que sugere um conflito entre grupos e famílias vinculados dessa etnia, tendo em vista a nomeação do novo administrador regional do órgão.

Ao final do período de intervenção foi empossado como novo administrador regional da FUNAI em Barra do Corda, um jovem Tenetehara nascido na Aldeia Sardinha e neto de um importante líder desse grupo. Esse jovem pertencia a uma das famílias extensas Tenetehara que participavam das principais decisões no campo indigenista local, da qual vários membros estariam vinculados a ADR-BC como funcionários e lideranças indígenas. Essa nomeação acabou por acalmar os “ânimos” entre líderes indígenas e agentes da FUNAI, e deu início a uma nova etapa no processo indigenista local.

3.4 Faccionalismo Étnico e os Núcleos de Apoio Locais

A partir de 1991, a ADR-BC passou a ser administrada por esse jovem Tenetehara, vinculado à família Pompeu vinculada à T.I.Canabrava. As negociações que levaram a essa indicação também contemplaram membros da família Amorim, que rivalizam com os Pompeu no processo político Tenetehara. Com essas indicações foram interrompidas as ocupações na sede da ADR-BC, e uma série de outras práticas propiciada pelos Tentetehara nas gestões anteriores.

O início dessa gestão coincidiu, ainda, com mudanças que passaram a vigorar no nível da política indigenista oficial, e nos próprios movimentos indígenas, propiciadas pelas inovações legais introduzidas pela Constituição de 1988. Uma dessas mudanças, especialmente teria um

grande impacto nas relações intersocietárias: a que relativiza o “poder tutelar” do Estado brasileiro sobre os povos indígenas, os quais passaram a ter o direito de atuar como pessoas de responsabilidade jurídica, podendo realizar contratos, estabelecer vínculos diretos junto à organizações sociais e ao poder público, a partir de decisões internas, isto é, tomadas pelas próprias organizações políticas dessas etnias²⁴.

No início da década de 90, após a ocorrência dessas cisões na ADR-BC, o novo administrador regional era um jovem funcionário recém-ingresso no quadro local da FUNAI, com formação técnica em Contabilidade e alocado em secção burocrática dessa ADR. Quando líderes Tenetehara se reuniram para definir uma estratégia contra a posse do “coronel” enviado pela 4ª SUEP para assumir a chefia da ADR-BC, e decidido impor o nome de um “parente”, isto é, de um Tenetehara, ele teria sido consultado sobre sua possível aceitação ao cargo, mas se considerava muito novo e inexperiente para a função.

Quando da vinda do superintendente regional da FUNAI para dar posse a um novo administrador, depois de um período de cerca de um ano em que a ADR foi administrada por “interventores”, esse jovem tenetehara foi novamente consultado e acabou por assumir a função, mesmo considerando, a princípio, a “muita politicagem” presente na administração local da FUNAI. Os recursos eram muito limitados e a ADR-BC acumulava débitos no comércio local, do período do Convênio ELETRONORTE-FUNAI e de administrações posteriores. Nesse período havia “problemas bastante graves”, como o até então irresoluto conflito entre os Tenetehara da T.I. Canabrava e os moradores do povoado São Pedro dos Cacetes.

Segundo conta esse agente, os Tenetehara tentaram fazer “um movimento forte, tirar realmente os moradores” desse povoado incrustado no interior da T. I. Canabrava. Essa tentativa teria resultado no seqüestro de doze Tenetehara da Aldeia do Alto Alegre, por moradores do São Pedro dos Cacetes, os quais permaneceram cerca de uma semana nessa condição. A ADR-BC teria acionado a Polícia Federal e o Procurador da República no Maranhão, o que fez com que os indígenas fossem entregues na presença do governador do Estado.

Esse fato teria desencadeado o processo que culminou com a desintrusão dessa terra indígena e a transferência, alguns anos mais tarde, da população desse povoado para uma área preparada pelo Governo do Estado do Maranhão.

²⁴ Essa relativização da tutela encontra-se expressa no Capítulo VIII, Artigo 232 da Constituição da República Federativa do Brasil. Cf. Brasil. Constituição (1988), EdiCEUMA, 1999: 123.

Nesse período teria ocorrido outro “problema”, desta vez com a Polícia Federal, cujos agentes teriam invadido a Aldeia Coquinho, na mesma terra indígena, em operação de repressão ao plantio e comercialização de “maconha” na região. Essa invasão gerou um impasse, quando os Tenetehara retiveram os policiais na Aldeia e apreenderam seus armamentos e viaturas, num processo que durou cerca de duas semanas e somente foi resolvido com a presença do Governador do Estado, o qual teria manifestado publicamente sobre a necessidade de transferência da população de São Pedro dos Cacetes para outra área fora da T.I. Canabrava. A partir daí, o governo estadual teria mobilizado técnicos para identificar e titular uma área a fim de receber esses moradores.

Os conflitos envolvendo os Tenetehara e a sociedade regional tiveram novos desdobramentos, como a ocupação da BR-226 pelos índios, utilizada como pressão pela desocupação da T.I. Canabrava, e como protesto pelo atropelamento de índios, a partir do asfaltamento da mesma. Durante essa gestão aflorou ainda, uma contradição entre os próprios Tenetehara resultante das disputas entre as famílias Pompeu e Amorim pelo poder na ADR-BC.

Como se trata de duas das mais influentes famílias extensas Tenetehara, seus conflitos tendem a polarizar toda a população vinculada a essa etnia na região, a qual soma cerca de 6000 índios. Essa divisão, que se originou no processo político Tenetehara, se estende hoje pela administração indigenista da FUNAI e FUNASA em Barra do Corda colocando seus principais líderes em posição de confronto.

Com a transferência das ações oficiais de saúde aos povos indígenas, da esfera da FUNAI para o Ministério da Saúde, as quais passaram a ser executadas pela FUNASA - processo iniciado em 1991 e consolidado em 1999, com a criação do DSEI-MA e dos Pólos-base, dentre estes, o de Barra do Corda - as tensões e conflitos entre os Pompeu e os Amorim tenderam a se acirrar, já que os recursos dessas duas agências ingressavam nas respectivas unidades locais: a AER-BC e o Pólo-Base local.

Num momento inicial, os recursos destinados às ações de saúde dos povos indígenas nesse município eram repassados através de um convênio entre a FUNASA e a Prefeitura Municipal de Barra do Corda. O novo administrador-regional, que observara as novas experiências dos povos indígenas na Amazônia em relação à saúde, reuniu-se várias vezes com

representantes das diferentes etnias locais, os quais optaram por criar uma organização indígena para movimentar os recursos federais relativos à saúde indígena²⁵.

Com a transferência definitiva das ações de saúde para a esfera da FUNASA seriam estabelecidos, a partir de 1999, o Distrito Sanitário Indígena do Maranhão, e nos municípios de maior concentração indígena, os Pólos-Base, dentre os quais o Pólo-Base de Barra do Corda.²⁶

Segundo o próprio administrador, a organização indígena recém-criada passou a responder pela parte do custeio relativo às ações de saúde aos grupos indígenas, no âmbito local. Esses recursos incidiam sobre o Programa de Saúde da Família Indígena (PSFI), gerido por prefeituras municipais. Com a eleição de novo prefeito em Barra do Corda e acreditando que o mesmo não fosse corresponder às expectativas dos índios, a associação indígena teria transferido o Convênio para a Prefeitura de Fernando Falcão. Na avaliação do então chefe da AER-BC, o prefeito desse município:

Era mais sensato, mas sensível e a gente tinha mais afinidade com esse prefeito, e tinha a questão, também dos parentes Canela...Aí arrumamos esse dinheiro pra ele.

De outro lado, um funcionário da AER-BC, pertencente à família Amorim, então chefe do Setor de Assistência dessa unidade local da FUNAI teria feito “acordo” junto ao novo prefeito de Barra do Corda, o que intensificou os conflitos internos ao próprio faccionalismo dos Tenetehara. A essa altura, o administrador-regional já estaria “pensando politicamente” em “montar uma estratégia nesses municípios” onde se situavam os Tenetehara, como Grajaú e Jenipapo dos Vieiras, segundo ele, “pra fortalecer a FUNAI”, decisão não-partilhada pelos “parentes” do ramo Amorim.

A cisão na AER-BC já estava em curso, em função das dissensões entre os próprios Tenetehara que atuavam junto à agência indigenista em nível local tendo em vista que, na visão do então administrador regional, seria difícil para um membro da família Amorim aceitar ser administrado por um Pompeu. Esse agente afirmou que o seu projeto, então, era a criação de uma estrutura mais local, na forma de “núcleos de apoio”, tal qual a FUNAI já vinha implantando em outras regiões do País, em função de conflitos semelhantes.

²⁵ Trata-se da “Caneguatim”, uma associação que envolvia as três “etnias” sob a administração local: “Canela” (Apaniekra e Ramkokamekra), “Guajajara” (Tenetehara) e “Timbira” (Krepumkateyê).

²⁶ Nesse período seriam criados, ainda, o Pólo Base de Amarante, de Grajaú, Arame e Zé Doca, vinculados ao Distrito Sanitário Especial Indígena do Maranhão, o DSEI-MA.

O chefe da AER-BC planejava a criação de um “núcleo de apoio” no recém-criado município de Jenipapo dos Vieiras voltado para o atendimento dos Tenetehara da região do Mearim e Grajaú, além daqueles localizados às margens da BR-226. Um segundo “núcleo de apoio” seria destinado ao atendimento dos Ramkokamekra e Apaniekrá e seria localizado no município de Fernando Falcão. Finalmente outro núcleo sediado no município de Grajaú deveria atender os Timbira-Krepumkateyê. Essa mesma estratégia pensada em relação à administração da FUNAI seria implantada em relação ao atendimento da FUNASA na região. Segundo esse agente, “seria uma coisa mais conversada, mais discutida, não da forma como foi resolvida”.

Em relação à criação de um “núcleo local” direcionado aos Apaniekrá e Ramkokamekra-Canela, o então administrador-regional justificou no sentido de que “os parentes Canela” deveriam ter “sua independência, não ficar eternamente na retaguarda dos Guajajara”. Na sua avaliação, esse “núcleo” deveria ser implantado na sede do município de Fernando Falcão, uma vez que este constitui o município em que esses grupos estão inseridos, onde teriam maior proximidade física e onde “se fortaleceriam”. De outro lado, com a dispersão dos “núcleos” pelos diferentes municípios, se evitaria o risco de a FUNAI optar por acabar com os “núcleos” e criar novamente uma única estrutura de atendimento na região.

O fato que tornou manifesto o conflito entre os próprios Tenetehara personalizados nas figuras de Dilamar Pompeu e Osvaldo Amorim seria a morte de um membro desta família, a qual teria sido considerado pelos Amorim como resultado da “falta da assistência” prestada pela FUNASA, cuja responsabilidade estava sob o controle da associação indígena, a qual era dirigida por um irmão de DP. Essa dissensão teria levado inicialmente à cisão do Pólo-Base de Barra do Corda, após um longo período de crise entre os Pompeu e Amorim. Segundo esse agente, essa crise teria se acirrado a ponto de que:

La haver morte realmente, que a coisa tava tão assim que a gente não conseguia mais nem falar uns com os outros, tanto da parte dele como do nosso grupo também...

Percebendo a gravidade da situação, tanto a FUNAI como a FUNASA em suas esferas centrais resolveram enviar representantes à Barra do Corda, a fim de negociar com os dois grupos (facções) o encerramento do conflito, os quais retornaram sem obter resultados positivos. O processo faccional entre os Tenetehara levaria à cisão nas agências indigenistas voltada à administração e à saúde indígena na região. O atendimento da FUNASA em Barra do Corda até

então se concentrava no Pólo-Base de Barra do Corda, o qual coordenava as ações de saúde executadas, em parte, pela Casa de Apoio à Saúde Indígena – CASAI.

Assim, foram criadas mais duas CASAIs, uma voltada para o grupo Tenetehara dissidente ligado a Osvaldo Amorim, e uma voltada ao atendimento dos Apaniekrá e Ramkokamekra-Canela. Para gerir essas unidades foram criadas mais duas associações indígenas, sendo que uma vinculada ao grupo do então administrador regional e outra, aos Apaniekrá e Ramkokamekra. Segundo esse agente, o Pólo-Base de Barra do Corda continuou a existir “no papel”, mas perdeu sua função, uma vez que a FUNASA passou a negociar diretamente com as três associações indígenas, às quais também eram destinados os recursos de manutenção das CASAIs.

Num segundo momento, essa cisão atingiu a administração da FUNAI na região de Barra do Corda. A agência indigenista enviou negociadores para encerrar os conflitos entre os próprios Tenetehara pelo controle da AER-BC, sem obter sucesso. O resultado foi a cisão dessa unidade e a criação de três “núcleos de apoio local”, uma estratégia que já teria sido utilizada pela agência indigenista em relação aos Xavante e outros grupos em situação de conflito semelhantes.

Ocorrida em 2001, essa cisão na administração indigenista local levou à criação de três novas unidades administrativas: Núcleo de Apoio Local de Barra do Corda, sob o controle do ex-administrador da AER-BC; o Núcleo de Apoio Local Mardonio Amorim²⁷, sob o controle de Osvaldo Amorim, e do Núcleo de Apoio Kanela, ao qual foi designado um técnico indigenista que havia trabalhado como chefe de posto entre os Krikatí, entre os Apaniekrá e que, até esse momento, coordenava as atividades da AER-BC voltadas aos Apaniekrá e Ramkokamekra.

Essa divisão não encerraria os conflitos entre essas “facções” Tenetehara, uma vez que novas cisões ocorreram tanto no plano da administração indigenista, como na do atendimento à saúde indígena local. Assim, um grupo Tenetehara que havia apoiado a primeira divisão, mas que pertencia, em sua maioria à família Pompeu, num segundo momento abandona aquele Núcleo de Apoio, enquanto que, cerca de 70 Tenetehara teriam sido expulsos do Núcleo Mardonio Amorim encontrando-se sem referência em termos da assistência da FUNAI.

Essa nova condição teria acirrado os conflitos entre os Tenetehara, cujas aldeias localizam-se às margens da BR-226 e membros da sociedade regional, tanto pelas cobranças de “pedágio” constantes na rodovia, como por crimes de assaltos e mortes que passaram a ocorrer no

²⁷ Esse nome foi atribuído em homenagem ao Tenetehara da família Amorim, cuja morte transformou-se no fato desencadeador dos conflitos que levaram à cisão das unidades da FUNASA e FUNAI em Barra do Corda.

interior da T. I. Canabrava, nas aldeias localizadas junto à rodovia. Esses tenetehara ficaram desvinculados dos núcleos de apoio e das casas de saúde indígenas e sujeitos à liderança de criminosos que se instalaram nas aldeias junto à rodovia através de “casamentos” com mulheres indígenas, a fim de dar cobertura às atividades criminosas. A passagem da rodovia pela terra indígena teria levado a essas mudanças, e a manipulação desses grupos pelo chefe de um dos núcleos teria estabelecido a prática de extorquir os viajantes, como forma de obter recursos.

Essa divisão da administração indigenista e assistencial materializada através dos “núcleos de apoio” e as respectivas associações indígenas como unidades de manipulação de recursos e de prestação de assistência aos grupos Tenetehara, Apaniekra e Ramkokamekra-Canela teria, ainda, novos desdobramentos, nos anos seguintes. Esses conflitos, inicialmente restritos ao faccionalismo tenetehara, num momento seguinte assumem uma nova feição, colocando em campos opostos antigos aliados no campo indigenista local.

Capítulo 4 : MESSIANISMO CANELA E PROJETOS DE DESENVOLVIMENTO – I

No presente capítulo são apresentadas três manifestações do que considero ser o *messianismo* Canela, ou mais propriamente dois movimentos sócio-religiosos de maior dimensão que emergiram entre os Ramkokamekra-Canela, respectivamente, em 1963 e 1984 e um movimento de menor proporção, que teria ocorrido no ano de 1980 ou 1983¹.

Inicialmente apresento algumas posições teóricas em torno dos movimentos sócio-religiosos no Brasil e em outras regiões e os possíveis nexos explicativos para sua ocorrência. A seguir descrevo a ocorrência do “movimento messiânico Canela de 1963”, a partir da etnografia realizada por William Crocker (1967), e de dados por mim levantados durante o trabalho de campo, ao qual procuro atribuir algumas explicações preliminares.

No momento seguinte, discorro sobre as relações entre os Ramkokamekra-Canela, segmentos regionais e a agência tutelar, ao longo das décadas de 1970 e 80 tendo em vista as transformações econômicas regionais decorrentes da implantação de grandes projetos de desenvolvimento na Amazônia legal e seus desdobramentos no centro-sul do Maranhão.

Esse momento é marcado pela implementação de projetos econômicos junto aos Ramkokamekra-Canela e outros grupos indígenas da região e por expectativas desses grupos, em relação às mudanças que estavam por vir, no bojo de uma política indigenista de cunho integracionista e desenvolvimentista. Descrevo a ocorrência de um movimento sócio-religioso nesse período (1980/83), o qual expressa as expectativas dos Canela em relação a esse processo.

A presença dos recursos do “Convênio CVRD-FUNAI”, materializados através de obras na infra-estrutura e de programas assistenciais, especialmente os projetos econômicos e comunitários é destacada, como elemento que vem dinamizar o messianismo Canela. A emergência de um novo movimento sócio-religioso durante o ano de 1984, no auge da vigência desse “Convênio” e da implementação desses recursos junto aos Ramkokamekra-Canela é descrita, seguida por uma análise sucinta sobre as motivações desse movimento.

Por fim, realizo uma interpretação preliminar a esse movimento, associando-o às vicissitudes do *desenvolvimento*, através dos impactos e expectativas geradas pelo PFC e PGC e, especialmente, pelos recursos investidos junto aos grupos indígenas e na estrutura tutelar, através do “Convênio CVRD-FUNAI”.

¹ Os próprios Canela divergem em relação à ocorrência desse movimento. Silva Junior, em recente trabalho, considera mais plausível que esse movimento tenha ocorrido no ano de 1983. Cf. Silva Junior, 2006: 43.

4.1 Uma Consideração sobre os Movimentos Sócio-religiosos

A emergência de movimentos sócio-religiosos entre povos indígenas no Brasil e, especificamente entre os Jê-Timbira é compreendida, nesse trabalho, a partir de uma perspectiva que considera as ações desenvolvidas por esses povos como expressões de uma *consciência histórica* confrontada com sua *concepção mítica*, da qual decorre um posicionamento ativo diante do processo de *dominação* em que se encontram inseridos².

Designados por termos como *episódios milenaristas*, *cultos de crise*, *movimentos messiânicos*, *movimentos salvacionistas*, *cargo cult*, dentre outros, em função das motivações de sua ocorrência, os movimentos sócio-religiosos compõem um complexo campo de interação entre valores morais, éticos e mítico-religiosos expressos em realidades sociais específicas vivenciadas por diferentes grupos e sociedades.

De uma maneira geral, os movimentos sócio-religiosos são vistos como resultantes de uma situação de dependência política e econômica e da desestruturação sócio-cultural de um grupo étnico ou sociedade, em contexto de interação social. Nesses casos, esses grupos rearticulam sua existência a partir de seu universo simbólico, isto é, através de crenças, mitos escatológicos ou apocalípticos, autóctones ou incorporados. Essa visão pressupõe que esses movimentos estão ligados simultaneamente a *causas internas e externas*.

Os analistas dos movimentos sócio-religiosos, tendo em vista suas posições teóricas e os tipos de dados trabalhados, tem atribuído diferentes pesos a essas causas. Há os que consideram esses movimentos como decorrentes de situações de opressão sócio-econômica, que resultam na impossibilidade do grupo produzir sua existência e sustentar sua identidade em termos afirmativos. Outros enfatizam as relações que se estabelecem entre essa situação e o sistema de representação, visto como espaço fornecedor de elementos simbólicos indispensáveis à recomposição social e à rearticulação do sentido de existência desse grupo. (Oro, 1987: 14).

Há, ainda, aqueles que relacionam o surgimento dos movimentos sócio-religiosos a múltiplos fatores, sem estabelecer uma prioridade entre estes. Pereira de Queiroz destaca quatro elementos como essenciais à eclosão de um movimento messiânico: a) a existência de uma

² Ao se deparar com as determinações econômicas e o poder transformador da sociedade nacional e do capitalismo internacional, os grupos indígenas tendem a elaborar formas mais sofisticadas de *consciência histórica*, vista como a *percepção da própria sociedade sendo produto da ação humana no tempo histórico*. A consciência histórica não chega a substituir completamente a concepção mítica da origem das formas sociais, mas passa a existir em interdependência com esta prevalecendo cada modalidade em contextos específicos e convivendo ambigualmente numa fronteira instável e em constante mudança. Cf. Turner, 1993: 65

sociedade de linhagem; b) que possua certos tipos de crenças e mitos; c) que viva uma crise intensa e profunda resultante de uma situação de dependência em relação a uma sociedade dominante; d) que se engaje em torno de um messias, cujas qualidades mobilizam o grupo a fim de concretizar a salvação (Pereira de Queiroz, 1977: 421-422).

De outro lado, Roger Bastide considera que os *milenarismos* dos povos colonizados se explicam pela desestruturação da antiga ordem social e a decorrente perda da identidade social ou étnica, a qual é sentida em termos religiosos. Nesse contexto, a reconstrução social se dá em termos de *messianismos* ou *milenarismos*³, desde que o grupo possua uma mitologia de referência autóctone ou importada que oriente esses movimentos (Bastide, 1975: 154-155).

Estudos mais recentes sobre movimentos sócio-religiosos na Amazônia e na América Latina em geral tem questionado os argumentos sobre os fatores causadores desses movimentos. Alicia Barabas partindo da noção de *situação colonial* (Balandier, 1953) contextualizada para situações etnográficas latino-americanas incorpora o conceito de *colonialismo interno* (Cazanova, 1975), para o enquadramento das relações de dominação-sujeição que se observam entre grupos étnicos e sociedades dominantes dentro de um mesmo Estado-Nação (Barabas, 1989: 54-55).

Os movimentos sócio-religiosos expressam, segundo Barabas, a vontade e a prática descolonizadora dos grupos étnicos, como *formas de resistência* à dominação, à exploração e ao etnocídio que caracterizam a *situação colonial* e o *colonialismo interno* em toda a América Latina. A persistência da *expectativa milenarista* e *messiânica* através dos séculos se explica pela continuidade de situações de *privação múltipla* – o efeito combinado da pobreza, baixa condição social e ausência de poder que atinge os grupos colocados nessa condição. (Barabas, 1989: 56).

A raiz da *expectativa milenarista* e do *acontecer messiânico* estaria, portanto, na vivência da *privação múltipla*, a qual entre os povos colonizados se expressa através da falta de significado do mundo, da desvalorização étnica e da própria cultura. A *privação múltipla* seria um fenômeno não apenas de natureza política, econômica e social, mas também religiosa e psicológica. Os grupos étnicos colonizados tem lutado historicamente contra essa situação protagonizando movimentos sócio-religiosos que, por vezes culminam em insurreições armadas, através dos quais tem se recuperado a expectativa de renovação do mundo sustentada pela mitologia. (Barabas, 1989: 58).

³ Pereira de Queiroz distingue as expressões *movimento messiânico* (ou milenarista), e *messianismo* (ou esperança messiânica). O primeiro se refere às *ações* de um grupo ou sociedade sob a direção de um líder carismático, ou messias, com vistas à chegada do *millenium*, isto é, uma era de felicidade. O *messianismo* designa a *crença* ou a *expectativa* na vinda de um ente divino, que trará a felicidade terrestre aos homens, que ainda não se traduziu em movimento. (Pereira de Queiroz, 1977: 46)

Posicionando-se criticamente em relação aos fatores considerados causadores da emergência de “experiências de mudança social” entre sociedades indígenas na América do Sul, descritas como *cultos de crise*, *movimentos de revitalização* ou *episódios milenaristas*, Michael Brown aponta que esses movimentos, considerados geralmente como respostas ou resistências à dominação política ocidental são moldados por “profundas correntes culturais” que transcendem às particularidades de um momento histórico específico. (Brown, 1991: 389)

Na etnohistória da Amazônia, sustenta Brown, o termo “resistência” tem sido invocado para marcar a luta dos índios por autonomia diante do controle estatal. Entretanto, as sociedades indígenas não estão isentas de seus próprios *campos de conflito* e pontos de resistência interna. Uma vez que os movimentos milenaristas advogam mudança radical na distribuição de poder, status e riqueza, também podem ameaçar a ordem social indígena, tanto quanto o poder externo.

Ao analisar cinco movimentos ou experiências milenaristas ocorridas na Amazônia, Brown identifica elementos comuns que permitem uma visão diferenciada em relação ao sentido histórico e cultural dos mesmos. A análise desses casos demonstra a grande variabilidade de visões nativas sobre o futuro das relações interétnicas, em função das diferentes experiências coloniais e pós-coloniais vivenciadas por esses povos.

Em relação ao movimento messiânico Canela de 1963, Brown considera que o objetivo desse grupo étnico era o de tornar-se “branco”. Identifica, ainda, nesse movimento, uma tendência ao *cargo cult*⁴, uma vez que os Canela almejavam obter os bens e as técnicas dos “civilizados”. A reversão da hierarquia dominante do sistema colonial em favor dos índios seria a mais importante expressão de resistência desses movimentos na Amazônia.

Nesse sentido, a maior consequência do movimento messiânico Canela teria sido a reorientação das relações econômicas e sociais junto à sociedade brasileira regional elevando a recusa à cooperação com a ordem dominante externa ao status de postulado cosmológico sagrado. Brown identifica, ainda, alguns pontos comuns aos movimentos milenaristas amazônicos: a) a tensão entre modelos de liderança igualitária e hierarquizada; b) o questionamento entre ritos e sistemas políticos tradicionais e c) a abertura de conhecimentos

⁴ A expressão “cargo cult” foi utilizada por Peter Worsley para qualificar os movimentos sócio-religiosos de povos da Melanésia, os quais prevêm a chegada ou o retorno de seus ancestrais ou heróis culturais portando mercadorias e bens ocidentais. Decorrem da situação de opressão ao poder colonial, da frustração em relação aos bens desejados e da desestruturação da antiga ordem social. As respostas emanadas desses cultos seriam *menos a transformação social e mais a integração ao modus vivendi dos brancos para se apropriar dos seus bens, seus conhecimentos e poder*. Cf. Worsley, 1977, in: Oro, 1989: 14-17.

rituais a outros grupos étnicos. Esses processos exprimem tanto a resistência às realidades internas, quanto àquelas impostas pelas sociedades ocidentais (Brown, 1991: 406).

Entre os Ramkokamekra-Canela e ao menos, entre outro grupo timbira, os Krahô emergiram ao longo do século XX várias manifestações que podem se enquadradas na ordem dos movimentos sócio-religiosos, uma vez que cumprem em parte ou na totalidade, as pré-condições para a caracterização desses movimentos. Outras manifestações não chegaram a organizar-se enquanto movimentos sócio-religiosos propriamente, mas colocaram em pauta representações que remetem às expectativas messiânicas ou milenaristas.

No presente Capítulo e no Capítulo 5 apresento quatro manifestações do messianismo Canela, ocorridas respectivamente, nos anos de 1963, 1980 (83), 1984 e 1999. Algumas dessas manifestações se constituíram como movimentos sócio-religiosos e serão descritas e relacionadas aos processos internos vividos pelos Ramkokamekra ao longo das últimas quatro décadas e às relações intersocietários envolvendo esse grupo aos segmentos regionais, à agência tutelar e a agentes e processos relacionados ao *desenvolvimento*.

Isso significa que a compreensão dessas ações e representações e mesmo as motivações do processo messiânico estejam relacionadas à dinâmica das relações dos Ramkokamekra junto à sociedade brasileira regional no centro-sul maranhense, especialmente aos segmentos vinculados historicamente à ocupação pastoril, os quais se encontram presentes nos municípios, povoados e fazendas localizadas no entorno da Terra Indígena Kanela. Relacionam-se, também, às ações indigenistas e ações implementadoras do *desenvolvimento* nessa região, ao longo das últimas quatro décadas.

Os movimentos sócio-religiosos aqui considerados estão diretamente relacionados à presença do Estado, através do exercício do poder tutelar, especialmente a partir da ação das suas agências indigenistas e de desenvolvimento e da relações que estabelecem junto aos Ramkokamekra-Canela e aos segmentos regionais. Assim, as manifestações do messianismo Canela vinculam-se aos processos intersocietários pretéritos e atuais, os quais “impactam” direta ou indiretamente esse e outros indígenas no centro-sul do Maranhão induzindo à mudança social e interferindo na dinâmica das relações intersocietárias.

4.2 O Movimento Messiânico Canela de 1963

Entre janeiro e julho de 1963 ocorreu um movimento sócio-religioso, que resultou no conflito mais significativo na história recente dos Ramkokamekra-Canela, conhecido na literatura antropológica como “movimento messiânico Canela de 1963”⁵. Esse processo messiânico, composto por uma seqüência de eventos desencadeou-se a partir das revelações de uma *profetiza* chamada Kee-Kwey, mulher Canela também conhecida pelo nome regional de “Maria Castelo”, em alusão a um agente do SPI que havia exercido a função de encarregado de posto indígena junto a esse grupo, cerca de duas décadas antes da eclosão do movimento.⁶

O movimento teve como referência o mito de Aukhê, que na cosmologia timbira explica a origem do “homem branco” e a relação de desigualdade que este mantém com os indígenas. Esse mito constituiu, ainda, a referência básica das manifestações messiânicas que ocorreram posteriormente entre os Ramkokamekra-Canela, bem como do “messianismo Krahô”, que se desenvolveu no início dos anos 50⁷. (Melatti, 1972)

Grávida, a profetiza afirmava ter em seu ventre um ser que seria “a irmã de Aukê”, que através desta mandava mensagens e fazia promessas aos Ramkokamekra. Em sua primeira aparição à profetiza, a “irmã de Aukê” surgiu na forma de uma menina de 11 anos, vistosa e adornada de acordo com a tradição canela, a qual foi denominada pela “mãe” como Kraa-kwei (“menina-seca”). A filha, ainda no ventre, afirmou que quando ela finalmente nascesse, o herói cultural, que se mostrava “zangado” com o tratamento que os Canela vinham recebendo dos “cristãos” retornaria para realizar a transformação dessas relações.

Quando do seu regresso, Aukhê iria operar uma série de mudanças: os Canela passariam a viver nas cidades e a utilizar os recursos e a tecnologia dos “civilizados”, como aviões e caminhões, e os “brancos” seriam enxotados para o “mato”, onde teriam que sobreviver da caça e da coleta. De acordo com Crocker,

Ao amanhecer, todos os Canela teriam novas casas cobertas com telhas, estariam morando em cidades e teriam fortunas incontáveis, ao passo que os civilizados seriam obrigados a viver no mato e a caçar animais. (Crocker, [1967] 1976: 517)

⁵ O movimento messiânico Canela de 1963 foi descrito pelo antropólogo William Crocker que desenvolvia pesquisa e esteve junto aos Ramkokamekra poucos dias após o desfecho desse movimento, o qual analisou em outros artigos. Esse movimento também foi analisado comparativamente por Melatti, a um movimento similar ocorrido entre os Krahô, e por Carneiro da Cunha. Cf. Crocker, (1967) 1976; Melatti, 1972 e Carneiro da Cunha, (1972) 1986.

⁶ Orícuo Castelo Branco foi encarregado do Posto Indígena Capitão Uirá entre 1938 e 1941 e ficou conhecido por sua atitude de enfrentamento à população regional, especialmente na defesa do território indígena, que se encontrava em demarcação. Durante o movimento, “Maria Castelo”, com a qual ele teria convivido, reviveria algumas das atitudes desse agente.

⁷ A versão mais conhecida desse mito, colhida por Nimuendaju é apresentada ao final dessa tese.

Segundo a narrativa da profetiza aos Canela, Kraa-kwei, informou à mãe que nasceria no dia 15 maio ao final do dia; quando amanhecesse ela já estaria crescida e os Canela ricos e morando nas cidades. Antes de retornar ao ventre materno recomendou que a “novidade” fosse comunicada aos seus parentes. No dia seguinte, seu *keti* (tio materno) narrou a boa nova ao Prokhaman⁸ no pátio testemunhado pelo pai, a qual foi recebida com grande alegria. Foram enviados mensageiros às aldeias do Campestre, Baixão Preto e do Ponto, esta última já quase abandonada.

A revelação de Kraa-kwey à profetiza teria se dado na Aldeia Velha⁹, onde se transformou em cobra assustando seu pequeno irmão. Em poucos dias, a irmã do herói cultural, através da profetiza teria dado permissão para os Canela abater gado dos “cristãos”. Afinal, Aukhê era o dono de todo o gado e autorizava os Canela a comer carne quando tivessem fome.

Informando seus “pedidos” e “ordens” através da profetiza, a “menina-seca” afirmou que desejava nascer na Aldeia do Ponto, o que fez com que seu grupo local abandonasse a Aldeia Velha deslocando-se para o Campestre, onde a profetiza autorizou novo abate de gado sertanejo. Reunindo os moradores dessas duas aldeias, o cortejo dirigiu-se para a Aldeia do Baixão Preto e dali para a Aldeia do Ponto, levando os Ramkokamekra à reunificação, após cerca de uma década de divisões faccionais.

Nas aldeias onde o movimento passou, a profetiza “autorizou” o abate de gado: no início, de maneira restrita, depois abertamente¹⁰. Durante esses trajetos, Kee-kwey ou “Maria Castelo” viajava montada em animais onde era protegida contra o sol por folhas de palmeiras e recebia como “agrado” dos índios, água fresca e frutas silvestres. No Baixão Preto, contrariando o chefe Alcy Caaper’tic, a profetiza autorizou novo abate de gado. Entre esta e a Aldeia do Ponto, seria carregada por homens e mulheres, jovens e velhos e adornada com enfeites indígenas e regionais.

⁸ O Prokhaman ou Prokham é uma espécie de ‘conselho de anciãos’ formado por homens egressos das classes de idade mais avançadas, e renovado a cada 20 anos. Constitui a mais importante instância de decisão política e cerimonial dos Ramkokamekra, de aplicação das normas, punições e de resolução de outros processos disjuntivos. Também é competência do Prokhaman indicar e destituir os chefes políticos, decidir sobre os rituais e sobre os aspectos mais relevantes da vida social Canela.

⁹ A Aldeia Velha é uma das aldeias tradicionais dos Ramkokamekra e local mítico onde teria ocorrido a cisão da até então única aldeia timbira, a qual daria origem aos vários grupos timbira e de outras vinculações culturais. Localizada em uma área de mata seca constitui atualmente um setor de roças vinculado a um dos personagens centrais desse movimento.

¹⁰ Nesse momento, o território residual dos Ramkokamekra não se encontrava demarcado e o gado dos criadores e dos moradores de fazendas e povoados no entorno da terra indígena, soltos pela chapada transitavam pelas roças e aldeias. Como se viu anteriormente, o avanço do gado sertanejo pelo território indígena e sua conseqüente matança pelos índios constituiu o mote para conflitos e massacres nas relações interétnicas regionais, como foi o caso do “massacre dos Kenkateyé”, em 1913.

Um séqüito de seguidores portando símbolos da vida sertaneja acompanhava a profetiza, a qual, numa série de inversões das regras sociais tradicionais, ordenou a execução exaustiva de danças sertanejas, alternadas por danças indígenas. Os Canela deveriam dançar e cantar para alegrar Aukhê e sua “irmã” Kraa-Kwey, os quais quando estivessem saciados retornariam para implantar as transformações. A profetiza organizou, ainda, um grupo de jovens dos sexos masculino e feminino, os quais passaram a viver juntos em casas sustentadas por ela com opulência.

A transformação do mundo, de acordo com a profetiza, interpretando as promessas e desejos de Aukhê ocorreria a partir do nascimento de sua irmã, marcado para o dia 15 de maio. Até lá, os Canela deveriam agradecer ao herói cultural e sua irmã com oferendas e danças. Os Canela foram estimulados a vender seus bens – animais, armas, produtos das roças – e a comprar perfumes, tecidos e outros adereços da sociedade sertaneja a fim de agradar à profetiza, que os distribuía aos mais “leais”. Todas as despesas realizadas pelos Canela seriam devolvidas com grande vantagem aos índios, quando da chegada de Aukhê e sua “irmã”.

A despeito das boas condições econômicas vividas pelos Ramkokamekra naquele ano decorrente dos excedentes da sua safra agrícola, o movimento levou-os a um rápido empobrecimento, com o abandono das roças familiares e especialmente de sua capacidade de defesa. De acordo com narrativas de índios e agentes tutelares, os criadores do entorno da terra indígena acompanhavam com interesse os desdobramentos do movimento, especialmente o desarmamento dos Canela induzidos pela líder messiânica. Ao que parece, esses agentes já preparavam uma retaliação aos Canela, justificada pela intensificação da matança de gado.

As danças e cantos, parte essencial do culto messiânico foram divididos de modo que durante quatro dias seguidos seriam praticados cantos e danças canela, e durante os finais de semana danças sertanejas. Os índios que tinham fraco desempenho deveriam ser punidos, prestando serviços sexuais aos mais resistentes. As relações sexuais foram proibidas aos finais de semana e permitidas, nos demais dias, apenas fora da aldeia. As atitudes diante do sexo, que sempre foram expressão de contentamento e divertimento, durante o culto messiânico tornaram-se objeto de proibições e desrespeito à “irmã” de Aukê. (Crocker, 1976: 520)

A ascensão de Kee-Kwey como líder messiânica neutralizou o poder do principal líder político dos Ramkokamekra, Caarã´kré. Ao re-introduzir o herói mítico Aukhê, a profetiza criava as condições que hipoteticamente levariam ao rompimento com a situação de dominação e

desigualdade vivida pelos Canela abrindo, ainda, a possibilidade de um novo equilíbrio nas relações intersocietárias. Nesse sentido, a profetiza criou uma encenação complementar ao mito de Aukê, alternando o uso de símbolos tradicionais timbira com símbolos da sociedade brasileira regional direcionada ao seu discurso que previa a inversão da ordem estabelecida pelo “contrato da aculturação”.¹¹

As informações contidas em textos e narrativas apontam que a adesão dos Canela ao movimento messiânico foi maciça, inclusive entre homens na faixa entre 50 e 60 anos, boa parte dos quais compunham o Prokhaman, a principal colegiado de decisões políticas e cerimoniais. Apenas três indivíduos manifestaram-se contra o movimento: o velho Caapel-tik, líder da Aldeia Baixão Preto e os curadores Mii-klo e Ko-gannã, os quais foram deixados em paz, em função de sua idade e poder. Os demais refratários ao movimento ficaram sujeitos às punições estabelecidas pela profetiza.

O movimento se redefiniu a partir de 13 de maio, quando a profetiza deu a luz a um natimorto do sexo masculino, contrariando as previsões do culto. A morte do feto foi atribuída à presença de um índio Apaniekrá, ao qual a profetiza teria recusado favores sexuais. Atendendo a um pedido da profetiza, o natimorto foi enterrado atrás da sua casa, mas por “decisão” do próprio Aukhê, o feto foi enterrado junto ao caminho radial que leva ao centro da Aldeia, onde foi construído um “túmulo” no formato de uma pequena casa de barro. O natimorto do sexo masculino foi apresentado como o *karō* (“imagem”) da irmã de Aukhê, a qual teria ido ao encontro do herói mítico em sua morada celeste e retornara ao ventre materno.

O desapontamento inicial dos Ramkokamekra não levou, entretanto, ao fim do movimento, mas a sua redefinição assumindo o modelo do catolicismo popular do sertão maranhense, através do qual teve ascensão um novo personagem, o “jovem” Kaapel-tic. Visitas ao “túmulo” passaram a ocorrer aos finais de tarde, ao som de cânticos católicos entoados por Kaapel-tic e Kee-kwey abençoava os Canela que, em fila, passavam por sua casa e lhe beijavam o ventre – onde ainda se encontravam Kraa-kwey e Aukê. Após o herói cultural e sua “irmã” se sentirem saciados com as danças e cânticos que se realizavam junto à casa da profetiza, Aukê viria para transformar o mundo.

¹¹ Expressão utilizada por Crocker para caracterizar a situação de dependência dos Ramkokamekra-Canela diante da sociedade brasileira regional, segundo a interpretação criada pelo mito de Aukê. Concretamente representa uma reflexão e a ação, através do movimento messiânico, diante de um possível “abandono” dos Canela pelo SPI, que ao final dos anos 50 teria modificado sua política “paternalista” em prol de uma perspectiva “produtivista”. Cf. Crocker, 1990: 74; 304-305.

Nessa segunda fase do movimento, Kee-kwey abandonou seu marido Preu, alegando que a “filha” o recusara, e mandou trazer um jovem Canela de 16 anos, filho do líder Caarã´kre, “capitão” da Aldeia do Ponto, o qual estudava em um seminário capuchinho em Barra do Corda. Com esse novo casamento, “Maria Castelo” se tornaria aliada do mais poderoso líder Ramkokamekra nesse momento assegurando sua ascendência sobre o grupo e a continuidade do movimento.

Nessa etapa, o movimento se tornou mais radical e foi ampliado o poder do “jovem” Kaapel-tik. Esse momento foi marcado por um maior consumo de “cachaça” durante as danças, por desafios mais abertos aos visitantes, especialmente os moradores dos povoados sertanejos e pelo aumento das punições por desobediência. Essa etapa é marcada, ainda, pela introdução de cantos e rezas diárias e a imposição de rupturas de incesto às relações entre parentes secundários, os quais em caso de desacato estariam sujeitos a punições sexuais mais fortes. Abolindo as proibições entre parentes secundários, a profetiza pretendia que os Canela se tornassem mais “próximos” aos “civilizados”, os quais possuíam menor variedade de parentesco.

Os Canela conseguiram manter silêncio sobre as atividades ligadas ao movimento, especialmente aquelas que envolviam diretamente a profetiza e o culto a Aukhê, tanto em relação aos regionais, como aos próprios agentes do SPI, embora tornassem “público” as transformações que ocorreriam após a chegada do herói cultural. Apesar dos avisos sobre a eminência de um ataque dos criadores transmitidos aos índios por alguns sertanejos, os Canela mostravam-se indiferentes a essa ameaça e compenetrados no culto messiânico.

Os sertanejos que passaram pela terra indígena durante o movimento foram amarrados e despídos, e exigido pagamento em dinheiro, o que ocorreu, inclusive, com o filho de um dos criadores dessa região e vereador em Barra do Corda, que seria o principal “mandante” dos ataques. Outros moradores foram impedidos de recuperar seu gado que ingressara na terra indígena, nesse momento. Cerca de 40 a 50 rezes foram abatidas entre janeiro e julho de 1963, quando a média anual de abates pelos Canela era de 6 cabeças ao ano.

Os próprios servidores do SPI não tiveram acesso ao movimento, uma vez que eram impedidos de chegar até o local de culto, ou a realizar buscas ao gado roubado dos sertanejos. Virgílio Galvão, servidor do SPI que trabalhou junto aos Canela naquele momento escreveu que os criadores locais teriam realizado sucessivas denúncias sobre o roubo de gado aos chefes de posto indígena, os quais as retransmitiram à Ajudância de Barra do Corda e à 3ª Inspeção em

São Luís, à época chefiada por Olímpio Cruz. Segundo esse agente, a Inspetoria e a Ajudância teriam enviado funcionários “somente para aconselhar os índios”¹², sem que fossem tomadas medidas mais objetivas.

No dia 7 de Julho de 1963, após um longo período de organização, um grupo de sertanejos armados contratados pelos criadores locais invadiu a Aldeia Velha, onde queimou várias casas. Os ataques prosseguiram nos dias seguintes, quando foram baleados alguns índios e morto um velho Canela. Nesse momento, a profetiza ainda predisse sobre a proteção de Aukhê e a transformação do mundo. Com a morte de mais três velhos Canela num ataque maciço, Kee-kwey e seu “filho” passaram a ser acusados por algumas mulheres, cujas “maldições”, dizia a profetiza, levaram Aukhê e Kraa-kwey a abandonar os Canela.

A repressão aos Canela, como foi apontado, foi colocada sob as ordens de um conhecido *pistoleiro* da região, o qual era costumeiramente contratado por comerciantes do sertão como “cobrador” de dívidas. Sob o seu comando, cerca de 120 *jagunços*, muitos dos quais recrutados entre os próprios moradores do sertão cordino invadiram o território indígena, no início de julho de 1963, em perseguição aos Canela, mas estes já haviam se evacuado das aldeias encontrando-se escondidos em áreas de mata e dentro de pequenos riachos.

A organização do combate aos Canela foi comandada por um “chefe político” e vereador no povoado Leandro, situado ao norte do território indígena, por onde passava uma estrada em direção a Barra do Corda, de onde constituía um dos “distritos”. Contava, ainda, com a participação de outros criadores localizados nos demais núcleos sertanejos – Jenipapo dos Resplendes, Buriti, Bacabal dos Maciel, Sítio dos Arruda e outros – os quais desempenharam diferentes papéis na estratégia que visava um “massacre”, nos moldes de outros historicamente ocorridos na região.

Informados da ação dos criadores pelos próprios Canela, que enviaram mensageiros à Barra do Corda, dois agentes locais do SPI acompanhados pelo prefeito municipal se deslocaram para a região do conflito atravessando os povoados onde se encontravam concentradas as tropas sertanejas, de onde se dirigiram rumo às aldeias Canela. Dois desses agentes - Virgílio Galvão, que ocupava, então, a chefia de posto da aldeia Baixão Preto, e Bento Vieira - comandaram a retirada dos Canela de seu território por um caminho alternativo, cortando a chapada e

¹² Cf. Manuscrito de Virgílio Galvão, s/d.

deslocam-se a pé até as proximidades de Barra do Corda, cerca de 80 quilômetros da área do conflito, de onde foram transferidos pelo SPI, em caminhões, para uma área segura.

Diante da impossibilidade de retorno ao seu território naquele momento, os Ramkokamekra foram enviados a uma área florestal situada junto à Aldeia Sardinha dos Tenetehara, nas proximidades do rio Corda, onde permaneceram em “exílio” por cerca de 5 anos. O velho Kaapel'tik assumiu a chefia do grupo e os membros do Prokhamam passaram a falar “energicamente” contra o movimento.

Nesse momento o movimento messiânico se estancou e a profetiza foi considerada “mentirosa”, embora continuasse por certo tempo a reafirmar suas profecias. Embora Crocker afirme o contrário, depoimentos de alguns Canela e de agentes do SPI que conviveram com o grupo durante o “exílio” na Aldeia Sardinha, informam que a profetiza, além da exclusão social, passou a sofrer agressões físicas constantes, especialmente por parte de outras mulheres cujos parentes mortos durante os ataques sertanejos.

O isolamento social e os maus-tratos sofridos pela *profetiza* teriam prosseguido durante todo o período de “exílio”, quando, por vezes, Kee-kwey foi retirada das mãos de outras mulheres canela que a agrediam. Essa situação levaria a profetiza à decadência física e moral, o que resultou na debilitação de sua saúde. Algumas narrativas informam que, durante o período de regresso dos Ramkokamekra ao seu território, Kee-Kwey bastante debilitada teria sido morta por estrangulamento, pelas mãos de um velho *curador* Canela¹³. Esse fato teria ocorrido na Terra do Rodeador, para onde a profetiza teria sido transferida.

O período em que permaneceram na Aldeia Sardinha é lembrado pelos Canela e por servidores do SPI como de dificuldades, onde a inadaptação à região florestal teria levado a óbito cerca de 50 membros do grupo, a maior parte formada por crianças e idosos, em decorrência de doenças como escabiose, pneumonia e outras. A inadaptação ambiental teria dificultado, ainda, as atividades de auto-sustentação do grupo, como a agricultura e a obtenção de proteína animal. Assim, enquanto povos do cerrado, os Ramkokamekra não dominavam as referências naturais da área florestal e se “perdiam” com facilidade na “mata” durante as caçadas. Essa situação trouxe dificuldades à sobrevivência dos Canela, nesse momento.

¹³ A figura do *curador*, nas sociedades timbira equivale à do *xamã* em outras sociedades, já que antes de tudo é um mediador entre o mundo dos vivos e o mundo dos espíritos. O curador tem assim, um vasto poder decorrente do seu conhecimento das forças da natureza, o qual pode ser utilizado para a cura, como extração de veneno de cobras e de outros animais peçonhentos, além de outros trabalhos voltados ao restabelecimento da saúde. Pode, também, usar esse poder contra seus desafetos sendo, nesse caso, considerado um *feiticeiro*.

Após “autorização” da agência tutelar emitida em 1966, os Ramkokamekra iniciaram os preparativos para o retorno ao seu território. Aos poucos, foram em pequenos grupos se transferindo para as respectivas áreas agrícolas, e entre 1968 e 1969 completaram o retorno, já sob a administração tutelar da FUNAI. Esse processo foi concluído com o estabelecimento na Aldeia Escalvado, a qual congregou toda a população Ramkokamekra, e onde foi implantada a nova sede do Posto Indígena.

4.2.1 Explicações Preliminares ao Messianismo de 1963

Alguns analistas tem discutido as possíveis causas associadas à emergência do movimento messiânico Canela de 1963. Além dos chamados *fatores externos* que estariam na determinação dos movimentos sócio-religiosos, especialmente decorrentes da *situação colonial* e do *colonialismo interno* (Barabas, 1989), *fatores internos* estariam guiando a ocorrência desses movimentos a partir das “correntes culturais profundas” (Brown, 1991).

Crocker aponta o “conservantismo” como uma característica da existência histórica dos Ramkokamekra-Canela, o que distingue esse grupo inclusive de outros grupos timbira. Segundo esse Autor, os Ramkokamekra, a partir da sua “pacificação” em 1815 teria desenvolvido “um modo viável e flexível de coexistência” com os segmentos formados a partir da frente pastoril, durante o século XIX. Esse “equilíbrio” teria sido “parcialmente abalado” em 1910, em função da “instabilidade econômica”.

Entretanto, em meados dos anos 40, com uma presença mais efetiva do SPI e, especialmente, a implantação do Posto Indígena com pessoal permanente em área, “as sementes de uma mudança realmente significativa já haviam sido plantadas na forma da educação escolar, supervisão e controle do Serviço de Proteção aos Índios” (Crocker, [1967] 1976: 524).

Seguindo uma explicação histórica, Crocker afirma que em 1957 (ano em que iniciou sua própria pesquisa), os Ramkokamekra acreditavam “ser um povo ‘melhor’ do que os de fora”, e se mantinham fiéis às práticas dos antepassados, embora o exercício “de quase toda forma autoridade” – sobretudo política, acredita-se – estivesse comprometida. Em conseqüência, estariam em curso “uma série de mudanças significativas”, embora poucas chegassem a constituir “mudanças estruturais de natureza qualitativa”.

Por volta de 1960, os Ramkokamekra manifestavam nas reuniões do Prokhaman, sua convicção de que as gerações futuras “conservariam muito pouco das tradições de seus

antepassados”; em certas situações alguns indivíduos “consideravam o modo de vida do civilizado melhor do que o seu”. Um exemplo disso seria o pedido de uma mulher Canela para que seu filho fosse enviado à capital do Estado para ser “educado” por “civilizados”, uma situação que não ocorreria em 1958.

Assim, Crocker considera como um dos “fatores antecedentes”, possivelmente necessário para a emergência do movimento messiânico de 1963, a “mudança na imagem” que os Ramkokamekra faziam “da natureza e das vantagens do modo de vida dos civilizados”. Afinal, “Aukhê iria transformar os Canela em civilizados; os antepassados haviam caído em descrédito”. (Crocker, [1967] 1976: 524-525).

A mudança na visão que os Ramkokamekra até então haviam elaborado sobre o papel do SPI, especialmente entre a década de 1940 e início dos anos 50 faria parte dessa “mudança e imagem” a que se refere Crocker. Como foi visto (Capítulo 2), durante a década de 40 o SPI iniciou o processo demarcatório da terra indígena Canela, além de ter realizado com certo sucesso, a mediação entre índios e criadores, no sentido de evitar um “anunciado massacre” semelhante ao que ocorreu no mesmo período contra os Krahô¹⁴.

Nesse período o SPI realizava “os encargos de Aukhê”, já que ao possibilitar aos “civilizados” as vantagens materiais e tecnológicas de sua escolha (a espingarda), deveriam agir com generosidade em relação aos índios (que escolheram o arco e flecha). As mudanças operadas no SPI, a partir de 1957, quando o órgão assumiu uma postura menos “paternalista”, agravada pela morte do Marechal Candido Rondon em 1958, cuja imagem de “grande pai” dos índios fora cuidadosamente forjada durante décadas, encaixando-se perfeitamente aos atributos colocados pelo mito de Aukhê, teria levado os Canela, e possivelmente outros grupos indígenas, à concepção de perda de sua posição de protegidos do SPI.

A questão econômica constitui outro elemento que tem sido considerado central na emergência messiânica. Como aponta Barabas, a “privação econômica” constitui um dos fatores na eclosão de movimentos sócio-religiosos na América Latina, onde vem, geralmente associada à exploração da força-de-trabalho indígena por diferentes agentes vinculados à dominação colonial. Essa situação explica a dificuldade desses povos em gerir sua própria economia de auto-sustentação. Uma outra dimensão dessa “privação” seria a impossibilidade de obtenção de bens

¹⁴ Para uma descrição e análise sobre o massacre dos Krahô, vide Mellati, 1967: 48-50.

industrializados, os quais tornaram-se imprescindíveis a esses grupos, o que pode motivar a ocorrência de movimentos do tipo “cargocult”.

A esse respeito, Crocker considera que a economia dos Ramkokamekra era “deficiente” há vários anos, mas que exatamente em 1963 estaria ocorrendo uma melhora razoável, através de uma relação estabelecida entre um líder emergente, o “jovem” Kaapel-tik junto a um criador regional, a qual possibilitava a troca de trabalho dos Canela por carne e outras mercadorias¹⁵. Crocker considera que essa “pequena melhora econômica” poderia suscitar entre os Ramkokamekra, o “desejo” de obter muitos outros bens, o que constituiria em um fator de geração do movimento messiânico.

Entretanto, uma outra “leitura” pode ser feita sobre esse fato, pois a medida em que um grande número de índios participava dessa prestação de serviços ao poderoso criador local, as suas roças familiares estariam sendo relegadas a um segundo plano fragilizando ainda mais a auto-sustentação dos Ramkokamekra, especialmente tendo em vista a extensão do ciclo agrícola.

De outro lado, ao assumir os desígnios colocados pelo mito de Aukê ao “civilizado”, de prover os índios em função das diferenças tecnológicas e materiais entre os dois “povos”, o criador e vereador do Leandro assumiu, ainda, que inconscientemente, a função atribuída pelo mito aos “civilizados”. Nesse sentido, o movimento messiânico, se de fato guarda relações com esse “acordo”, se constituiu em uma extensão da narrativa mítica da generosidade do “civilizado” como pré-condição para o relacionamento intersocietário.

Crocker acredita que o movimento messiânico Canela de 1963 deva ser compreendido como uma tentativa dos Canela em abandonar sua vida tradicional e tornar-se “civilizados”, embora reconheça a presença de alguns elementos *milenaristas* no movimento. Haveriam muitos exemplos dessa orientação, como a alternância entre danças Canela e sertanejas; a reprodução pela profetiza do padrão regional do “grande homem” e seu grupo de seguidores; a utilização de símbolos para a distinção de graus de estratificação social; a valorização de cantos e rezas do catolicismo popular. Aponta, ainda, a conversão do sexo de fonte de prazer em forma de punição; a redução do número de parentes por meio do incesto, como movimentos no sentido da transformação dos Canela em “civilizados”. (Crocker, [1967] 1976: 525-526)

¹⁵ Existem outras versões sobre esse “acordo” entre Kaapel-tik e o fazendeiro José Messias, depois considerado o principal mandante dos ataques de julho de 1963 contra os Canela. Uma delas considera que o criador, com a oferta de “emprego” aos Canela, estaria apenas criando as condições para a futura tentativa de massacre ocorrida após alguns meses.

As histórias pessoais da profetiza Kee-khweï e do “jovem” Kaapel-tïc seriam coerentes com essa explicação. Ambos formavam personalidades distintas em relação à maioria dos Ramkokamekra. Kee-khweï ou “Maria Castelo” é apresentada como uma mulher “alta, simpática, autoritária e prestigiosa – tudo, menos marginal”. Dominava a língua portuguesa melhor do que a maioria das mulheres Canela, e já tivera casos amorosos com civilizados.

De outro lado, Kaapel-tïc era uma liderança “natural”, já que nascido dentro de uma linhagem que havia produzido vários chefes (“pahï”) Ramkokamekra, como os velhos líderes Major Delfino, Duruteu Haktotok e Faustino, além de seu “tio” Alcy Kaapel-tïc, então chefe da Aldeia Baixão Preto. Kaapel-tïc recebeu educação escolar na Aldeia, ministrada pelo SPI durante os anos 40 e depois em São Luís, onde permaneceu por cerca de nove meses consolidando seu aprendizado de leitura e escrita. Teria realizado diversas viagens ao Rio de Janeiro e Brasília, onde manteve contato com a administração do SPI e aprofundou seu conhecimento sobre a sociedade brasileira regional e sua vida religiosa. (Crocker, [1967] 1976: 526)

Crocker aponta, ainda, que o movimento messiânico Canela de 1963 expressa uma forma de dualismo assimétrico, “característico dos Canela”, o qual nesse caso se constitui na divisão dos dias dedicados às danças tradicionais Canela e às danças regionais: enquanto as primeiras seriam executadas durante a semana em quatro dias, as danças regionais seriam realizadas aos finais de semana em três dias. (Crocker, [1967] 1976: 527)

Em relação a isso é preciso considerar, ainda, que na cultura sertaneja, as festas dedicadas aos santos mais venerados (São João, São Pedro) são realizadas nas datas previstas, enquanto que as festas tidas como “profanas” são geralmente realizadas aos finais de semana. Dessa forma, o calendário ritual do messianismo Canela poderia estar atualizando, também, o calendário de festas regionais, como forma de inserção no modo de vida “civilizado”.

Finalmente, Crocker considera como “o traço mais notável” do movimento messiânico de 1963, “o encargo de usar poderes mágicos, quase que inteiramente nas mãos de Canelas vivos, passava a ser atribuído a um ente sobrenatural”. Diz que para que o movimento se desenvolvesse, os Canela deveriam estar persuadidos de que uma mudança dessa natureza estaria em relação com uma profunda transformação da imagem do mundo, de benéfico em hostil, de alimentador em solicitante, de abundante em insuficiente e de manipulável em controlador (Crocker, [1967] 1976: 527).

4.3 A “Nova” Situação Tutelar e o Messianismo de 1980 (1983)

O período que se segue ao retorno do Ramkokamekra-Canela do “exílio” na Aldeia Sardinha ao seu território na região de cerrados e chapadas ao sul de Barra do Corda é marcado por uma recuperação gradativa das condições internas e externas à continuidade étnica desse grupo. Embora estabelecidos a pequena distância física – cerca de 50 quilômetros a noroeste de seu território – a sobrevivência dos Canela na região florestal da Aldeia Sardinha habitada pelos Tenetehara foi dificultada pela inadaptação ecológica do grupo a esse ambiente e, possivelmente, pela decepção coletiva em relação ao messianismo de 1963.

Um fato surpreendente é que, mesmo após os conflitos com o grupo armado pelos criadores e a posterior transferência dos Canela para essa aldeia Tenetehara, os próprios agentes do SPI que trabalharam diretamente junto aos Canela nos postos indígenas, como outros que deram apoio logístico a essa nova situação, não tinham conhecimento sobre a ocorrência do movimento messiânico, embora soubessem e comentassem acerca do “roubo de gado” praticado pelos Canela, de modo atípico nesse período, e da “retaliação” dos criadores.

O antropólogo William Crocker, que chegou à Aldeia Sardinha poucos dias após a “transferência” do grupo a essa região foi aos poucos, informado sobre as motivações do “conflito”, as previsões de Kee-Kwey, e o “impressionante movimento” que se organizou em torno da mesma. Nesse momento, a profetiza havia caído em descrédito junto aos Canela, especialmente em função da morte de alguns anciãos resultante dos ataques sertanejos.

Para Crocker, um observador privilegiado desse processo¹⁶, a inadaptação dos Canela à Aldeia Sardinha, não se deu tanto em função do “desconhecimento” desse ambiente pelo grupo, mas sim por “razões psicológicas”: a sua vinculação à chapada seria, antes de tudo “estética” e “emocional”, como fonte de prazer e liberdade aos seus sentidos. As caçadas coletivas, as corridas de tora e outras atividades lúdicas e cerimoniais somente eram viáveis no ambiente aberto da chapada. (Crocker, 1990: 76).

Entretanto, Raimundo Roberto, o “jovem” Kaapel-tic e membros de seu grupo de idade teriam adotado as novas técnicas de caça e cultivo na “mata seca”, onde a caça era mais abundante e o solo mais fértil, propiciando colheitas maiores em relação às obtidas nas manchas de mata em seu território. Assim, a despeito das dificuldades iniciais do trabalho agrícola, os

¹⁶ Crocker esteve entre os Ramkokamekra, antes e logo após a eclosão do movimento messiânico e dos ataques perpetrados pelos criadores locais.

Canela encontraram na região da Sardinha, uma terra mais produtiva, o que em tese resultaria em maior fartura de alimentos. Outros fatores, entretanto, decorrentes do próprio messianismo limitariam essa possibilidade.

Diferentes perspectivas se colocaram em relação à permanência nesse território e ambiente, especialmente entre o “jovem” Kaapel-tïc, o qual já consolidara sua posição de líder político e Caara-kre. Enquanto o primeiro e seus seguidores adaptaram-se bem à mata seca, onde obtiveram boas safras reduzindo sua dependência em relação ao SPI, Caara-kre, sua família e a maior parte dos Canela pretendiam retornar ao território tradicional, considerado mais saudável – na “mata” ocorriam mortes freqüentes e as epidemias eram mais constantes – e pelo desejo de estar em “suas terras”. Assim, o grupo de Kaapel-tïc teria sido o último dos grupos Canela a retornar à chapada, no final de 1968. (Crocker, 1990: 77).

Durante esses anos, os Ramkokamekra teriam aprofundado o sentimento de “frustração” ocorrendo uma queda na “auto-estima” coletiva, em função do “fracasso” do messianismo de 1963 e da situação de “exílio”¹⁷. A fim de forçar os agentes do SPI a transferir-los de volta ao seu território, muitas famílias Canela teriam deixado de preparar as terras para o plantio¹⁸. Uma queda demográfica também ocorreu nesse momento resultante das mortes provocadas por epidemias, sobretudo entre crianças e idosos. Fala-se em cerca de 50 mortes, nos 4 a 5 anos vividos na “mata”.

Ao longo da sua permanência na Aldeia Sardinha, os Ramkokamekra passaram a compreender melhor o modo de vida da sociedade regional e a distinguir entre os valores dos moradores das pequenas cidades e povoados e os dos viajantes das grandes cidades que expressavam maior preocupação e solidariedade por sua “cultura” e pela situação específica por que passavam. A confecção de objetos utilitários e cerimoniais – arcos, cestos, adornos rituais e outros – adquiriram, nesse momento, uma nova função: a de “mercadoria” e os Ramkokamekra passaram a produzir seu “artesanato” para um pequeno comércio local ou para viajantes.

Nos anos 70, a própria FUNAI estimulou essa produção artesanal distribuindo esses produtos através de uma rede de comercialização. Assim, os Ramkokamekra incorporaram a venda de “artesanato indígena” como uma fonte econômica alternativa, através da qual poderiam obter algum “dinheiro”, a fim de satisfazer as necessidades de consumo gradativamente

¹⁷ Crocker fala em “baixa-moral”, numa interpretação, ao que parece vinculada aos estudos de “cultura e personalidade”.

¹⁸ Embora não tenha tido acesso a algum depoimento nesse sentido, a permanência dos Ramkokamekra na Aldeia Sardinha e o impedimento do retorno ao seu território pelo SPI parece ter tido um caráter punitivo ao grupo, possivelmente em razão do “roubo de gado” praticado durante o movimento messiânico de 1963.

incorporadas ao grupo. Isso teria contribuído à “recuperação” “da auto-estima” coletiva abalada com a “frustração” decorrente do messianismo de 1963. (Crocker, 1990: 77).

Os Canela teriam, ainda, aprendido, nesse período, a utilizar diferentes materiais na construção de casas, como o levantamento de paredes de barro sobre trançado de varas usadas pelos moradores pobres da região e, possivelmente, pelos Tenetehara. Mais tarde esse modelo seria utilizado, total ou parcialmente, para as futuras casas construídas na Aldeia Escalvado, quando do retorno ao seu território tradicional.

Alguns dados levantados em diferentes momentos permitem vislumbrar o processo demográfico dos Ramkokamekra no período anterior à ocorrência do movimento messiânico de 1963 e logo após à transferência do grupo à Aldeia Sardinha. Em 1936, após uma epidemia de varíola e gripe que vitimou muitos Canela, sua população foi estimada em cerca de 300 indivíduos. Essa queda demográfica se reverteu em 1959, quando o censo do IBGE identificou 585 índios entre os Apaniekra e Ramkokamekra, dos quais possivelmente 356 Ramkokamekra. Um ano mais tarde, Crocker identificou 412 Ramkokamekra divididos em duas aldeias: 265 no Ponto e 147 no Baixão Preto. Em 1966 esse número teria baixado para 397 Canela, o que indica sensível redução populacional em relação ao início dessa década, provavelmente associada às mortes epidêmicas durante sua permanência na Aldeia Sardinha. (Crocker, 1990: 78).

A “autorização” para o retorno dos Ramkokamekra ao seu território teria ocorrido em 1966, ainda durante a gestão do SPI, quando estes passaram a freqüentar, em pequenos grupos essas terras e a estabelecer roças. Entretanto, o temor de um novo conflito com os criadores levou os Canela e o próprio SPI – que nesse período vivia seus últimos momentos de existência – a retardar esse retorno, situação que se estendeu até o ano de 1968.

Era grande a probabilidade dos Ramkokamekra permanecerem divididos em quatro grupos locais – Baixão Preto, Campestre, Ponto e a nova Aldeia Escalvado - em função das dissensões faccionais que envolviam os principais líderes e seus “partidários”. O impasse teria sido resolvido pelo líder Caara´kré, que controlando a maior parte do grupo decidiu pela realização de uma “festa” do Ketuayê, um dos grandes ritos de iniciação de jovens e meninos, na Aldeia Escalvado. A importância atribuída a esse rito levou à unificação dos Ramkokamekra durante quatro meses, ao final do qual o grupo permaneceu unido.

A reunificação dos Ramkokamekra em 1968, cerca de 16 anos após a morte do líder Duruteu Hakatookot iniciou um novo ciclo na existência desse grupo, com perspectivas positivas.

Um dos indicadores dessa nova etapa foi o significativo aumento demográfico do grupo no período que se segue ao retorno do “exílio” em 1968, quando os Canela totalizavam aproximadamente 400 indivíduos. A partir daí o grupo experimentou um crescimento acentuado de sua população, que em 10 anos foi acrescida em 50 % atingindo em 1979, cerca de 600 indivíduos. Alguns fatores contribuíram para essa nova situação e a perspectiva otimista desse período¹⁹. (Crocker, 1990: 78)

O retorno dos Ramkokamekra ao seu território tradicional, ainda que residual, constituiu um fato significativo que levou à renovação da identidade cultural do grupo, uma vez que suas referências ambientais e simbólicas ali se faziam presentes. As áreas tradicionalmente ocupadas por grupos familiares e por grupos locais, como a Aldeia Velha²⁰, Campestre e outras ali se encontravam. De outro lado, no período de “exílio” os recursos naturais do território Canela teriam se recomposto, especialmente os animais utilizados como caça e peixes que se multiplicaram aumentando, portanto, a oferta de proteína nesse território.

Com o retorno, um sentimento de maior segurança em relação a possíveis ataques dos criadores se justificava, em razão da presença mais atuante da agência tutelar. Com a extinção do SPI, órgão que havia caído no descrédito e desmoralização e o surgimento de um novo órgão indigenista vinculado ao regime militar, a FUNAI, os Ramkokamekra passaram a contar com uma mais vigorosa infra-estrutura administrativa implantada em 1970-71, a partir de um conjunto de construções – sede de posto indígena, casa de escola, enfermaria e outros prédios auxiliares – e a presença permanente de um agente tutelar, o chefe de posto e de funcionários de apoio que marcaram a presença do Estado ao lado dos índios.

Essa condição de maior segurança pode ser também atribuída à conclusão, em 1971, da estrada vicinal ligando a Aldeia Escalvado diretamente à sede municipal de Barra do Corda, através da ponte construída pelo batalhão de engenharia do Exército sobre o riacho Ourives, a qual permitiu a passagem de caminhões e utilitários. (Crocker, 1990: 79-80)

A presença da agência tutelar constituiu, do ponto de vista externo, um fator fundamental na mudança das relações intersocietárias nesse momento, a partir do retorno dos Ramkokamekra ao seu território tradicional. Essas mudanças estariam relacionadas, de um lado, à

¹⁹ Para uma visão da evolução demográfica dos Ramkokamekra-Canela ao longo de quase um século, vide Quadro 2.

²⁰ A Aldeia Velha, local mítico da divisão linguística e cultural dos grupos timbira, segundo a cosmologia Ramkokamekra constituiu nesse momento, uma aldeia temporária, onde grupos familiares estabeleciam suas roças. Os fatos iniciais do messianismo de 1963, como as revelações da “irmã” de Aukê à profetiza e suas metamorfoses teriam ocorrido nesse local. Nos processos messiânicos posteriores, a Aldeia Velha seria uma referência espacial e simbólica básica.

redefinição econômica regional, com a intensificação do chamado desenvolvimento regional; de outro, ao processo tutelar e assistencial que atingiu diretamente os Ramkokameka, a partir do final dos anos 60, o qual se estendeu até o início da década de 80, quando novos processos se colocam nesse campo indigenista.

Da perspectiva do desenvolvimento regional, a região centro-sul do Maranhão experimentava, já no período anterior, um processo de redefinição, tanto em sua infra-estrutura como em relação aos processos econômicos que ali se verificavam. Durante as décadas de 60 e mais intensamente, nos anos 70, o centro-sul do Maranhão, e mais especificamente os Municípios de Barra do Corda e Grajaú passaram por transformações econômicas acentuadas, cujos principais indicadores foram: a) a mercantilização das terras, através dos processos de re-ocupação fundiária e da titulação promovida pelo Estado através de suas agências, como INCRA e ITERMA, e por manobras cartoriais; b) o crescimento demográfico decorrente da migração nordestina e da urbanização forçada de camponeses; c) a ampliação da infra-estrutura regional, sobretudo com a construção de rodovias comunicando a região centro-sul à capital do Estado e aos demais estados das regiões nordeste e centro-oeste do Brasil, através de BR-226 e das Rodovias Belém-Brasília, Br-135 e outras. A implantação da Rodovia Transamazônica (BR-230), especialmente do seu trecho inicial, entre Floriano e Carolina permitiu o avanço de uma leva migratória em direção às chapadas e ao sertão do centro-sul do Estado, com algum impacto nos núcleos sertanejos ao sul de Barra do Corda²¹. (Andrade, 1976 e 1984).

Como consequência imediata dessas transformações intensificaram-se os conflitos agrários no centro-sul maranhense, especialmente os conflitos ligados às terras indígenas, as quais a partir do início dos anos 70 são inseridas num vasto processo de demarcação pelo Estado brasileiro, através da FUNAI. A atual Terra Indígena Kanela seria a primeira terra indígena demarcada e homologada no Estado do Maranhão, em processo iniciado a partir do retorno dos Ramkokamekra ao seu território tradicional, ainda no final dos anos 60.

Nesse momento, um agente tutelar desempenhou importante papel importante no processo de recuperação demográfica e sócio-cultural dos Ramkokamekra durante a década de 70 e a primeira metade dos anos 80. O chefe do Posto Indígena Kanela, Sebastião Vitor Pereira ingressou nos quadros da FUNAI no final dos anos 60, como enfermeiro-auxiliar, em substituição

²¹ Vide Mapa no. 1.

a Virgílio Galvão, o encarregado de posto indígena durante o período do movimento messiânico Canela de 1963²².

Esse agente tutelar, através de um conhecimento básico de enfermagem teria executado com eficiência o papel de mediador nas relações entre os Ramkokamekra e os criadores, lavradores, moradores e comerciantes dos núcleos sertanejos no entorno do território Canela. Sebastião Pereira atuou com habilidade, no sentido de evitar que as tensões e ressentimentos entre os Canela e os moradores do sertão se transformassem novamente em conflitos expressos, especialmente durante o processo demarcatório da Terra Indígena Kanela.

Além de constituir fator de estabilidade nas relações entre os Ramkokamekra e os regionais, Pereira teria desempenhado um papel positivo no sentido de reorganizar os Canela para as suas atividades de auto-sustentação. Durante os primeiros 15 anos de sua atuação junto ao grupo, os Ramkokamekra experimentaram um crescimento demográfico regular, resultado, em parte, da assistência tutelar traduzida no estímulo às atividades produtivas, especialmente das roças familiares, além de uma eficiência razoável nas atividades preventivas de saúde e no campo educacional.

Nesse caso, Pereira contou com a presença regular de uma atendente de enfermagem²³, que como esse agente, desenvolveu grande parte de sua vida profissional junto aos Ramkokamekra-Canela, o que permitiu certa rotinização das atividades preventivas e curativas de saúde, bem como um controle regular sobre os procedimentos adotados. Durante os levantamentos de campo, pude observar que o Posto Indígena Kanela constituía um dos raros exemplos onde os diversos procedimentos de saúde, como atendimentos, nascimentos e óbitos eram registrados com regularidade, o que permitia um controle sobre os quadros de saúde e doença entre esse grupo.

Durante os últimos anos da década de 70, mais especificamente entre 1977 e 1980, quando estive à frente da Ajudância da FUNAI em Barra do Corda o indigenista Porfírio Carvalho, a agência indigenista executou uma agressiva ação voltada à demarcação das terras indígenas em toda região centro-sul do Maranhão, a qual se estendeu por outras regiões do estado. Nesse período eclodiram uma série de conflitos violentos, especialmente envolvendo os Tenetehara e camponeses situados no interior das terras indígenas em processo de demarcação.

²² Sebastião Pereira era, também, genro de Virgílio Galvão, o que reforçou seu vínculo junto aos Canela.

²³ A atendente e depois auxiliar de enfermagem Luzanira Vieira desenvolveu, tal qual Pereira, um longo período de trabalho contínuo junto aos Ramkokamekra-Canela tendo exercido junto a esse grupo a maior parte de sua atuação profissional.

A ação determinada do então chefe da Ajudância de Barra do Corda associada à prerrogativa da FUNAI, em demarcar administrativamente as terras indígenas levou a unidade tutelar local a tornar-se um pólo de poder poucas vezes visto no campo indigenista. Em relação aos Ramkokamekra, essa nova situação era vista de modo muito diferente daquela vivida em 1963, quando o SPI não se mostrou capaz em impedir os ataques e mortes dos Canela pelos criadores, o que reativara possivelmente, a sua crença no Estado brasileiro, ou mais precisamente na FUNAI, como executora dos desígnios de Aukhê.

Nesse momento, um evento marcou a visão dos Ramkokamekra acerca da possível retomada pelo Estado brasileiro, através da FUNAI dos termos do “contrato da aculturação” celebrado pelo mito de Aukhê: o julgamento público dos agentes executores dos ataques e tentativas de massacre dos Canela, durante o movimento messiânico de 1963. O julgamento dos executores desses ataques, e em especial de Miguel Veríssimo, pistoleiro declarado e líder do grupo armado formado pelos criadores reforçava simbolicamente a aliança entre os Canela e o Estado brasileiro, nos termos propostos pelo mito de Aukhê.

Esse processo, cujos depoimentos preliminares se iniciaram em março de 1974, o qual se estendeu até o início dos anos 80 resultou na absolvição pública desse agente no primeiro julgamento, em 15 de dezembro de 1978, o que não diminuiu, entretanto, a força dessa “aliança”, a despeito da impunidade mantida aos mandantes do crime.²⁴

Durante os anos 70, a FUNAI intensificou seu envolvimento na política integracionista e desenvolvimentista do regime militar, o que resultou na implementação dos chamados “projetos de desenvolvimento comunitário” junto aos grupos indígenas. Os Ramkokamekra, Apaniekra, Tenetehara e outros grupos indígenas no Maranhão receberam investimentos da FUNAI e de outras agências governamentais na implementação desses projetos, tendo gerado excedentes em farinha de mandioca e arroz, o que favoreceu uma percepção de “prosperidade” que contrastava com o “tempo da Aldeia Sardinha”.

Através da implantação de uma “cantina” localizada na sede do posto indígena, a agência tutelar teria desenvolvido uma forma de os Canela terem acesso a produtos

²⁴ O então chefe da Ajudância de Barra do Corda, Porfírio Carvalho enviou em 28 de março de 1980, um memorando ao Delegado Regional da FUNAI no Maranhão relativo ao julgamento público de Miguel Veríssimo realizado em 15 de dezembro de 1978. O agente tutelar narra indignado, nesse documento à 6ª DR, o desenrolar do julgamento, ao qual a FUNAI não fora comunicada, considerando-o como uma “farsa”, onde o réu fora absolvido por maioria de votos (6 x 1). Tendo solicitado a presença de um advogado da FUNAI em Barra do Corda, Carvalho teria conseguido a anulação do julgamento realizado e a marcação de novo tribunal. Para sua surpresa, no dia 16 de março de 1980 novo julgamento foi realizado nas mesmas condições, isto é, sem que a FUNAI fosse participada do mesmo. Entretanto, o julgamento não chegou a ser realizado devido ao não-comparecimento do réu tendo sido transferido para aproximadamente 30 dias dessa data. Cf. AJBC, Memor., no 2, 28/03/1980.

industrializados²⁵ de que já necessitavam, sem a necessidade de deslocar-se a centros urbanos evitando, assim, as longas e desgastantes viagens à Barra do Corda, para a compra desses produtos e os encontros prejudiciais junto a comerciantes e outros exploradores locais, como os vendedores de bebida alcoólica.

A despeito das dificuldades inerentes à obtenção de dados mais objetivos sobre os processos que se desenvolveram durante período da emergência do messianismo Canela em 1980, alguns poucos documentos da administração tutelar apresentam fatos, ao quais o messianismo possa estar relacionado. Ao que parece, a FUNAI manteve durante a década de 70 e início dos anos 80, uma política assistencial à saúde e à educação, além do apoio às atividades econômicas dos grupos indígenas no centro-sul maranhense, que tiveram certa eficácia.

No entanto, essas atividades eram implementadas a partir de princípios etnocêntricos, os quais valorizavam exclusivamente as práticas médicas ocidentais e um modelo educacional padronizador similar ao ensino nas escolas regionais e que tomava como referência única os conhecimentos e a existência da sociedade brasileira. Acrescente-se a isso a imputação de valores ideológicos relacionados ao regime militar e ao cristianismo regional, os quais eram cotidianamente transmitidos aos alunos indígenas²⁶.

Documentos da Ajudância de Barra do Corda relativos a esse período informam que as ações voltadas à saúde dos Ramkokamekra e outros grupos no centro-sul do Maranhão ocorriam com certa regularidade. Campanhas de vacinação, viagens periódicas das Equipes Volantes de Saúde formadas por médico, enfermeiro e odontólogo, além da presença permanente de um auxiliar de enfermagem nas aldeias são indicadores de uma assistência efetiva²⁷. De outro lado, a participação dos jovens e crianças Canela nas atividades educacionais também era maciça, o que revela um processo de administração indigenista relativamente operativo.

No início do mês de agosto de 1980, o então “capitão” Raimundo Roberto Kaapel-tüc teria realizado viagem a Brasília, onde manteve contatos junto a setores ligados à presidência da FUNAI. Nesses encontros, Kaapel-tüc, que nesse momento dividia com Caara-crê a função de “capitão” (“pa’hi”) dos Ramkokamekra, justificava a um agente tutelar que a colheita relativa ao

²⁵ Alguns desses produtos foram incorporados nas décadas de 67 e 70, como lanternas e baterias, calções e tecidos, café e açúcar, querosene, “lambretas” (chinelos), além de espingardas “por fora”, pólvora, chumbo e espoleta e outros itens que passaram a ser adquiridos na “cantina” controlada pelo posto indígena.

²⁶ Uma herança desse período ainda se verificava em 2005 na escola indígena da Aldeia Escalvado, cuja rotina de trabalho implicava em um rito diário: colocar os jovens Canela a cantar o “Hino Nacional” e rezar o “Pai Nosso” e a “Ave Maria” ao iniciar as aulas. Essa prática, adotada pelas escolas religiosas da região indica a imposição de valores, que pode ser decodificada pelos Ramkokamekra a partir da expectativa messiânica de tornarem-se “civilizados”.

²⁷ Não se questiona aqui, a orientação adotada por essas práticas, mas sua eficácia num dado momento histórico.

“Projeto de Roça Familiar 79/80” não teria atingido os resultados esperados em decorrência da “falta de chuvas durante o ciclo agrícola”. Declarou, ainda que os Ramkokamekra não teriam recebido os equipamentos e veículos cedidos ao grupo pela administração central do órgão²⁸.

Esses dados indicam que a safra agrícola desse ano não teria sido bem sucedida, o que de alguma forma poderia estar relacionado com a emergência messiânica nesse momento. Ao tomar conhecimento da presença de Kaapel-tïc junto à unidade central da FUNAI, o chefe da Ajudância de Barra do Corda informou em carta ao Delegado Regional (16ª DR) que, teria “autorizado” o líder Canela a viajar a São Luís, a fim de realizar entrega de artesanato indígena e resolver “pequenos problemas de sua comunidade”.

Entretanto, o líder Canela teria se deslocado para Brasília, fato que o agente tutelar atribui à orientação do missionário Jack Popjes, do SIL, o qual teria, inclusive, financiado a viagem, com o objetivo de Kaapel-tïc “manter contato com o pessoal do SIL em Brasília”. O chefe da Ajudância contesta, ainda, a informação de que os “equipamentos” citados não teriam sido entregues aos Canela, com exceção da “Toyota” que permanecia em São Luís para reparos.²⁹

Os documentos oficiais da agência tutelar indicam, ainda, a forte presença dessa missão religiosa entre os Ramkokamekra, nesse momento. O Summer Institute of Linguistics (SIL) teria se estabelecido junto aos Ramkokamekra em 1968, quando estes ainda se encontravam na Aldeia Sardinha, em decorrência do movimento messiânico de 1963. Nesse momento, o missionário e lingüista Jack Popjes teria iniciado seus trabalhos junto aos Canela, mantendo-se vinculado ao grupo liderado por Raimundo Roberto (o “jovem”) Kaapel-tïc, com o qual permaneceu até o seu regresso definitivo à terra indígena Canela, no final de 1968.

Esse vínculo entre o missionário-lingüista e o futuro líder messiânico pode, também estar associado à emergência do messianismo de 1980. Na Aldeia Escalvado, o missionário teria construído no círculo da aldeia uma grande casa de “taipa” coberta em palha, onde passou a residir com sua esposa sendo ambos adotados por famílias Canela. Popjes, ou “Preacá”, como fora nomeado pelos Canela, inicialmente dedicou-se a aprender a língua timbira falada pelo

²⁸ Os equipamentos referidos são: motor-bomba; equipamentos para carpintaria e serralheria; lâmina de trator; camionete Toyota e máquina de costura. FUNAI, Inf. 1631/DGO/80, 21/08/1980.

²⁹ Esses esclarecimentos foram prestados por Sebastião Aparecido Fernandes, chefe da Ajudância de Barra do Corda ao Delegado Regional da FUNAI (6ª DR), em carta enviada no dia 30 de outubro de 1980.

grupo; mais tarde se empenhou em produzir junto aos jovens Canela, por ele alfabetizados, textos evangélicos traduzidos para a língua timbira.³⁰ (Crocker, 199: 82)

Para Crocker, que sempre manteve um relacionamento fraternal e cooperativo com o missionário canadense, a sua “influência” inicial sobre os Canela teria sido principalmente econômica. Popjes costumava comprar ou trocar objetos de artesanato junto aos Canela “a preços baixos, mas fixos”, os quais eram revendidos em Belém, onde o SIL possuía uma base. Para que os Canela se “acostumassem” com artigos industrializados, o missionário trocava, eventualmente, esses objetos por alimentos enlatados, utensílios de cozinha e ferramentas agrícolas.

Ao contrário do próprio Crocker, e mesmo do SPI, Popjes “deu poucos presentes”, e procurou estabelecer sempre relações de troca junto aos Canela. Teria trazido um “especialista em desenvolvimento comunitário” do SIL à Aldeia Escalvado, o qual instalou alguns poços artesianos pela aldeia e junto ao posto indígena. Segundo Crocker, Popjes teria auxiliado os Canela prestando assistência médica, “possuindo conhecimentos nessa área”. Nesse sentido, teria projetado vários filmes, especialmente sobre “a teoria dos germes”, o que fez com que alguns Canela passassem a usar sandálias nos pés. (Crocker, 1990: 82-83).

Seguindo as normas do SIL, Popjes quase não fez proselitismo religioso junto aos Canela, mas o seu comportamento e de sua esposa teriam influenciado os mais jovens. Sua meta era levar a mensagem bíblica aos Canela, mesmo que a longo prazo, através da tradução do “Novo Testamento”. Embora não se colocasse abertamente contra as tradições indígenas, esperava que a mensagem das “escrituras” ocupasse o espaço dos costumes tribais. Sua perspectiva de mudança era de longo prazo, a fim de que as transformações nos costumes e na “alma” Canela fossem consistentes.

Crocker, que conviveu com Popjes em várias momentos de pesquisa na terra indígena, acredita que sua “influência” foi maior junto aos Canela que trabalharam diretamente com ele, especialmente aqueles envolvidos nas “traduções” bíblicas. Até ao final dos anos 70, o lingüista-missionário canadense teria alfabetizado entre 16 e 20 jovens Canela na própria língua timbira. Alguns desses índios aprenderam a utilizar máquinas de escrever e a transcrever traduções. Algumas “conversões” foram por ele obtidas até os anos 80.³¹ (Crocker, 1990: 83).

³⁰ Em junho de 1988, durante a realização do rito PepCahac pude perceber, o que foi depois confirmado pelos Canela, que algumas “cantigas” eram lidas em um pequeno folheto impresso produzido pelo SIL. Esses cânticos foram criadas por jovens Canela alfabetizados e treinados por Popjes, e seu texto expressava mensagens cristãs.

³¹ Jack Popjes e sua esposa Josephine, a despeito do trabalho religioso, desenvolveram uma importante sistematização escrita da língua timbira, especialmente da variação (dialeto) falada pelos Ramkokamekra, Apaniekrá e Krahô. Com o auxílio de jovens

O relacionamento entre Popjes e Kaapel-tüc seria “excelente”, segundo Crocker, assim como em relação ao chefe de posto Sebastião Pereira e ao chefe Kaarà’kre. Durante anos Kaapel-tüc teria revisado as traduções bíblicas de Popjes, tarefa que depois foi passada a seu genro, Yaakó, o qual deu seqüência a esse trabalho, revisando novos textos organizados pelo missionário. O filho de Kaapel-tüc seria responsável pelos desenhos nesses trabalhos.

A combinação entre o poder tutelar da FUNAI exercido sob o manto do autoritarismo militar, a implementação de programas econômicos, educacionais e de saúde e a segurança em relação aos limites e à integridade de seu território demarcado e em vias de homologação associados ao crescimento demográfico e ao estímulo às suas atividades cerimoniais criaria um clima de otimismo junto aos Ramkokamekra, quanto às suas possibilidades enquanto grupo étnico diferenciado.

Esses fatores, associados à crença messiânica, inspirada no mito de Aukê levaram à emergência de um novo movimento sócio-religioso entre os Canela, cerca de 17 anos após o movimento de 1963. Um evento que teria reforçado a vinculação da ação da FUNAI aos desígnios de Aukê ocorreu em 1979, quando o Chefe da Ajudância de Barra do Corda teria autorizado os Ramkokamekra a abater novamente o gado dos criadores do sertão cordino, caso esse gado invadisse a terra indígena e destruísse as roças dos Canela. Esse fato guardava uma relação profunda com o messianismo de 1963 e contribuiria decisivamente para a eclosão do messianismo de 1980.

Essa nova manifestação messiânica foi liderada por Raimundo Roberto Kaapel-tüc, o “jovem” Kaapel-tüc, o mesmo líder Canela que havia participado ativamente do movimento messiânico de 1963, como um dos principais colaboradores da profetiza Kee-kwey. Líder político e cerimonial, Kaapel-tüc desfruta do importante título de “Mëkapõ-katê”, ou comandante dos ritos de formação do grupo de idade a que pertence. Além disso, é “pai” da menina-Vuté, um dos atributos cerimoniais mais valorizados junto aos Canela. Como foi apontado, Kaapel-tüc pertence, ainda, uma “linhagem” de líderes políticos (“Pa’hf”) dos Ramkokamekra tendo, portanto, grande autoridade política e força moral junto ao seu povo.

Para reforçar essa posição de liderança política, no início dos anos 80, uma nova geração assumiu o Prokhamam, a mais importante instituição política e jurídica dos Ramkokamekra formado pelos grupos de idade de homens entre 50 e 60 anos, os quais passaram

Canela por eles alfabetizados, produziram cartilhas, dicionários temáticos, traduções de mitos e histórias de guerra, além de textos religiosos cristãos, na língua timbira, os quais foram publicados na forma de folhetos e pequenas brochuras.

a controlar as decisões políticas e cerimoniais dos Canela. Kaapel-tüc não era apenas membro desse novo Prokham, mas era o principal líder de seu grupo de idade e do “partido” ou metade cerimonial Harākateyê, que assumia essa posição de poder³².

Além dos predicados de líder cerimonial e político Kaapel-tüc teve, historicamente, uma inserção no “mundo dos brancos” tendo vivido durante sua adolescência em São Luis, onde aprofundou seus estudos sob os auspícios do SPI, e teve a oportunidade de conhecer novas experiências e técnicas agrícolas. Sua intervenção no movimento messiânico de 1963 teria se dado especialmente, na segunda etapa, quando o movimento passou a se referenciar pelo catolicismo popular praticado pelos sertanejos da região. Essa orientação estará presente no messianismo de 1980, onde a figura de Aukê surge sincretizado em personagens do cristianismo, como “Jesus Cristo” e o “Anjo”. O movimento teria ocorrido entre janeiro e março de 1980, um ano atípico em relação à produção agrícola dos Ramkokamekra.

Após um período de fartura alimentar, que vigorou durante os anos 70, resultado da reorganização das roças familiares e também da introdução de “roças comunitárias”, durante o ano de 1980 não se previa uma colheita abundante, especialmente em função da ausência de chuvas nesse período.³³ Entretanto, as informações documentais disponíveis sobre o período de ocorrência desse movimento, não sugerem, tampouco, a existência de uma situação de penúria ou privação alimentar vivida pelos Ramkokamekra nesse momento.³⁴

As informações sobre esse processo messiânico são um tanto descontraídas, uma vez que os Canela não se referem ao mesmo com detalhamento, como o fizeram em relação ao movimento messiânico de 1963. Além da menor distância histórica em relação à primeira manifestação do messianismo Canela, os principais personagens desse segundo movimento encontram-se vivos, especialmente o líder messiânico, o qual desfruta de prestígio e poder junto

³² O Prokham é formado exclusivamente pelos membros da metade cerimonial Harākateyê, sendo renovado a cada 10 a 20 anos pelos membros do grupo de idade mais avançado dessa metade. Essa seria mais uma “assimetria” do dualismo Canela, uma vez que os membros do “partido” ou metade cerimonial Kuy’kateyê não participam formalmente das decisões do Prokhamam.

³³ Durante a viagem de Kaapel-tüc a Brasília, em agosto de 1980, um documento foi enviado pelo chefe do Departamento Geral de Operações ao Delegado Regional no Maranhão (6ª DR) informando que Kaapel-tüc declarara que “a colheita do Projeto de Roça Familiar 79/80 não atingiu os resultados esperados por falta de chuva”. Kaapel-tüc reclamava, ainda, o não recebimento de certos equipamentos e materiais enviados pela Presidência da FUNAI. Cf. FUNAI. Informação 1631/ DGO/80.

³⁴ Em um “Relatório Informativo...” referente às atividades executadas pela Ajudância de Barra do Corda no ano de 1980, o então chefe da AJBC informa que as atividades relativas ao P.I. Kanela estavam se desenvolvendo a contento. Um trabalho de imunização e controle das principais doenças transmissíveis havia sido realizado, e os Canela experimentavam um acentuado crescimento (27 nascidos vivos para 3 óbitos). Em relação às atividades agrícolas, informou que o “projeto agrícola” se encontrava “bem adiantado”, em fase de plantação de arroz e milho. A AJBC havia distribuído sementes certificadas à “comunidade”. E conclui: “Se não houver falta de chuva a safra para 1981 naquele P.I será excelente”. Cf. FUNAI – Ajudância de Barra do Corda: ” Relatório Informativo das Atividades da Área da Ajudância – Barra do Corda – Ano 1980”. Dezembro de 1980.

ao grupo, em função dos seus vínculos políticos e cerimoniais, o que faz com que os Canela evitem a abordagem mais aprofundada desse processo.

Sabe-se que o movimento foi deflagrado a partir da previsão ou promessa de uma “Boa Nova” anunciada pelo líder messiânico durante os trabalhos em uma roça coletiva que se realizava em seu setor de roças, a Aldeia Velha. Segundo as narrativas, Kaapeltüc teria recebido um “Anjo”, o qual anunciava a chegada próxima de “Jesus Cristo” - imagem sincretizada de Aukê - que desceria do “Céu” para ajudar seu povo, o qual iria se “enriquecer”.

Conclamava todos os Canela a abandonar o trabalho nas roças e outras atividades, como a caça e a coleta, para que se reunissem na Aldeia Velha, local onde se originou também o messianismo de 1963. Kaapeltuk afirmava que um “Anjo” lhe falara trazendo notícias de “Jesus Cristo”, o qual prometia vir à terra para “enriquecer” o “seu povo”, isto é, os Ramkokamekra. Para isso, os Canela deveriam deixar o trabalho nas roças para aguardar a chegada de “Jesus Cristo” (Aukê).

As roças foram abandonadas e os Canela se reuniram na área da Aldeia Velha, onde construíram uma aldeia menor do que as que normalmente fazem, junto ao setor de roças do líder messiânico. Apenas a roça de Kaapel-tüc teria sido utilizada para a manutenção do movimento, o que pode estar associado a uma estratégia de manutenção do prestígio do líder messiânico³⁵.

De acordo com as narrativas, uma parte dos Canela - especialmente as famílias cujas roças se localizavam nesse setor, as quais se encontravam vinculadas de alguma forma à Kaapeltüc - se manteve unida em torno das promessas de “riqueza” espalhadas pelo líder messiânico, como obra de um ente sobrenatural – “Jesus Cristo” ou o “Anjo” - manifestações do herói cultural Aukê sincretizadas no panteon do catolicismo popular. Entretanto, a adesão ao movimento não foi ampla como ocorreu em 1963. O não cumprimento da “promessa” teria feito com que a maior parte dos Canela envolvidos logo abandonassem o movimento e retornassem à Aldeia Escalvado.

Em se tratando de um ano atípico, cujas perspectivas de boas colheitas não se vislumbravam, é possível que muitos Canela tenham acompanhado Kaapel-tüc enquanto os produtos de sua roça os pudessem alimentar, abandonando em seguida o movimento. Como decorrência da frustração das promessas messiânicas, Kaapeltüc passou a ser visto com desconfiança pelos demais Canela, o que o levou a um período de isolamento e “vergonha”.

³⁵ Cf. Silva Júnior, 2003: 17-20.

Existem interpretações que procuram vincular o messianismo de 1980 à uma decepção coletiva dos Ramkokamekra com a agência tutelar, e em especial com o chefe de posto Sebastião Pereira, o qual após uma década de trabalho “construtivo” junto ao grupo estaria ingressando em um processo de decadência pessoal e profissional, abandonando assim os preceitos de Aukhê, em relação ao papel do “civilizado” para com os índios. Outros fatores podem ser apontados como possíveis motivações dessa manifestação messiânica:

- A mudança significativa nas condições assistenciais e tutelar dos Ramkokamekra, a partir do retorno do “exílio”, através da demarcação e garantia de seu território, da organização produtiva, do clima favorável decorrente da unificação do grupo, da retomada plena de sua vida cerimonial e do crescimento demográfico, ao longo dos anos 70.

- Como consequência disso, o afastamento e o sentimento de segurança dos Ramkokamekra em relação à sociedade regional, e em especial aos segmentos sertanejos, os quais além de retirados da terra indígena, em função da demarcação da mesma, ainda passaram a “respeitar” mais os Canela, sobretudo em decorrência do poder tutelar exercido pela FUNAI, sob a égide do regime militar.

- A retomada de alguns procedimentos presentes no período anterior ao messianismo de 1963, especialmente a “autorização” para o abate do gado dos criadores, caso entrasse na Terra Indígena demarcada e destruísse as roças indígenas. Esse procedimento relembra, ainda, o “tempo de Castelo Branco”, o agente tutelar que teria “influenciado” o messianismo de 1963.

- A existência de um líder potencial ao messianismo, o qual além de seus atributos cerimoniais e políticos, havia desempenhado papel crucial no messianismo de 1963, do qual surge como a grande nova liderança Canela. Reforçando sua posição, a ascensão de seu grupo de idade ao Prokaham, principal instância de decisões políticas e cerimoniais, atribuindo maior credibilidade ao seu discurso.

- A decepção com a agência tutelar, num momento seguinte, e especialmente com Sebastião Pereira, que simbolizava essa “nova aliança” estabelecida entre os Canela e o Estado, nos moldes propostos por Aukhê.

4.4 Projetos Desenvolvimentistas e o Messianismo de 1984

Uma terceira manifestação messiânica se gestou entre os Ramkokamekra-Canela no início do ano de 1984, a qual tomaria a forma de um movimento ao longo dos três meses de sua ocorrência. Novamente as “condições externas” à sociedade Canela teriam um grande peso na deflagração do movimento tendo em vista as rápidas e acentuadas transformações econômicas e sociais que se verificaram em todo o Estado do Maranhão nesse período, com reflexos na região centro-sul.

Quando de minha primeira passagem pela Terra Indígena Kanela, em julho de 1985, um fato marcou as primeiras observações que realizava junto a esse grupo. Naquele momento se encontrava em implantação uma grande “roça comunitária” junto aos Ramkokamekra-Canela, com recursos originados do “Convênio CVRD-FUNAI”³⁶. Como foi visto, esse convênio resultou de um “acordo” entre o governo brasileiro e as agências financiadoras do Projeto Ferro-Carajás (PFC) e do Programa Grande Carajás (PGC)³⁷ tendo em vista os “impactos” gerados pela implementação dos mesmos, junto aos povos indígenas situados na “região-programa”³⁸.

Como decorrência desses “impactos” ambientais e sócio-culturais junto aos povos indígenas no Estado do Maranhão, leste do Pará e norte de Goiás (atual Tocantins), e, especialmente mediante a pressão de instituições nacionais e internacionais ligadas à questão indígena e ambiental na Amazônia, os recursos desse “Convênio”, materializados no projeto “Projeto Apoio às Comunidades Indígenas” foram investidos, em programas de demarcação de terras indígenas, na criação e fortalecimento da infra-estrutura tutelar nessas áreas e em projetos e programas econômicos, de saúde e educacionais junto a esses grupos.

Num primeiro momento, foram “beneficiados” os grupos indígenas situados na chamada área de “impacto direto” ao PFC e ao PGC, isto é, aquelas localizadas no “Corredor Carajás”, uma faixa de cerca de 100 quilômetros ao longo da Ferrovia Carajás, que comunica a mina na Serra dos Carajás ao Porto do Itaqui, em São Luís. A partir de 1984, esses recursos foram estendidos aos demais grupos indígenas no Maranhão, situados em áreas consideradas de “impacto indireto”, quando foram incluídos os grupos localizados na região centro-sul do Maranhão, dentre os quais, os Ramkokamekra-Canela.

³⁶ O Convênio CVRD-FUNAI (no 59/82), de janeiro de 1982 gerou o “Projeto Ferro-Carajás: Apoio às Comunidades Indígenas”.

³⁷ Especialmente o Banco Internacional para a Reconstrução e o Desenvolvimento (BIRD) ou “Banco Mundial”. Como resultado desse “Convênio” foram disponibilizados cerca de US\$13, 6 milhões, os quais seriam investidos junto às “comunidades indígenas” atingidas pelo Ferro-Carajás, em um período de 5 anos. Cf. Oliveira, 2005: 146.

³⁸ A “região-programa” era constituída por uma vasta porção da Amazônia oriental, cujos limites eram: o delta do Amazonas; o curso oriental do rio Xingu, à oeste; o rio Parnaíba, a leste, abrangendo todo o Estado do Maranhão, leste do Pará e norte do Tocantins. Cf. Oliveira, 2005: 142.

Pode-se considerar que o Projeto Ferro-Carajás e o Programa Grande Carajás desencadearam uma nova frente de expansão regional³⁹, atraindo capitais nacionais e internacionais e empreendimentos industriais e agro-pecuários para toda a Amazônia oriental, especialmente ao Estado do Maranhão. Embora localizada em área considerada de “impacto indireto” ao PFC e ao PGC, a região centro-sul do Estado tem passado por um processo de transformações econômicas e sociais nas últimas décadas, as quais tem colocado novos condicionantes à continuidade étnica dos povos indígenas na região, especialmente aos Ramkokamekra-Canela.

Essas transformações, iniciadas ainda nos anos 60, com a abertura de grandes rodovias pelo Nordeste e Amazônia – especialmente a BR-226 e a BR-230, além da MA-006⁴⁰ – possibilitaram a ocupação das terras úmidas do alto Mearim e Grajaú por levas de migrantes nordestinos e por fazendeiros capitalizados de Minas, Bahia, Pernambuco e outros estados intensificando os conflitos pela posse da terra entre índios, camponeses e grupos empresariais⁴¹.

Essa nova frente expansionista vinculada ao PFC e ao PGC levou, ainda, a partir dos anos 70, e mais intensivamente nas décadas de 80 e 90, à transformação econômica e sócio-ambiental da região de cerrados e chapadas do sul do Maranhão tendo como centro irradiador o município de Balsas. Nessa região, as antigas fazendas de criação extensiva, gradativamente dão lugar a modernos empreendimentos do agro-negócio voltados à produção de soja, algodão, derivados de cana-de-açúcar e pecuária semi-extensiva, em grande parte destinados à exportação.

Num momento seguinte, essa frente avançou em várias direções atingindo, em meados dos anos 90, o sul do então município de Barra do Corda (atual Fernando Falcão), num processo de redefinição fundiária que tem transformado gradativamente, antigas posses e propriedades sertanejas em fazendas empresariadas de soja. (Oliveira, 1987: 44-48).

Como decorrência do estabelecimento dessa “nova frente” dinamizada pelo PFC e pelo PGC e os processos econômicos e sociais a esta vinculados foram celebrados, ainda na década de 80, convênios entre a agência tutelar e agências desenvolvimentistas, sob o argumento de “indenizar” os povos indígenas por essas transformações e ao mesmo tempo “prepará-los”

³⁹ Essa modalidade de frente de expansão foi designada *frente governamental desenvolvimentista*. Cf. Schröder, 2003: 72-74.

⁴⁰ A Rodovia BR-226, comunicando Barra do Corda à região tocantina e ao nordeste brasileiro; a BR-230, a Rodovia Transamazônica, em seu trecho inicial entre Floriano (PI) e Carolina, no sul do Maranhão; e a MA-006, a Transmaranhão, ligando de um lado os municípios de Grajaú e Balsas, de outro ao centro e norte do Estado constituem obras de infra-estrutura vinculadas à esse *frente de expansão desenvolvimentista* vinculada ao PFC e ao PGC.

⁴¹ Sobre o processo de ocupação do centro-sul maranhense e os conflitos decorrentes, ver Andrade, 1984; Velho, 1981e Barata, 1981

para o enfrentamento dessas mudanças, as quais fatalmente resultariam na intensificação das pressões e conflitos intersocietários.

Assim, além do Convênio CVRD-FUNAI celebrado em 1982, e estendido aos Ramkokamkekra e outros grupos da região a partir de 1984, outro “convênio” teria também um grande impacto nas relações intersocietárias no centro-sul maranhense nesse momento: o Convênio Eletronorte-FUNAI, o qual surgiu a título de “indenização” aos povos indígenas “atingidos” pela passagem de linhas de transmissão elétrica. Essa seria, na realidade, uma segunda etapa de um convênio que foi inicialmente elaborado para “beneficiar” os Krikatí, em função da passagem de um “linhão” da Companhia Hidroelétrica do São Francisco (CHESF) pela Terra Indígena Krikati, entre 1978-82.

O Convênio Eletronorte-FUNAI previsto para oito anos de atividades (1988-96?) previa uma série de investimentos, de certa forma semelhantes ou complementares aos proporcionados pelo Convênio CVRD-FUNAI, tais como fortalecimento da infra-estrutura assistencial - construção de postos indígenas, escolas, enfermarias e outras construções, além de aquisição de veículos e “reforço” da unidade administrativa de FUNAI na região; implementação de programas agrícolas e de criação, contratação de pessoal, construção de casas, etc - em um modelo similar ao CVRD-FUNAI ⁴².

Durante a primeira etapa do Convênio CVRD-FUNAI (1982-1983), quando os recursos decorrentes desse convênio foram aplicados apenas junto aos grupos localizados na área de “impacto direto” ao PFC e ao PGC ocorreram conflitos internos e externos aos grupos indígenas envolvendo lideranças tribais, agentes tutelares e outros vinculados à agências de desenvolvimento. Os Tenetehara, especialmente, desencadearam nesse momento uma luta pela tomada da direção da então 6ª Delegacia Regional da FUNAI em São Luís, fato que levou à ascensão do filho de um líder dessa etnia ao cargo de delegado regional. (Oliveira, 2005: 154)

As notícias sobre a existência de recursos financeiros que estariam à disposição dos grupos indígenas no Maranhão se espalhavam pelas aldeias e foram recebidas de modo diferente por cada grupo. Entre os Pukobyê, as expectativas sobre esses recursos teriam desencadeado um processo faccional de grande proporção envolvendo as principais lideranças desse grupo. Entre os

⁴² Como foi visto, o Convênio Eletronorte-FUNAI gerou uma série de conflitos envolvendo agentes tutelares e lideranças Tenetehara resultando na intervenção pela presidência da FUNAI junto à Administração Executiva de Barra do Corda, no final dos anos 80 início da década de 90. Esse modelo de “apoio” aos povos indígenas financiado por agências desenvolvimentistas atrelado às práticas indigenistas da agência tutelar foi designado como “indigenismo empresarial”.

Krikati, esses recursos seriam absorvidos de maneira diferenciada, articulando-se a uma perspectiva de demarcação da terra indígena.

Um fato a ser considerado refere-se à aplicação dos recursos do Convênio CVRD-FUNAI. Como consequência da falta de planejamento e de um método adequado de aplicação desses recursos voltados para as comunidades indígenas em sua totalidade, durante os primeiros anos predominou uma distribuição indiscriminada desses recursos em espécie, sobretudo às lideranças indígenas, o que consistiu num fator de conflitos entre essas lideranças e agentes tutelares possibilitando, ainda, desvios desses recursos em relação às suas finalidades.

A partir de 1984, quando o Convênio se estendeu aos demais povos indígenas do Maranhão ocorreu uma mudança “metodológica” na implementação dos projetos agrícolas específicos a cada grupo. Os recursos destinados às “comunidades indígenas” não seriam mais entregues diretamente, e em espécie aos “capitães” e “caciques”, mas sim viabilizados na forma de mercadorias. Assim, os indivíduos e famílias envolvidos em “projetos comunitários” passaram a receber um “adiantamento” pelos seus trabalhos nesses “projetos”, na forma de alimentos, roupas, sementes, ferramentas agrícolas e outros utensílios. Após a colheita, uma parte da produção seria dividida entre as famílias que participaram desses trabalhos, e o restante comercializado pela FUNAI em Barra do Corda.

4.4.1 O Movimento Messiânico de Mirandy Miikrô

Considero que os “impactos” do PFC e PGC e, especificamente, do Convênio CVRD-FUNAI sobre os Ramkokamekra-Canela se deram mais em função das expectativas e elaborações ideológicas internas ao grupo em relação à presença desses recursos, do que propriamente dos investimentos de recursos e seus resultados. Essas expectativas podem ter contribuído de forma intensa para a eclosão do movimento messiânico de 1984, também conhecido como “movimento de Mirandy”.

Quando de minha primeira passagem pela então Área Indígena Kanela, em julho de 1985, encontrava-se em fase inicial de implementação, uma grande “roça comunitária” junto aos Ramkokamekra, com recursos do “Convênio CVRD-FUNAI”. O trabalho inicial de desmatamento e limpeza do terreno era realizado através dois grupos formados por membros dos

“partidos” Harã’kateyê e Kuy’kateyê, respectivamente liderados por Raimundo Roberto Kaapel’tüc e Mirandy Mii-krô⁴³.

Vinculado ao velho líder Pedro Gregório Kaarâ-kré, Mii-krô havia sido escolhido para o cargo de “capitão” dos Canela⁴⁴, em momento anterior ao movimento messiânico de 1984. Após um período de afastamento do cargo, em função do “fracasso” do movimento messiânico, Mii-krô foi, novamente, escolhido para a função pelo próprio Prokham. Mii-krô constituía, ainda, importante líder cerimonial, enquanto chefe da metade de idade ou “partido” Kuy’kateyê.

De outro lado, Kaapel’tüc, o líder do messianismo de 1980, o qual havia, também, participado ativamente do movimento messiânico de 1963 coordenava, naquele momento, os membros de seu “partido” Harã’kateyê no trabalho de desmatamento para a implantação dessa “roça comunitária” vinculada ao Convênio CVRD-FUNAI. Esse trabalho era realizado nas proximidades da Aldeia Velha, o setor de roças onde Kaapel’tüc cultivava, junto ao seu grupo doméstico.

Havia um grande empenho por parte dos Canela em torno desse trabalho, decorrente, em parte, dos “estímulos” de Kaapel’tüc, e também, dos produtos distribuídos pelo Convênio. Durante esses dias, teria ocorrido no pátio da Aldeia Escalvado, uma distribuição de alimentos (arroz, farinha, carne), ferramentas, sementes e outros produtos adquiridos com recursos desse Convênio, os quais serviriam como um “adiantamento” aos Canela pelo trabalho na implantação da “roça comunitária”. Nada lembrava uma possível situação de privação, seja alimentar, econômica ou simbólica.

Cerca de um ano e meio antes, em janeiro de 1984, teria sido deflagrado de mais um movimento sócio-religioso entre os Ramkokamekra-Canela. Existem informações de que, naquele ano, as previsões para a safra agrícola eram pessimistas, em função da escassez de

⁴³ Os Ramkokamekra-Canela e outros grupos timbira se organizam a partir de princípios dualistas. A nível político esse princípio se expressa na formação de duas grandes facções ou “partidos”, que no caso dos Ramkokamekra se organizam a partir das metades de classes de idade Kuy’kateyê e Harã’kateyê. A vinculação dos indivíduos a cada uma dessas metades depende dos nomes pessoais, cujos nomeadores são o tio materno (homens) e a tia paterna (mulheres). As facções ou “partidos” Canela, além de constituírem instrumentos de canalização da vida política formam as principais unidades sócio-cerimoniais do grupo, as quais decidem e participam sobre a vida cotidiana e questões políticas e cerimoniais. Formam, ainda, em determinados momentos, unidades de mobilização da força-de-trabalho coletiva dos Canela, as quais são acionadas em momentos específicos, como a derrubada de áreas para a implantação de roças familiares a realização de “mutirões” de plantio ou colheita, além de comporem os grupos que competem nas corridas de tora.

⁴⁴ “Capitão” corresponde aos líderes mais relevantes entre os Canela em relação ao contato, encarregados de executar as decisões coletivas e do Prokhaman e de lidar com a agência tutelar e outros segmentos da sociedade nacional. Essa função teria sido instituída no passado pelo poder tutelar, como um elo de conexão entre os grupos indígenas e as agências voltadas à dominação. Cabe ao Prokhaman dar posse e destituir o “capitão”, o qual é sempre indicado pelo “partido” em ascensão em um determinado momento.

chuvas, especialmente durante o mês de janeiro, quando as raízes e sementes plantadas no ano anterior começavam a brotar.

Os Canela viviam, ainda, as dificuldades decorrentes do messianismo de 1980/83, em função do abandono do trabalho agrícola em suas roças familiares, o que teria como conseqüência a escassez de alimentos nos anos subseqüentes. É possível que a fome tenha assolado o grupo nesses últimos anos, em função da desorganização das roças familiares e da estiagem prolongada. É nesse contexto, diante das “notícias” da chegada em breve dos recursos do Convênio CVRD-FUNAI aos Canela, que veio à tona o movimento messiânico Canela de 1984, ou “o movimento de Mirandy”⁴⁵. Em termos gerais, o movimento se deu da seguinte forma:

- Durante as atividades agrícolas, em fevereiro de 1984⁴⁶, um grupo Canela se encontrava em uma das áreas de roça, próxima ao Brejo Escuro, quando Mii-krô encontrou “um homem”, descrito como “um neguinho” ou “uma alma de branco”, que se auto-denominava como “amigo de Aukhê”, o qual desceu do céu e veio em sua direção⁴⁷.

- Mii-krô teria discutido com esse “homem” indagando sobre as razões deste se encontrar na “área do índio”, ao que a “alma” respondeu que estaria ali para “brigar com qualquer pessoa”. Retirou o facão e passou a lutar contra Mii-krô até que este não agüentou mais. A “alma” teria batido por duas vezes nas costas de Mii-krô e dito: “Agora você vai ficar sempre dependendo de mim e todo dinheiro darei para você beneficiar a situação da sua aldeia”⁴⁸.

- O “amigo de Aukhê” teria orientado Mirandy a fazer um quarto, onde seria guardada uma “mala”, a qual teria sido encontrada por Mirandy, por indicação dessa “alma”, e que esse dinheiro seria enviado por Aukhê para que o líder messiânico ajudasse o seu povo.

- Mii-krô ficou contente e mandou mensageiros informar “o povo” sobre a “boa nova” avisando, ainda, que os Canela se reunissem na Lagoa do André (local de roça da família de Mii-krô) para receber a “fortuna”. “Alma” (“Neguinho”) teria dito, ainda, para Mii-krô construir uma

⁴⁵ Mirandy Mii-krô é vinculado à metade cerimonial Kuy’kateyê, também conhecida como “partido de Pedro Gregório”, numa referência ao velho líder Caara-crê. Possuía elevado status cerimonial, como ‘manxetí’, um dos líderes de seu grupo de idade. Além disso, Mii-krô era filho de Paulo Adriano Krôôtô, por sua vez primo de Kee-kwey, a profetiza do messianismo de 1963.

⁴⁶ Outra versão afirma que o movimento foi iniciado em julho de 1984 tendo seus primeiros indícios ocorrido no “verão”, ou seja, a partir de meados de 1984 no. Cf. Silva Junior, 2006: 45

⁴⁷ Em versão mais recente, que expressa a decepção dos Canela com esse movimento, esse “homem” é apresentado como “Satanás”, o qual teria vindo montado em um cavalo branco.

⁴⁸ Outra versão afirma que “Neguinho então mostrou dinheiro para Mirandy dizendo para tomar conta e para mandar comprar muitas coisas para o povo, que o dinheiro nunca acabaria...” Disse, ainda, que Mirandy seria novamente “capitão” dos Canela. Teria orientado Mirandy a fazer um quarto, onde seria guardada uma “mala”, e que em determinado dia Aukhê desceria do céu, no pátio da Aldeia Lagoinha e encheria a “mala” de dinheiro, o qual nunca mais “secaria”

“casa grande” na Lagoa do André, já que ali iria surgir uma cidade, e que a Aldeia Escalvado se transformaria numa “grande fazenda”. Mirandy afirmava, ainda, que “Alma” lhe deixara uma mala cheia de dinheiro (“dólares”), que iria trocar por “cruzeiros”, com o qual compraria um “carro novo” (caminhão) para a comunidade e distribuiria o restante às famílias Canela.

- Uma vez reunidos grande parte dos Canela na Lagoa do André, o líder do movimento conclamou a todos para “despejar seu dinheiro” (entregar ao líder messiânico), já que o “dinheiro da mala” iria sustentar os Canela. Disse, ainda, que para aguardar o retorno da “Alma”, cujo nome era “Pedro Cabral”⁴⁹, os Canela deveriam fazer “brincadeiras” (cantos e danças) para a chegada do herói, que viria para distribuir o dinheiro⁵⁰. Enquanto aguardavam, realizariam danças tradicionais, “de segunda a sexta” e “pueirão” (dança sertaneja) aos sábados e domingos e para isso contrataram um sanfoneiro regional.

- Os Canela teriam permanecido no local de culto, por um período de três a quatro meses “aguardando” a chegada de “Pedro Cabral” e do dinheiro que este iria distribuir. Mii-krô foi chamado ao pátio para explicar ao Prokham como conseguiria aqueles recursos para a comunidade, ao que ele correspondeu. Disse que mantinha contatos com o “homem velho” (também descrito como “o poder de Deus”)⁵¹, que um dia teria surgido para entregar uma mala contendo o dinheiro que seria destinado aos Canela.

- Iniciou-se um movimento de “festas” para aguardar a chegada do “homem de barba”. Na véspera da data anunciada houve dança sertaneja durante toda a noite. Na data marcada para a chegada, os Canela ficaram olhando para o céu - “ele iria descer do céu, como Deus” – procurando o “homem de barba” que viria do Rio de Janeiro, acompanhado da “irmã” (ou da “mãe”)⁵².

- Como “Pedro Cabral” não apareceu aos Canela, Mii-krô marcou nova data. Na véspera dessa nova chegada, os Canela executaram danças do PepCaahac⁵³ até as 13 horas e entre 18 horas e 1:00 da manhã. No dia seguinte, Mirandy comunicou aos Canela que “Pedro Cabral” havia ordenado para que ele trocasse o “dinheiro da mala” em Barra do Corda. Disse, ainda, para que os Canela levassem sacos vazios e “pacarazinho” (cestos) para trazer as mercadorias e o

⁴⁹ Pedro (Ávares) Cabral consitui uma das imagens sincretizadas de Aukhê utilizadas pelos Canela para indicar a presença de seu herói cultural. Outras imagens são D. Pedro II, Marechal Rondon, e mais recentemente, Jesus Cristo.

⁵⁰ Em outra versão, os Canela não dançavam, mas “oravam” para o “Anjo Aukkê”. Cf. Silva Junior, 2003: 22.

⁵¹ Considero “homem velho” e “poder de Deus” também como imagens associadas à figura de Aukhê.

⁵² Provável referência ao messianismo de 1963, quando a profetiza se dizia grávida da irmã de Aukhê.

⁵³ PepCaahac é um dos rituais cíclicos, que ocorrem atualmente a cada cinco anos, e cuja função, segundo Nimuendaju, é “lembrar” os ritos de iniciação por que um determinado grupo de idade passou. Cf. Nimuendaju, 1946: 212-213.

dinheiro que cabia a cada família. Foram preparados o caminhão e o trator e os Canela, em peso, deslocaram-se até Barra do Corda.

- Um novo fracasso ocorreu quando liderando um grupo significativo de índios, Mii-krô entrou em uma agência bancária para realizar a “troca” da mala “enviada” por “Pedro Cabral” por dinheiro. A atuação do chefe de posto foi decisiva nesse momento levando ao descrédito do movimento junto os Canela.⁵⁴ Diante do fracasso – a “mala” foi aberta e dentro havia apenas uma pedra – os Canela, famintos, retornaram à terra indígena, onde abandonaram o local o movimento. Mii-krô ficou isolado junto a sua família no seu setor de roça, onde permaneceu certo tempo, até que foi levado pelos parentes de volta a Aldeia Escalvado.

Uma das versões recolhidas afirma que Mii-krô, após o fracasso do movimento, ainda conseguiu convencer alguns Canela a acompanhá-lo em uma viagem à Brasília, onde iria “trocar” o dinheiro e distribuí-lo ao seu povo. Um pequeno grupo o teria acompanhado levando grande quantidade de artesanato para comercializar. De Brasília, o grupo teria de deslocado ao Rio de Janeiro, onde Mirandy dizia que, o “dinheiro da mala” seria finalmente distribuído entre os Canela. Desconfiados, os acompanhantes abriram a “mala” e, não encontrando o “dinheiro” abandonaram Mirandy e retornaram à Aldeia.

4.4.2 Uma Interpretação Preliminar para o Messianismo de 1984

A se levar em conta os fatores, causas ou motivações externas que teriam levado ou ao menos contribuído para a eclosão desse processo messiânico, alguns fatos e processos devem ser levados em consideração.

Inicialmente é preciso considerar o contexto intersocietário em que em se situavam os Ramkokamekra-Canela naquele momento, o qual é marcado por um intenso processo de transformação econômica regional deflagrado no final da década de 70 e início dos anos 80 pela implementação do Projeto Ferro-Carajás e do Programa Grande Carajás. Esses empreendimentos, como foi visto, ensejaram mudanças a nível da própria infra-estrutura regional, com a abertura e asfaltamento de estradas, a ocupação e titulação de terras, os conflitos entre índios e regionais e associado a isso, o processo de demarcação das terras indígenas, dentre outros.

Nesse contexto é preciso enfatizar a importância do “Convênio CVRD-FUNAI” e o Projeto “Apoio às Comunidades Indígenas”, gerador de conflitos e expectativas entre os povos

⁵⁴ O chefe de posto teria telefonado ao gerente da agência bancária, antes da chegada dos Canela, explicando a “situação” e solicitando que o mesmo “contornasse o problema”. Cf. Silva Junior, 2003: 22.

indígenas no Maranhão, como nas outras regiões atingidas, em torno da concepção sobre a existência de uma grande quantidade de recursos, isto é, “dinheiro”, a ser disponibilizado às “comunidades indígenas”.

O que considero determinante em relação ao messianismo de 1984 são as informações e notícias sobre a existência desses recursos, muito antes destes serem realmente implementados junto aos Ramkokamekra. Nesse sentido o Convênio CVRD-FUNAI e as “notícias” de que esses recursos chegariam até os Canela, passaram a constituir uma “boa-nova”. Poderia sugerir que durante os anos de 1982-83, os Ramkokamekra elaboraram o “messianismo”, isto é a esperança ou expectativa messiânica, a qual passou a se constituir como movimento a partir da eminência de concretização da “boa nova”, ou seja, quando os Ramkokamekra tornaram-se “beneficiários” desses recursos, em 1984.

As relações entre a expectativa messiânica e os recursos vinculados aos recursos vinculados ao PFC são óbvias: o líder messiânico fala na futura chegada de uma caixa de dinheiro, que conteria “dólares”, que posteriormente seriam trocados por “cruzeiros”. As informações sobre o Convênio CVRD-FUNAI referem-se á existência de “milhões de dólares” (US\$ 13,6 milhões) a serem investidos junto aos povos indígenas “atingidos” pelo PFC. De outro lado, a solução do movimento messiânico, em “buscar” o dinheiro em uma agência bancária em Barra do Corda, também se aproxima bastante do modo pelo qual esses recursos, em um primeiro momento, eram transferidos às comunidades indígenas.

De acordo com meus dados, as safras agrícolas dos anos 1984-85 e 1985-86 entre os Ramkokamekra, foram financiadas com recursos do Convênio CVRD-FUNAI. Nesse momento, eu tive a oportunidade de observar a implantação de uma grande “roça comunitária” vinculada a esses recursos, em meados de 1985. Entre os Apaniekrá, em que eu estive no mesmo período, também se realizavam atividades de desmatamento para a implantação e uma grande “roça comunitária” financiada pelos mesmos recursos. Portanto, parecem evidentes as relações entre o messianismo Canela de 1984 e os processos e recursos associados ao Convênio CVRD-FUNAI.

Um segundo aspecto a ser considerado refere-se às próprias condições dos Ramkokamekra em gerir sua auto-sustentação durante o processo messiânico anterior (1980/83). Como foi visto, durante a década de 70 ocorreu uma mudança radical nas condições materiais e simbólicas da existência dos Ramkokamekra. Após o fracasso do messianismo de 1963 e o tempo

de “exílio” na Aldeia Sardinha, com o retorno ao seu antigo território, os Ramkokamekra passaram a desfrutar de novas e favoráveis condições de existência.

A demarcação oficial de seu território, a presença de um órgão tutelar “forte” que se opunha ao poder dos criadores e implementava projetos econômicos e assistência à saúde dos Canela possibilitaram um rápido crescimento demográfico do grupo, o qual se manteve unificado criando condições favoráveis ao seu fortalecimento étnico nesse período. O messianismo de 1980/83 reflete, em parte, esse otimismo, embora alguns associem a uma decadência das condições favoráveis que até então prevaleciam.

Um fato a ser considerado é que, os processos messiânicos como os vividos pelos Ramkokamekra, à medida em que propõe a interrupção ou o encerramento das atividades de auto-sustentação do grupo baseado na crença de que os suprimentos de que necessitam viriam em decorrência da chegada do herói cultural e dos bens “mágicos” de que esse era portador, em decorrência da dedicação dos Canela ao culto messiânico, tem resultado em situações de penúria ou privação econômico-alimentar do grupo, durante o ano, ou anos subsequentes à ocorrência do movimento.

Nesse sentido é de se esperar que a situação de auto-sustentação dos Ramkokamekra tenderia a se fragilizar nos anos subsequentes a esse movimento, ainda que pudessem contar com o apoio da agência tutelar através da distribuição de sementes e ferramentas. O fato é que a fome passaria a assolar os Canela durante esses anos, como um fato real a ser enfrentado. De outro lado, isso pareceu ocorrer simultaneamente, com uma certa decadência do então chefe do P.I. Kanela, um dos agentes que acompanharam os Ramkokamekra ao longo desses anos.

Acredito que a confrontação da situação de privação ou penúria alimentar dos Ramkokmekra, com as “notícias” fantásticas sobre a existência dos recursos do Convênio CVRD-FUNAI e, finalmente, a chegada desses recursos junto a esse povo teria criado as condições propícias à emergência do movimento messiânico de 1984. Um fato a ser considerado e que reforça esse argumento é que, ao contrário dos movimentos messiânicos de 1963, que previa a transformação dos Ramkokamekra em “civilizados”, o movimento de 1980 e, de forma enfática, o movimento de 1984 apresentam claros sinais de “cargocult” (culto do Cargo), nos moldes propostos por Worsley (1977).

Nesse movimento, os Canela não querem apenas tornar-se civilizados, ou viver como civilizados, proposta do messianismo de 1963, mas pretendem ter uma série de bens. Suas aldeias

se transformarão em fazendas e cidades e eles terão uma fonte inesgotável de “dinheiro”, com o qual adquirirão um novo caminhão e todos os bens que desejarem, uma vez que essa fonte seria inesgotável. Não receberão, como no messianismo Krahô, uma “lança” ou uma “tropa” carregada de mercadorias, mas disporão do “dinheiro” necessário para comprar todas as mercadorias que desejarem⁵⁵.

Finalmente, deve-se considerar que o messianismo de 1984 não se encerrou com a decepção dos Canela diante do “fracasso” do líder messiânico, uma vez que Mii-krô organizou novas investidas no sentido de ir em busca do “dinheiro” mágico proposto pela promessa messiânica, o qual seria buscado em Brasília e, depois no Rio de Janeiro. Ora, Brasília e Rio de Janeiro são os locais, as “cidades”, onde se localizam, respectivamente, as sedes administrativas da FUNAI e da CVRD, parceiras do Convênio CVRD-FUNAI, de onde partiram todos os recursos sobre os quais se falava nas cidades (Barra do Corda, por exemplo) e nas aldeias por esse tempo. São também, os locais de moradia terrestre de Aukhê, em suas manifestações transfiguradas do SPI, especialmente através da figura do Marechal Rondon, o “pai dos índios”, e da FUNAI, sua herdeira atual.

Assim, essa viagem do líder messiânico Mirandy, caso verdadeira – e se não o for está no imaginário dos Canela, o que tem o mesmo significado – seria carregada de simbolismo, expressando uma tentativa dos Canela, através do líder messiânico irem até Aukhê, uma vez que Aukhê não veio até os Canela. As representações sobre o *personagem* com o qual Mirandy se defrontou, lutou e recebeu a “boa-nova” são vinculadas à figura de um mensageiro de Aukhê⁵⁶, cujo seu poder é descrito como “poder de Deus”.

Uma ultima questão se coloca, em relação às respostas emitidas pelos povos indígenas em contexto ou situação de dominação. A presença do “Projeto Carajás” (PFC e PGC) e dos recursos direcionados aos grupos indígenas através do “Convênio CVRD-FUNAI” geraram respostas diferentes em relação aos também diferentes grupos indígenas “afetados”, “atingidos” ou “beneficiados” por esses recursos. Entre os Tenetehara teriam gerado uma intensa mobilização política, à qual envolveu também as demais etnias no Maranhão, que no seu limite levou à

⁵⁵ Mellati considera o movimento sócio-religioso ocorrido entre os Krahô em 1950-51, como um movimento de “cargocult”, na medida em que os Krahô almejavam obter os bens dos “civilizados”, analise que também se enquadra ao messianismo Canela de 1984, com uma diferença: nesse ultimo movimento, o acesso aos bens ocidentais – via uma mala de dinheiro – se daria de forma inesgotável. Cf, Melatti, 1972: 21-32.

⁵⁶ Essas imagens “alma de branco”; “Pedro Cabral”; “homem velho”; “homem de barba”, como foi apontado, referem-se ao herói cultural Aukhê.

tomada da 6ª Delegacia Regional da FUNAI em São Luís, e à imposição de um “parente” ao cargo de Diretor Regional da agência indigenista no Maranhão, o qual permaneceu entre 1984 a 1989.

Entre os Gavião-Pukobyê, esses recursos resultaram numa intensificação de seu processo faccional que levou ao conflito expresso entre os principais líderes do grupo resultando na expulsão de um deles da Terra Indígena Governador, o qual posteriormente viria a falecer. Entre os Krikati, esses recursos não teriam causado processos de ruptura interna, antes seriam articulados a uma perspectiva de demarcação da terra indígena, o que só ocorreria cerca de uma década mais tarde e de reorganização de suas atividades produtivas.

Entre os Ramkokamekra, a presença dos recursos vinculados ao Convênio CVRD-FUNAI atuou no sentido de realimentar sua esperança messiânica, a qual já se manifestara em outros momentos. Ao corresponder às expectativas de mudança nas relações intersocietárias, a partir dos desígnios de Aukhê, em função do “contrato de aculturação” proposto pelo herói cultural para a convivência entre “índios” e “brancos”, os Canela realimentam sua crença na eficácia de suas categorias culturais como fonte explicativa para a situação de desigualdade entre esses dois “pólos”.

Não se limitam a compreender a dominação e desigualdade, uma vez que o movimento messiânico, nos três casos, propõe soluções ao dilema, o qual procurou resolver através de ações concretas. A frustração do movimento, entretanto, não levou à descrença nas possibilidades explicativas de suas categorias culturais e o messianismo Canela permaneceu.

Capítulo 5 : MESSIANISMO CANELA E PROJETOS DE DESENVOLVIMENTO – II

Os processos messiânicos vivenciados pelos Ramkokamekra-Canela nas últimas quatro décadas estiveram relacionados às mudanças nas condições de sua inserção no campo intersocietário regional, especialmente a partir do final da década de 50 e início dos anos 60. Essas mudanças se associaram, de um lado, à transformação da política tutelar e da ação indigenista do Estado em relação aos povos indígenas da região e aos processos *desenvolvimentistas* que atingiram, no mesmo período, o centro-sul maranhense. Relacionaram-se, ainda, à própria organização social dos Ramkokamekra, aos seus processos e conflitos internos e à dinâmica das suas relações junto aos segmentos regionais.

5.1 O Centro-Sul Maranhense e o *Desenvolvimento Regional*

Durante quase toda a primeira metade do século XX, a comunicação entre o centro-sul maranhense, e mais especificamente, entre os municípios de Barra do Corda e Grajaú e a Capital do Estado eram realizadas quase que exclusivamente por via fluvial¹. A partir dos anos 40, a Força Aérea Brasileira e depois empresas de aviação civil incluíram Barra do Corda em seu roteiro de viagens entre São Luís e outras capitais do centro-oeste e sudeste brasileiros. Entretanto, as comunicações terrestres regionais e inter-regionais permaneciam, no mínimo, precárias.

A chegada dos primeiros caminhões à região, em meados dos anos 50 se deu a partir de uma estrada aberta em direção a Mirador e Floriano, a qual estabeleceu ligações de Barra do Corda com a região Nordeste, antes mesmo de uma comunicação com a Capital do Estado.² Nesse tempo, o transporte terrestre entre São Luís e Barra do Corda, por essa estrada, via Caxias e Floriano (PI) teria duração de cerca de 8 dias, mais breve do que o transporte fluvial, o qual durava cerca de quatro dias entre São Luís e Pedreiras, podendo estender-se por mais trinta dias até Barra do Corda. (Crocker, 1990: II.B.4.e).

¹ Durante a década de 30, as diversas viagens que Curt Nimuendajú realizou de São Luís até Barra do Corda para realizar trabalho de campo junto aos Ramkokamekra eram realizadas por via fluvial. Uma grande “lança” era utilizada até Pedreiras, pelo rio Mearim, e dali, uma lancha menor chegaria a Barra do Corda, em uma viagem que poderia durar cerca de 15 dias. Para o deslocamento de Barra do Corda a municípios da região tocantina, como Carolina, Imperatriz, Porto Nacional e outros, a viagem era realizada no lombo de animais alugados chegando a durar de uma semana a 10 dias.

² Curiosamente essa estrada seguia uma rota estabelecida pela frente pastoril tradicional no início do século XIX, a qual partindo de Pastos Bons seguia rumo noroeste em direção a Mirador, e dali a Barra do Corda passando por alguns povoados sertanejos próximos ao território Canela.

No início dos anos 60 seria aberta uma outra estrada, a partir de trilhas de montaria entre Caxias e Imperatriz, passando por Barra do Corda e Grajaú. O centro-sul maranhense foi envolvido, nesse momento, num processo de transformações, o chamado cujos primeiros movimentos levaram à ampliação da infra-estrutura viária brasileira e à modernização dos processos de comunicação. A construção da Rodovia Belém-Brasília (BR-010), inaugurada em 1961 estimulou a ampliação e a consolidação de toda malha rodoviária comunicando a Região Amazônica e o Nordeste ao Centro-Oeste e Sul do País. (Andrade, 1984)

No final dessa década foi iniciada a construção a BR-226 (Timon-Porto Franco), a partir da estrada anterior, entre Caxias e Imperatriz comunicando o centro-sul maranhense à região tocantina, e a partir desta, ao centro-oeste e sudeste do País através da Belém-Brasília. Essa rodovia consolidou, ainda, a comunicação dos municípios do centro-sul maranhense à capital do Estado e à região Nordeste, através das rodovias BR-316 (Belém-Teresina), BR-135 (São Luis-Teresina), dentre outras³.

A ampliação da infra-estrutura viária estimulou, por sua vez, uma nova frente de expansão, de caráter agro-pecuarista, que se formou a partir da Belém-Brasília, a qual após ocupar as terras próximas a Imperatriz avançou pela BR-226, em direção aos municípios de Grajaú e Barra do Corda. A construção da etapa inicial da Rodovia Transamazônica (BR-230), comunicando as cidades de Floriano, no Piauí a Carolina, no sudoeste do Maranhão, iniciada no final dos anos 50 e continuada durante as décadas de 60-70, permitiu a ocupação das terras do alto-sertão maranhense por segmentos oriundos de migrações nordestinas, os quais se direcionavam à Amazônia oriental. (Velho, 1981: 97)

Enquanto a BR-226 servia de corredor a segmentos agrícolas, especialmente camponeses sem terra nordestinos que migravam em direção à Amazônia e fazendeiros capitalizados, os “sulistas”, vindos a partir da Belém-Brasília, a BR-230 viabilizava a chegada de segmentos pastoris nordestinos, sobretudo criadores familiares que se estabeleceram em municípios do sertão maranhense.⁴ Alguns núcleos sertanejos limítrofes à atual Terra Indígena Kanela tiveram algum acréscimo demográfico, em função desse processo migratório.

³ Para uma visão geral das rodovias que cortam o Estado do Maranhão na atualidade, vide Mapa 01.

⁴ Esses segmentos nordestinos decorrem das secas periódicas que atingiram a região na primeira metade do século XX, o que fez com que muitas famílias, especialmente vindas do Ceará migrassem em direção à Amazônia oriental na busca de terras “livres” para se estabelecer como agricultores. Algumas dessas famílias, especialmente as praticantes de uma pecuária extensiva, as quais traziam consigo seu minguado rebanho acabaram por se estabelecer em regiões sertanejas ao longo dessa estrada Cf. Andrade, 1973: 99-100 e Velho, 1981: 96-97

A partir de meados da década de 70, essa rodovia possibilitou a chegada de novos “sulistas” sobretudo gaúchos, catarinenses e paranaenses à região de cerrado do sul-maranhense, os quais passaram a adquirir terras a preços irrisórios, inicialmente na região de Balsas, para a produção de soja. Nas décadas seguintes essa “nova frente” avançaria ao longo da BR-230 em direção ao Piauí, e ao extremo-sul do Estado do Maranhão, até o município de Alto Parnaíba.

Ao final dessa década e no início dos anos 80 foram iniciados os trabalhos nas obras de infra-estrutura de sustentação do Projeto Ferro-Carajás (PFC) e do Programa Grande Carajás (PGC), cujos impactos se fizeram sentir em todo o centro-sul e sul maranhense. Apesar dos empreendimentos prioritários ao Ferro-Carajás se encontrarem localizados no “corredor Carajás”, especialmente as indústrias de ferro-gusa localizadas nos municípios de Açailândia e Santa Inês, o sul do Maranhão incorporou-se aos interesses do PGC, especialmente pela sua transformação em um polo de produção de grãos e outros vegetais, como soja, cana-de-açúcar, algodão e até a criação semi-intensiva de gado de corte, voltados principalmente para a exportação.

Em meados dos anos 90, os “projetos de soja” atingiram os municípios ao norte de Balsas, como Fortaleza dos Nogueiras e Fernando Falcão criados a partir do desmembramento territorial dos antigos municípios de Grajaú e Barra do Corda. Com a chegada desses novos agentes – empresários rurais, compradores de terra dentre outros – desencadeou-se um processo de transformação agrária na região ainda em vigor, no bojo do qual famílias sertanejas passaram a vender ou simplesmente perderam suas posses ou “benfeitorias” para “compradores” de terras, dando origem a grandes latifúndios, os quais são repassados à empresários do sul do País⁵.

Essa “nova frente” tem impactado de diferentes modos os povos indígenas da região, e especialmente os Apaniekrá e os Ramkokamekra-Canela. A expansão do chamado agro-negócio a partir de Balsas para a área de cerrados do centro-sul do Maranhão tem provocado uma redefinição das formas de ocupação da terra em toda região “sertaneja” do entorno das Terras Indígenas Kanela e Porquinhos. Esse fato ocorre especialmente nas áreas tradicionalmente utilizadas pela criação extensiva, até então ocupadas por agricultores e criadores, as quais gradativamente são transformadas em latifúndios monocultores vinculados ao agro-negócio.

⁵ Esse processo de redefinição agrária se impõe de modo violento sobre os pequenos criadores e agricultores do sertão maranhense, os quais não detendo títulos de propriedade das terras que ocupam há várias gerações, se vêem obrigados a vender suas “benfeitorias” a esses compradores de terra, que se utilizam das técnicas usuais de apropriação de terras públicas na Amazônia, como a “grilagem” e as pressões através de grupos armados.

Essa redefinição agrária da região tem se dado através de processos violentos, como a “grilagem” de terras e a compra “sob pressão”, o que tem levado à expulsão de famílias sertanejas, que há muitas gerações habitavam nesses locais, e cujas relações junto aos Apaniekrá e Ramkokamekra, a despeito de conflitos eventuais, se encontravam relativamente estabilizadas. Nos últimos anos tem se tornado comum os conflitos armados e atos de banditismo associados à “grilagem” de terras nessa região, fator que tem gerado instabilidade nas relações entre os Canela e os criadores e demais moradores locais.

Os processos messiânicos Canela ocorridos em 1963, 1980/83 e 1984 estiveram relacionados às transformações econômicas nas regiões centro-sul e sul do Maranhão ocorridas, sobretudo nos últimos 50 anos. Relacionaram-se, ainda, à dinâmica do campo indigenista regional decorrente das políticas e ações implementadas pelo SPI, especialmente durante os anos 50 e início da década de 60, e pela FUNAI, nas décadas seguintes. Assim, o processo messiânico que emergiu entre os Ramkokamekra ao final dos anos 90 trazia consigo cerca de 40 anos de *tutela e desenvolvimento* no centro-sul do Maranhão, especificamente junto a esse grupo étnico.

5.2 Alternativas ao Indigenismo Oficial

Desde o final dos anos 80, os Ramkokamekra tem procurado alternativas ao poder tutelar e à assistência do Estado exercido pela FUNAI, através da Administração Executiva Regional em Barra do Corda (AER-BC) e por outras agências governamentais. A decadência do papel assistencial do órgão tutelar, a partir 1985, com o processo de “redemocratização” do País esteve relacionada à ascensão de forças políticas conservadoras, as quais predominaram sobre a política indigenista oficial levando a um retrocesso na ação indigenista, mesmo em relação aos últimos anos do regime militar.

A promulgação da Constituição de 1988 deu um novo alento aos povos indígenas, mas abriu caminho para a retirada de responsabilidades do Estado junto a esses povos, que o poder tutelar lhe determinava. A despeito desse fato, a Constituição de 1988 levou ao rompimento com o conceito de tutela então em vigor, o que possibilitou aos povos indígenas se colocarem perante o Estado e a sociedade brasileira como sujeitos coletivos de pleno direito.

Esse fato significou a possibilidade desses povos atuarem diretamente junto ao próprio Estado e a sociedade nacional, sem as restrições impostas pelo “Estatuto do Índio” de

1973, o qual considerava os grupos indígenas como “parcialmente capazes” e, conseqüentemente, seus atos desprovidos de responsabilidade jurídica. Até então, essa prerrogativa do Estado era exercida através da FUNAI, a qual se colocava como “tutora” e responsável pelo zelo dos direitos indígenas.

Conscientes ou não dessa nova condição, os Ramkokamekra iniciaram, ainda no final dos anos 80 e início dos anos 90, um movimento em busca de novas alternativas de apoio às suas atividades de auto-sustentação, fora da esfera da FUNAI⁶. Inicialmente, essa busca se realizou através de uma tentativa de apoio à comercialização de sua safra agrícola junto ao governo estadual do Maranhão.

Nesse momento, lideranças Canela procuraram viabilizar um encontro junto ao Governador do Estado sendo, entretanto, recebidos por um assessor. A tentativa de encontrar apoio à comercialização de sua safra agrícola não encontrou resposta favorável na administração estadual. Outros contatos foram realizados, nesse período, por esses líderes junto à representação em São Luís do “Programa de Apoio ao Pequeno Produtor Rural” (PAPP) vinculado ao “Projeto Nordeste”, em busca de informações sobre a possibilidade dos Ramkokamekra em participarem desse programa⁷. Apesar da receptividade inicial, as conversações não progrediram, em função da “exigência” da participação de uma representação da FUNAI nesse processo.

Embora a Constituição de 1988 concedesse “direitos” e abrisse novas possibilidades ao estabelecimento de relações entre os povos indígenas, agências governamentais e organizações não-governamentais, esses direitos não se encontravam regulamentados, o que na prática, fazia valer os critérios anteriores baseados no “Estatuto do Índio”, de 1973. Novas investidas seriam realizadas nos anos seguintes pelos Canela, tanto na esfera pública como junto a agências e organizações privadas, na busca de apoio às demandas desse grupo.

Durante o final dos anos 80 e por toda a década de 90, os Ramkokamekra encontraram respostas às demandas por apoio à suas atividades de auto-sustentação alimentar e à assistência educacional e de saúde, através de projetos de *desenvolvimento* locais ou comunitários vinculados

⁶ No Capítulo 3 descrevi os conflitos entre os Tenetehara e agentes tutelares vinculados à então Administração Regional de Barra do Corda no final dos anos 80 e início dos 90, em grande parte associados aos recursos do Convênio Eletronorte-FUNAI e o modo pelo qual as demandas dos Apaniekra e Ramkokamekra-Canela eram relegadas a segundo plano pela ADR-BC.

⁷ Eu mesmo acompanhei o “capitão” Raimundo Roberto Kaapel-tüc, na tentativa de uma audiência junto ao então Governador do Estado, Epitácio Cafeteira, para tratar sobre as demandas econômicas dos Canela, sendo recebido apenas, pelo Chefe da Casa Civil. Em outro momento, eu os acompanhei até a sede do “Projeto Nordeste” – um programa de apoio às comunidades rurais em estados da região Nordeste articulado ao então Plano Nacional de Reforma Agrária e financiado pelo Banco Mundial (BIRD), e pelo Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID) - a fim de verificar as possibilidades dos Ramkokamekra participarem do mesmo. Essas iniciativas ocorreram nos anos de 1988-89.

a pesquisadores de diferentes nacionalidades e vínculos institucionais, os quais tem, ainda, desenvolvido trabalhos de pesquisa acadêmica ou associadas a grandes museus internacionais.

Desses trabalhos, destacam-se pela sua longa duração e pelo volume de recursos empreendidos, dois projetos de “apoio”. Inicialmente cito um projeto auto-concebido como de “ajuda humanitária” desenvolvido por pesquisadores alemães, entre os anos de 1988 e 1994, que no seu momento áureo chegou a envolver diretamente cerca de vinte índios canela, como “trabalhadores do projeto” e “auxiliares de pesquisa” e em torno de dez trabalhadores “não-índios”, além de pesquisadores de diferentes especialidades científicas, que durante sete a oito anos desenvolveram trabalhos aplicados junto aos Canela.

Um segundo trabalho significativo pelos mesmos critérios foi desenvolvido por um antropólogo norte-americano, o qual após um período de afastamento de mais de uma década em suas pesquisas junto aos Ramkokamekra retornou em 1993, ano em que também iniciou um “projeto de apoio” junto aos Canela envolvendo lavouras coletivas, atividades educacionais e de saúde, o qual se estendeu até o ano de 1998.

Finalmente destaco um projeto elaborado a nível local, a partir de demandas dos próprios Ramkokamekra, que encontraram resposta através de um programa de apoio a comunidades rurais vinculado a uma secretaria de estado do governo do Maranhão. Resultado da mobilização de lideranças Canela junto à esfera do poder público, esse projeto contou com a minha própria participação, na condição de um dos coordenadores na implementação do mesmo, o qual ocorreu entre os meses de março e agosto de 1992.

Como se pode perceber, esses projetos diferenciados entre si por suas vinculações institucionais, abrangência, volume de recursos, e áreas de atuação específicas teriam diferentes impactos junto aos Ramkokamekra, mas no seu conjunto realimentaram o processo messiânico Canela fornecendo elementos às suas últimas manifestações.

5.3 Pesquisadores Alemães e Tensões no Campo Indigenista

Uma oportunidade concreta de resposta às demandas dos Ramkokamekra por apoio às atividades de auto-sustentação, educacionais e de saúde surgiu em meados de 1988, com a chegada de dois pesquisadores alemães, com a proposta de desenvolvimento de um projeto de

pesquisa a médio e longo prazo junto aos Canela⁸. Eu participei da etapa inicial dessa pesquisa, juntamente com outro pesquisador brasileiro, na condição de “colaborador”. Na realidade, constituí uma espécie de “guia” antropológico, cujo trabalho maior foi introduzir esses pesquisadores junto aos Canela e colaborar para que seu trabalho tivesse boa receptividade junto ao grupo, embora no curto tempo de atuação, eu tenha participado ativamente do levantamento de dados à pesquisa que naquele momento se iniciava.

Iniciado em junho de 1988, o processo de pesquisa e o projeto de apoio aos Canela que a esta foi agregado se estenderam até o ano de 1994. Como resposta à demanda dos Ramkokameka-Canela por apoio às suas atividades de auto-sustentação, esses pesquisadores elaboraram e implementaram um “projeto de ajuda humanitária”, o qual seria financiado por recursos da Comunidade Econômica Européia (CEE). Com uma duração de aproximadamente cinco anos (1989-1994) e atuando nas áreas de educação, saúde e atividades produtivas, esse projeto, que ficou designado pelos Canela como “Projeto do Jakob” teve um impacto significativo junto a esse grupo, bem como nas relações entre os Canela e a FUNAI e junto aos segmentos regionais, portanto no campo indigenista como um todo.

Meu envolvimento com os pesquisadores Dieckert e Mehringer iniciou-se ainda durante os preparativos para pesquisa. Tendo sido apresentado aos mesmos por um colega brasileiro – o mesmo que participou desse processo de pesquisa – mantive inicialmente contatos por correspondência e realizei alguns trabalhos preparatórios à vinda dos mesmos ao Brasil. Em maio de 1988 estive na cidade do Rio de Janeiro aguardando a chegada desses pesquisadores e, após uma semana de permanência naquela capital mantendo contatos e realizando compras viajamos a São Luís, onde completamos os preparativos.

No início do mês de junho daquele ano nos deslocamos – Dieckert, Mehringer e eu – para Barra do Corda e, após mantermos contatos de praxe junto à Administração Regional da FUNAI, viajamos para a Terra Indígena Kanela. Os Ramkokamekra e, em especial, seus líderes políticos aguardavam com certa ansiedade essa chegada e logo nos primeiros contatos, o então “capitão” Raimundo Roberto Kaapel-tüc e o velho líder Pedro Gregório Caarã-kré questionaram aos pesquisadores alemães, sobre o trabalho que pretendiam desenvolver e as “compensações” que os Canela teriam com a realização da pesquisa.

⁸ Esses pesquisadores são Jürgen Dieckert, estudioso da ciência desportiva da Universidade de Oldenburg e Jakob Mehringer, antropólogo vinculado, então, à Universidade de Munich. Seu projeto inicial de pesquisa intitulado “A Cultura Lúdico-Corporal dos índios Canelas, no Maranhão-Brasil” era financiado pela GDF, uma agência alemã de apoio à pesquisa.

A perspectiva inicial era de permanecermos “em área” por cerca de três meses (até o final de agosto de 1988), com a possibilidade de retorno no ano seguinte. Ficamos inicialmente “arranchados” na sede do P.I. Kanela, até que se definisse melhor os locais de permanência. À noite, o “capitão” Kaapel-tüc⁹ retornou à sede do posto indígena para combinar a “ajuda inicial” à “comunidade”, isto é, os recursos em dinheiro que seriam liberados inicialmente, além dos “presentes” que havíamos levado. Foram definidos valores para a compra de “óleo” para abastecer o caminhão da “comunidade” e para a aquisição de outros itens de “necessidade” mais imediata do grupo, como pólvora, pilhas, calções, tecidos, etc.

No dia seguinte, em uma reunião no pátio (centro da aldeia), os Canela decidiram onde e como iríamos nos instalar na Aldeia e chegaram a um consenso de que o melhor era ficarmos alojados em uma casa no círculo da Aldeia, que nos seria “alugada” por Aristides Caprépré, filho do “major” Pedro Gregório Caara-kré e funcionário (motorista) da FUNAI¹⁰. A casa que nos foi cedida ficava na parte “de baixo” da Aldeia Escalvado, ao lado da casa de Mirandy Mii-krô, importante líder político Canela, que havia liderado o movimento messiânico que ocorreu em 1984.

Essa decisão indicava uma boa recepção aos pesquisadores alemães por parte dos Canela, os quais foram ainda escolhidos por chefes de família para serem “batizados”, isto é, serem vinculados formalmente aos respectivos grupos familiares através de um rito de nomeação ganhando, com isso, uma “família” entre os Canela, aos quais se tornariam vinculados.¹¹ Como entre os Ramkokamekra existe uma relação de parentesco entre os moradores de casas vizinhas, em função da regra de *uxorilocalidade*, ficamos “meio aparentados” desse líder Canela¹².

⁹ O agora “capitão” Raimundo Roberto Kaapel-tüc é o mesmo que participou ativamente do movimento messiânico de 1963 e, a poucos anos havia liderado um movimento sócio-religioso em 1980/83.

¹⁰ A Aldeia Escalvado dos Ramkokamekra segue o padrão circular das aldeias timbira, na forma de “roda de carroça”. No círculo externo ficam localizadas as casas que são comunicadas por uma rua circular, da qual partem caminhos radiais em direção ao pátio, isto é ao centro da aldeia. O pátio da aldeia constitui o local dos eventos públicos – onde se reúnem os grupos políticos e se executam a maior parte das atividades cerimoniais – enquanto nas casas e rua circular desenvolvem as atividades domésticas, cotidianas e, também, atividades cerimoniais, como as corridas de tora. Assim, a Aldeia Escalvado reproduz com fidelidade o dualismo das sociedades jê-timbira.

¹¹ Desde minha primeira estadia junto aos Ramkokamekra-Canela, em 1985, eu fui vinculado a uma família Canela, com a qual mantenho, ainda, laços quando de meu regresso à Escalvado, como ocorreu em 2004 e 2005 e, inversamente, quando alguns de meus “parentes” se deslocam a São Luís.

¹² Os Ramkokamekra-Canela e outros grupos timbira se organizam, em termos de parentesco, através da *matrilinearidade* e *exorilocalidade*. Isso significa que a mulher constitui o elemento-chave na construção do parentesco, isto é, a partir dos vínculos entre um conjunto de mulheres se configuram as famílias extensas e os grupos domésticos. Ao se casar um jovem do sexo masculino abandona a casa paterna e passa a morar na casa de seu “sogro” junto à esposa, as irmãs desta e irmãos solteiros. À medida em que as famílias extensas crescem a tendência é que formem casas ao lado da casa paterna da esposa. Assim, uma “parentela” ou segmento residencial Canela é formado por um conjunto de mulheres ligadas pelo parentesco e suas respectivas famílias nucleares ou extensas.

No período de nossa chegada, os Ramkokamekra estavam celebrando o Pep Cahaác, um rito que se realiza aproximadamente a cada cinco anos, onde os jovens que passaram juntos pelos grandes ritos de iniciação Pepyê e Ketwayê “relembra” esses momentos. Durante esse rito ocorre a cerimônia dos Tam’haak ou “chefes honorários” de grupos indígenas que no passado mantinham relações de guerra ou aliança, junto aos Ramkokamekra. Os três pesquisadores foram durante o transcorrer do Pep Cahaac inseridos como membros do “Tam’haak”¹³.

Os Canela diferenciam as “festas”, ou seja, os rituais de iniciação ou outros de duração mais longa e objetivos específicos, das “brincadeiras”, de caráter lúdico que ocorrem nos finais de tarde e início da noite durante um período ritual, ou até mesmo cotidianamente. Assim, o Pep Caháác era considerado uma “festa”, pois tinha caráter cerimonial e função de rito de passagem, enquanto que as “brincadeiras” que ocorriam no pátio nesse período, geralmente envolvendo grupos de jovens e crianças dos dois sexos e um “tocador de maracá” tinham por objetivo “movimentar” e “alegrar” os Canela.

Após a transferência do grupo de pesquisa para a casa na rua circular da Aldeia, uma série de procedimentos passaram a ser adotados. Os pesquisadores alemães optaram por compor uma equipe de “trabalhadores do projeto” formada entre os Canela, para suprir as necessidades básicas de sobrevivência dos mesmos, e as necessidades de pesquisa. Esses trabalhadores, “contratados” ao preço de uma diária de trabalhadores braçais na região fizeram, inicialmente, algumas adequações à casa em que ficamos hospedados, como a construção de “jiraus”, acerto nas paredes de barro e outros preparativos. Foram contratados, ainda, um “cozinheiro” e seu respectivo “ajudante”, os quais ficaram responsáveis pelo preparo da alimentação e manutenção da ordem e limpeza na casa em que nos instalamos.

Um grupo de “auxiliares de pesquisa” foram também “contratados” para as funções de apoio na gravação de cantos e ritos, transcrição e tradução das fitas e até elaborações escritas. Esses assistentes foram selecionados entre os Canela com melhor nível de alfabetização, alguns já tendo experiências de trabalho semelhante junto ao antropólogo William Crocker e ao lingüista-missionário Jack Popjes. A constituição desse grupo de “trabalhadores do projeto”, nos

¹³ O PepCahaác é um rito que tem uma grande importância etnohistórica e que evidencia a *consciência histórica* dos Canela acerca dos processos que levaram à sua configuração étnica atual. Durante a cerimônia dos Tam’haak ou “chefes honorários” são identificados os grupos formadores dos atuais Ramkokamekra-Canela, os quais são destacados em função da sua localização específica no pátio. Nesse sentido, Nimendajú identificou que os *Karekatyê* formavam um pequeno grupo separado situados no pátio, a norte-noroeste sugerindo que seus ascendentes teriam migrado daquela região, os quais seriam os *Caracategé* do rio Grajaú. Da mesma forma, aponta que os *Kro’rekamekra*, que foram incorporados aos Canela em situação similar, após serem derrotados em combates com os agentes coloniais aos quais os Canela se aliaram, se apresentam no lado sudoeste do pátio, em consonância com seu território ancestral. Cf. Nimuendaju, 1946: 35. Para uma localização desses grupos, vide Mapa 03.

quais se incluíam os “auxiliares de pesquisa” chegou a causar certo mal estar entre os Canela, na medida em que outros índios desejavam também participar, mas não puderam ser incorporados.

Foram definidas, ainda, as atribuições de cada pesquisador – Diekert, Mehringer e eu – dentro do processo de pesquisa e na “administração” da vida cotidiana. A mim coube realizar levantamentos sobre a “vida cerimonial”, especialmente sobre o Pep Caahac e outros ritos que viessem a ocorrer, sobre parentesco, economia e política. Fiquei, ainda, responsável pelo pagamento dos “trabalhadores do projeto”.

Os “presentes” ou “compensações”, quando dirigidos à “comunidade” eram distribuídos pelos próprios líderes Canela, de acordo com suas divisões de “partido” (metade cerimonial), posição de parentesco (chefes de família) e outros critérios. Assim, durante a distribuição de carne, nos primeiros dias após nossa chegada, decorrente da entrega de duas rezes pelos pesquisadores, realizada no centro da Aldeia Escalvado, os Canela se encontravam divididos em dois grupos formados pelos “partidos” Harākateyê e Kuykateyê. No centro do pátio foram farrados dois locais com folhas de bananeira e colocadas porções de carne em número maior do que o de participantes referentes a cada “partido”. Os “miúdos” e o “fato” foram separados e entregues aos velhos e outras pessoas. Os “beneficiários” foram chamados, um a um, pelo líder de cada “partido”, até que todos recebessem sua porção. Os pedaços de carne restantes foram disputados na base do “avanço”, onde os mais jovens certamente levaram vantagem.

Os “presentes” trazidos pelos pesquisadores foram distribuídos em seguida de acordo com o mesmo critério, mas entregues às mulheres de cada “partido”. Outras solicitações foram feitas aos coordenadores do “projeto”, como a compra de um “burro” para facilitar o trabalho do vaqueiro ao “tanger” o gado da “comunidade”. Essas demandas iniciais demonstram que os Canela estavam dispostos a fazer com que a reciprocidade da presença dos pesquisadores em sua área se fizesse de forma imediata e em termos vantajosos a eles.

Durante o momento inicial da pesquisa, o Posto Indígena Kanela era chefiado por Sebastião Pereira, com o qual mantive diálogo freqüente. Naquele momento, o agente tutelar afirmava que a grande prioridade de seu trabalho junto aos Ramkokamekra era a organização e a manutenção das roças familiares, das quais o grupo dependia para sua auto-sustentação. De outro lado, comentava sobre as tensões existentes nas relações entre a Administração Regional da

FUNAI em Barra do Corda e alguns funcionários, especialmente aqueles considerados como “de oposição” ao então administrador, nos quais ele, Sebastião, se incluía.¹⁴

Sebastião afirmava que o então administrador da ADR-BC exercia uma “discriminação” contra os Ramkokamkera, já que além de não fornecer os itens necessários à gestão do P.I. Kanela estabelecia uma “perseguição” contra ele e outros funcionários considerados de “oposição”. De outro lado, apontava, já no início do período de trabalho de campo, discordâncias em relação aos procedimentos adotados pelos pesquisadores alemães em relação aos Canela, as quais tenderiam a se acirrar com o passar do tempo.

O chefe do P.I. Kanela discordava do modo pelo qual os Canela eram envolvidos no “projeto”, através do pagamento de “diárias”, uma vez que, a seu ver, isso criava uma disputa interna entre os próprios índios desviando-os do trabalho nas roças familiares, das quais a “comunidade” dependia para a sua auto-sustentação. O pagamento “em espécie”, segundo esse agente, exercia um grande atrativo aos Canela, uma vez que aumentava sua capacidade de consumo de produtos industrializados, mas por outro lado, levava à desestabilização de sua economia agrícola familiar, base da sua auto-sustentação. Alegava, ainda, que o bom funcionamento das roças familiares dependia de um trabalho de “conscientização” que ele próprio fazia junto aos Canela, no qual apontava a importância da renovação regular das roças familiares, o que impedia a escassez de alimentos em determinados períodos do ano, que geravam a chamada “meia fome”¹⁵.

Minha participação no grupo de pesquisa coordenado por Diekert e Mehringer se encerrou no final do mês de junho de 1988, quando seria completado o primeiro mês de trabalho de campo. Durante o período inicial de pesquisas na Aldeia Escalvado, minhas diferenças junto a esses pesquisadores, especialmente em relação ao método de trabalho e ao relacionamento estabelecido junto aos Ramkokamekra foram se acentuando a ponto de se tornarem inconciliáveis.

¹⁴ No Capítulo 3 abordo sobre os conflitos ocorridos na AER-BC durante os anos de 1988-90 envolvendo servidores da FUNAI, representantes indígenas e o próprio administrador, sobretudo relacionados ao Convênio Eletronorte-FUNAI.

¹⁵ “Meia fome” é o modo pelo qual os Canela se referem ao período em que os alimentos colhidos na safra anterior já se acabaram, em razão da fraca produção ou do consumo intensivo e a nova safra ainda não rendeu as primeiras colheitas. Pode também estar associada a um período de estiagem mais longo do que o normal, ou à negligência em relação à implantação das novas roças e geralmente ocorre entre o final do ano e início do ano seguinte levando à privação alimentar. Daí a importância da manutenção da regularidade das roças familiares. No período entre os movimentos messiânicos de 1980 e 1984, os Canela teriam passado pela “meia fome”, em razão do abandono do trabalho nas roças estimulado pelo líder messiânico. Cf. Silva Junior, 2003: 21 e 24.

De outro lado, as tensões vividas nos momentos iniciais da pesquisa decorrentes, em parte, das expectativas e pressões dos próprios Canela em relação aos “presentes”, “trocas” e “pedidos” acabaram por estourar junto ao elo mais fraco dessa relação. Pessoalmente, eu discordava da forma com que os pesquisadores procuravam “organizar” os Canela, seja para o “recebimento de presentes”, seja no estabelecimento de rotinas de trabalho e na remuneração dos mesmos. A meu ver, esses pesquisadores procuravam reproduzir junto aos Canela procedimentos típicos da vida urbana em países ocidentais.¹⁶

Ao estabelecerem um grupo de “trabalhadores do projeto” remunerados, esses pesquisadores desviavam os Canela do trabalho agrícola, alguns dos quais eram líderes de seus respectivos setores de roça, os quais colocavam em segundo plano essa atividade básica da sua economia de auto-sustentação, já que deveriam permanecer na Aldeia, à disposição do “projeto”. De outro lado, com esse procedimento ocorria uma intensificação das trocas monetárias na Aldeia Escalvado, uma vez que as necessidades básicas desses “trabalhadores” só poderiam ser supridas junto ao comércio de Barra do Corda, ou à cantina da Aldeia.¹⁷

Minhas diferenças em relação aos métodos de trabalho desses pesquisadores chegou ao limite da impossibilidade de permanência nesse grupo de pesquisa. De outro lado, verifiquei que ao me dedicar às “tarefas” estabelecidas pelos coordenadores da pesquisa, eu me afastava do meu próprio objeto de pesquisa, um dos fatores que me fizeram participar desse trabalho¹⁸. Um fato a ser considerado, ainda, foi o trabalho de “bastidor” realizado pelo coordenador desse projeto junto à Administração Regional da FUNAI em Barra do Corda, no sentido de que, após minha saída dessa pesquisa, fosse vedado meu retorno à Terra Indígena Kanela, enquanto o “grupo de pesquisa” permanecesse em campo.

Assim, ao final do mês de junho de 1988 me afastei definitivamente desse projeto e retomei meu próprio projeto de pesquisa. A despeito dos meus esforços em continuar a ter acesso à Terra Indígena Kanela, a fim de dar prosseguimento a meu projeto de pesquisa, esse acesso me foi vedado naquele momento. A partir daí, o trabalho de pesquisa desenvolvido pelos

¹⁶ Na entrega de presentes, como “bombons”, ou mesmo cortes de tecido e outros, os pesquisadores obrigavam crianças e mulheres Canela a se manterem em longas filas, onde os “brindes” eram entregues individualmente contrariando totalmente o costume dos presentes serem entregues “em família” ou no pátio, para uma distribuição segundo os critérios dos próprios Canela.

¹⁷ Por varias vezes eu ouvi os “trabalhadores do projeto” ou membros de suas famílias nucleares comentando sobre o “atraso” na execução do trabalho agrícola, em função da sua dedicação exclusiva às atividades do “projeto”. Em outras oportunidades, observei que essa estratégia de utilização de informantes e trabalhadores de apoio remunerados já ocorrera anteriormente entre os Canela fazendo parte de um modo de execução de trabalho de campo antropológico próprio a alguns pesquisadores europeus e norte-americanos.

¹⁸ Nesse período eu desenvolvia pesquisa junto aos Canela sobre relações interétnicas voltada a uma Dissertação de Mestrado junto à UNICAMP.

pesquisadores alemães, e especialmente, o projeto de “ajuda humanitária” que esses pesquisadores haviam iniciado informalmente em 1988, o qual seria implementado até o ano 1994 passaram a constituir parte de meu objeto de pesquisa.

Iniciei, a partir do meu retorno a São Luís, um longo processo junto a diversas instituições, a fim de obter nova “Autorização” junto à FUNAI, a qual seria emitida apenas no ano de 1990¹⁹. Meu retorno a campo ocorreu de maneira um tanto fragmentada e tendo em vista uma série de dificuldades para a viabilização da pesquisa, tais como fontes de financiamento, tempo livre contínuo e outros.

Assim, retomei o processo de pesquisa junto aos Canela em abril de 1990, por poucos dias e sem fontes de financiamento. Posteriormente realizei trabalho de campo em março de 1992 e agosto-setembro do mesmo ano, quando coordenei um pequeno projeto comunitário junto aos Canela. Realizei novas viagens em fevereiro e agosto-setembro de 1993, em setembro e outubro de 1994, sempre com tempo bastante limitado e recursos escassos. Nesse período mantive, ainda, contatos eventuais junto aos Ramkokamekra em São Luís, onde levantei alguns dados sobre a implementação do projeto de “ajuda humanitária” coordenado pelos pesquisadores alemães. Entretanto, poucas foram as oportunidades de acompanhar *in loco* as atividades desse projeto.

5.3.1 O Projeto de “Ajuda Humanitária” Alemã

A partir de 1989-90 o projeto inicial de apoio aos Canela, realizado até então com recursos da DFG, uma agência alemã de apoio à pesquisa, transformou-se em um projeto formal, de “ajuda humanitária” aos Canela, o qual passou a ser financiado pela Comunidade Econômica Européia (CEE). Como outros projetos de desenvolvimento local ou comunitário desse período, este teve como áreas prioritárias as atividades produtivas, educação e saúde.

Uma diferença básica entre esse novo projeto e a assistência prestada até então pela FUNAI através dos “projetos de desenvolvimento comunitário” implementados durante os anos 70 e início da década de 80 é que, nesse último não havia remuneração pela participação dos índios nas atividades, mas eventualmente auxílio na forma de alimentos e outros itens de maior

¹⁹ Realizei contatos junto à presidência da FUNAI, à Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e à UNICAMP a fim de reaver o direito de ingressar na Terra Indígena Kanela para dar continuidade ao meu projeto de pesquisa. Para que isso ocorresse foi necessário apresentar um novo projeto de pesquisa ao CNPq e à FUNAI e aguardar todos os trâmites burocráticos de aprovação do mesmo, para então ser emitida nova “Autorização” para ingresso e realização de pesquisa em terra indígena, o que levou cerca de dois anos.

necessidade.²⁰ Em relação ao “projeto alemão” haveria maior agilidade na liberação de recursos resultando em maior rapidez nos investimentos. Por outro lado, havia períodos em que os recursos demoravam a ser transferidos, o que gerava insatisfação entre os Canela, sobretudo pela interrupção do pagamento de “salários” e mesmo dos investimentos produtivos.

Com a formalização da “ajuda humanitária” foi designado um gerente local das atividades do projeto, o qual ficou responsável pela distribuição dos recursos em relação às atividades desenvolvidas e o controle financeiro. Foram contratados para o desenvolvimento de atividades econômicas, um técnico agrícola com experiência anterior em projetos junto a povos indígenas, além de dois auxiliares. Um vaqueiro regional, com experiência em vacinação e outros tratos junto a gado bovino prestou serviços a esse projeto, quando foram adquiridas algumas dezenas rezes criadas dentro da Terra Indígena Kanela.

Em relação às atividades de apoio à saúde dos Canela, foram contratadas por esse “projeto” duas atendentes de enfermagem, uma das quais era funcionária da FUNAI afastada de suas funções, as quais passaram a trabalhar na Aldeia Escalvado, onde ofereceram treinamento a dois jovens Canela, que passaram a atuar como “monitores de saúde”, recebendo “ajuda de custo” através de recursos desse “projeto”.

As atividades desenvolvidas nessa área seguiam basicamente os procedimentos da medicina ocidental, com a aplicação de medicamentos industrializados, a realização de consultas e internações em Barra do Corda, e caso necessário, em hospitais de São Luís. Na realidade, as atividades na área de saúde vinculadas a esse projeto vieram substituir aquelas até então realizadas pela própria FUNAI²¹.

Durante um curto espaço de tempo houve simultaneidade no atendimento, entre a auxiliar de enfermagem da FUNAI, que há mais de uma década trabalhava junto aos Canela, e as profissionais vinculadas ao “projeto”. A partir de 1993, a servidora foi transferida para a sede da ADR-BC onde passou a exercer funções burocráticas, e os Canela passaram depender exclusivamente da assistência prestada por esse “projeto”. Ao que parece a Administração

²⁰ Durante a implementação do projeto de “roças comunitárias” com recursos do Convênio CVRD-FUNAI, durante os ciclos de 1984-85 e 1985-86 houve a distribuição de itens de alimentação, vestuário, instrumentos agrícolas e outros a título de “antecipação” pela participação dos Canela nesse empreendimento. O produto final foi, em parte distribuído à “comunidade”, em parte comercializado pela própria FUNAI.

²¹ Num momento seguinte foi implementado pelos monitores indígenas do “projeto”, um herbário de plantas medicinais, algumas das quais de uso tradicional, numa tentativa de valorização dos conhecimentos etnobotânicos dos Canela, especialmente na substituição de analgésicos e outros medicamentos industrializados incorporados pelo grupo.

Regional da FUNAI em Barra do Corda entendeu que o “projeto alemão” poderia substituir a assistência da FUNAI à saúde dos Ramkokamekra.

Em relação às atividades educacionais, houve uma tentativa de implantação de um ensino diferenciado ao que até então era oferecido pela FUNAI, ou seja, aquele ministrado pelas escolas convencionais da região, especialmente junto às crianças Canela. Dois professores vindos da região sul do Brasil tentaram implantar um novo modelo, o qual parece não ter agradado ao Ramkokamekra, que solicitaram a volta ao antigo sistema.

Foi contratada, então, uma professora residente em Barra do Corda, a qual já havia ministrado aulas aos Canela em prestação de serviço à FUNAI durante o início do trabalho de pesquisa, em 1988. A professora regional trabalhava com crianças e jovens Canela ensinando junto à primeira até quarta séries do ensino fundamental. Seu trabalho era dividido com dois monitores indígenas de educação, os quais promoviam a alfabetização das crianças indígenas menores de sete anos.

Havia, ainda, uma supervisora de ensino contratada pelo “projeto” para prestar orientação pedagógica e exercer atividades de secretaria da escola do Posto Indígena Kanela. De acordo com a professora dessa escola, a supervisora, que também era servidora da Secretaria de Educação do Município de São Luís, nem orientava as atividades, nem ensinava aos alunos, o que estaria deixando os Canela descontentes com seu trabalho.

Em relação às “atividades produtivas” foram realizadas algumas iniciativas de “roças comunitárias”, hortas, plantação de árvores frutíferas, além de criação de gado. Um grupo de “trabalhadores do projeto” dedicava-se exclusivamente a essas atividades de forma remunerada. Enquanto se dedicavam às atividades do “projeto”, as roças familiares ficavam sem a participação desses Canela. Foram implantados canteiros com mudas de árvores frutíferas, as quais posteriormente seriam implantadas nos setores de roça dos Canela. Hortas comunitárias foram implementadas por monitores indígenas contratados, com a assistência do técnico agrícola.

Outra atividade realizada foi a criação de gado vacum, com a aquisição de algumas dezenas de rezes. Um índio Canela e um vaqueiro regional ficaram responsáveis pelos tratamentos ao rebanho, o qual era eventualmente reunido, mas via de regra, o gado era criado solto na chapada, à maneira regional. Foram implantadas algumas “quintas” (áreas de pasto cercadas) para o “reforço” do gado durante os meses de estiagem. Um “tratador” regional foi contratado para realizar a vacinação e outros cuidados com o rebanho. A idéia de criação de gado junto aos

Canela tentada anteriormente pelo SPI e FUNAI e pelo Convênio CVRD-FUNAI mais uma vez fracassou. Na ausência de animais de caça os Canela acabaram abatendo o gado “do projeto”.

Em meados de 1992 haviam sido adquiridas por esse “projeto” cerca de 230 cabeças de gado, das quais haviam cerca de 180. Algumas rezes haviam sido mortas pelos próprios Canela; outras foram utilizadas como “indenização” pelo avanço do gado dos Canela sobre roças de moradores do entorno da terra indígena. Outras 22 rezes haviam “fugido” tendo retornado ao povoado Cajazeiras (na BR-226), onde também teriam invadido roças dos moradores. Destas, 12 rezes haviam sido pagas como “indenização”, enquanto que outras haviam “morrido” por picada de cobra, queda em buraco ou mortas pelos próprios Canela.²²

Um fato inusitado é que, nesse momento, os Canela estariam arrendando parte de seu território aos criadores do sertão cordino, à base de uma vaca de cem quilos por cada 50 cabeças de gado soltas na chapada por semestre. Esse arrendamento estaria sendo feito a criadores do povoado Jenipapo dos Resplandes. De outro lado, de acordo com o vaqueiro contratado pelo “projeto alemão”, teriam sido implantadas três “quintas” para o “reforço”²³ do gado dos Canela, respectivamente na estrada saída da TI Kanela, próximo ao posto indígena; e nos setores de roça Raposa dos Pombos e Estaleiro.

Uma tentativa de criação de peixes através do represamento de um riacho que banha a Aldeia Escalvado foi realizada. Entretanto nenhuma dessas atividades tiveram continuidade após o encerramento do projeto de “ajuda humanitária”. Em meados de 1992, quando este se encontrava em pleno funcionamento, haviam cerca de 20 Canela envolvidos diretamente nas atividades de pesquisa e de apoio: três monitores bi-lingües, 14 trabalhadores em hortas, roças e pecuária, e três monitores de saúde. Além destes, os funcionários “não-índios” desse projeto eram formados por: um gerente ou coordenador; um técnico agrícola e dois assistentes; duas auxiliares de enfermagem e duas professoras, além de um “tratador” de gado.

Uma prática comum dos pesquisadores Diekert e Mehringer era, em suas constantes viagens à Europa, a de trazer à Terra Indígena Kanela outros “pesquisadores”, os quais eram sempre apresentados como “novos membros” do “projeto” aos Canela. Eu tive a oportunidade de conhecer alguns desses “pesquisadores”: enquanto alguns se apresentavam como “antropólogos”

²² Os argumentos utilizados para justificar a perda de rezes parecem repetir, ao inverso, as queixas dos regionais em relação aos Canela, quando do desaparecimento do gado sertanejo junto à terra indígena. A diferença seria que os “cristãos” jamais indenizaram os Canela, a não ser involuntariamente, pelo fato de seu gado avançar e destruir as roças indígenas.

²³ Como foi colocado, as “quintas” são áreas cercadas plantadas com capim; “reforço” é uma prática de recolher o gado que se encontra solto na chapada e leva-lo para uma região onde exista capim novo para que ganhe peso.

ou como “odontólogos”, cuja presença teria o objetivo de prestar serviços e desenvolver pesquisas junto aos Canela, em pelo menos um caso, tratava-se de um “médico” que afirmava trabalhar como “taxista” na Alemanha.

Através desse “intercâmbio”, os coordenadores do projeto de “ajuda humanitária” enviaram um jovem líder Ramkokamekra para a Europa, a fim de que aprendesse o ofício de protético e se habilitasse em confeccionar “dentaduras” e “chapas” dentárias. Esse jovem teria recebido treinamento ministrado por um odontólogo vinculado a esse “projeto”, em restauração dentária, tratamento de canal e outras habilitações. Teria estagiado durante dois meses e segundo disse, estaria habilitado para operar o consultório dentário vindo da Alemanha, o qual seria instalado na Aldeia Escalvado.

Até então, outro Canela treinado pelo missionário Jack Popjes, do SIL, do qual recebeu também, instrumentos de trabalho, realizava extrações dentárias, o que resultava numa situação onde jovens e adolescentes Canela passaram a extrair seus dentes ao primeiro sinal de dor, ou simplesmente pelo desejo de colocar “chapas” (dentadura), as quais eram esteticamente valorizadas²⁴. A chegada do jovem Canela treinado na Alemanha teria despertado a rivalidade deste último, que via seu trabalho de extração dentária ameaçado pela presença de um consultório dentário utilizado por outro Canela, com maior qualificação profissional.

Segundo informações, o jovem Canela treinado na Alemanha teria desenvolvido a atividade de protético, isto é, a confecção de “chapas” (dentaduras) até o final de 2004, talvez não de maneira contínua. Nesse momento, o equipamento odontológico que utilizava foi em parte roubado da sede da Casa de Apoio à Saúde Indígena, a CASAI – Kanela, uma unidade de saúde mantida pela Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) em Barra do Corda, que funcionava, também, como sede da Associação de Apoio à Saúde dos Índios Kanela (ASSKAN).

Um dos problemas surgidos entre os pesquisadores alemães e os Canela durante a implementação do projeto de “ajuda humanitária” deu-se em relação à aquisição de um veículo. Em meados de 1993, os Canela aguardavam a chegada de um caminhão, que deveria ser enviado de São Luís. Para trazer o “novo” veículo até a Aldeia Escalvado, o velho líder Pedro Gregório Caarâ-kré e seu filho Aristides Caprépré, motorista da FUNAI, se deslocaram até a Capital, mas

²⁴ A falta de habilidade dos coordenadores do “projeto” levou a uma situação de tensão entre esses dois Canela, uma vez que o jovem líder, com seu “consultório” montado na Aldeia Escalvado certamente tomaria a “clientela” do extrator de dentes.

não puderam concretizar seu intento, em função de mesmo se encontrava em “revisão”, o que levou os Canela a retornarem à Aldeia Escalvado, com certo sentimento de frustração²⁵.

É relevante destacar o modo pelo qual os coordenadores do projeto de “ajuda humanitária” manipulavam os recursos colocados à disposição dos Ramkokamekra, como forma de reforçar suas posições de poder junto ao grupo. Em um grupo étnico onde as relações políticas se constróem basicamente entre os dois “partidos”²⁶ liderados, então, respectivamente por Caarâ-kré e Kaapel-tüc, a distribuição dos recursos socialmente valorizados, como os dos “projetos” deveria obedecer a uma lógica de equilíbrio entre esses dois grupos. Mas parece que os coordenadores da “ajuda humanitária” operavam pela lógica do seu próprio poder.

Como foi visto, o “major” Pedro Gregório Caarâ-kré formou junto com Alcy, o “velho” Kaapel-tüc os principais líderes dos Ramkokamekra, desde meados dos anos 50 até o final dos anos 60, quando os Canela retornaram do “exílio” na Aldeia Sardinha dos Tenetehara para ocupar a Aldeia Escalvado em seu território. A partir daí, enquanto Caarâ-kré manteve sua posição de líder político, o “jovem” Raimundo Roberto Kaapel-tüc, sobrinho de Alcy, ascendeu como herdeiro político de seu *keti* (tio), polarizando com Caarâ-kré a liderança política dos Canela, especialmente nas relações junto ao Estado (FUNAI) e à sociedade nacional.

Esse equilíbrio de poder entre os dois principais líderes e seus respectivos “partidos” faziam dos Canela, até então um grupo *suis generis* em relação a outros grupos timbira. Quando da chegada dos pesquisadores alemães à Aldeia Escalvado em meados de 1988, os Canela tinham como “pa’hi” ou “capitão”, Raimundo Roberto Kaapel-túk, líder da metade cerimonial e “partido” Harâkateyê, o qual havia coordenado as grandes “roças comunitárias” vinculadas ao Convênio CVRD-FUNAI, entre os anos de 1984 a 1986.

Embora Caarâ-krá historicamente tenha liderado grandes roças coletivas entre os Canela, o momento era de afirmação da liderança do “jovem” Kaapel-tüc. De outro lado, um dos elementos de manutenção da força política de Caarâ-kré entre os Canela era o controle sobre o caminhão “da comunidade”, do qual seu filho Caprépré era o motorista²⁷. Durante a presença dos

²⁵ Esse veículo, o “vermelho”, da mesma marca e modelo que o caminhão “azul” que os Canela haviam recebido do Governo Federal em 1984, embora de fabricação mais recente seria objeto de problemas constantes aos Canela, em função das sucessivas quebras. Possivelmente em função disso, os Canela foram “agraciados”, mais tarde, pelos coordenadores do “projeto”, com um velho caminhão militar alemão, o qual em 2005 ainda se encontrava em funcionamento.

²⁶ As metades cerimoniais Harâkateyê e Kuykateyê são também chamadas de “partido de cima” e “partido de baixo” ou, ainda, “partido de Raimundo Roberto” e “partido de Pedro Gregório”.

²⁷ Um dos recursos coletivos socialmente mais valorizados entre os Canela é o “caminhão”, através do qual se realizam viagens semanais ou até diárias à Barra do Corda para o recebimento de benefícios dos aposentados, realização de compras, etc. De outro lado permite o acesso ao setores de roça mais distantes e o transporte dos produtos agrícolas até a Aldeia e à cidade. Esse recurso,

pesquisadores alemães junto aos Canela e, especialmente, do período de vigência do projeto de “ajuda humanitária”, Kaapel-tüic foi afastado da função de “capitão”, para a qual foram escolhidos índios ligados diretamente a esse “projeto”.²⁸

De outro lado, Caarâ-kré também foi excluído diretamente das decisões relativas ao “projeto”, as quais fortaleceram as posições de líderes vinculados ao mesmo, isto é, subordinados aos coordenadores. Esse velho líder chegou a enfrentar diretamente os coordenadores do “projeto” e seus aliados, em sua maioria jovens lideranças, quando pretendia que parte dos recursos destinados a “roças comunitárias” fosse direcionado para o setor agrícola da Aldeinha, formado por seus familiares e aliados.

A negativa dos coordenadores em realizar essa divisão de recursos levou a Aldeia Escalvado à iminência de uma cisão em 1992, quando Caarâ-kré, descontente com a perda de sua influência sobre os “projetos agrícolas” – que a FUNAI historicamente lhe confiava – e com os rumos da vida política dos Canela resolveu mudar-se com sua família extensa para a Aldeinha. Ao que parece a “nova aldeia” que ficaria situada próxima ao “portão”, nos limites da terra indígena em direção à Barra do Corda não se consolidou enquanto aldeia permanente, mas sim como “rancho de roça” ou aldeia de temporária ocupada em certas etapas do ciclo agrícola.

Um novo momento político se estabeleceu entre os Ramkokamekra com a implantação do projeto de “ajuda humanitária”, onde os líderes de maior expressão, especialmente aqueles que ocuparam a função de “capitão” e “vice-capitão” passaram a ser eleitos dentre os Canela que apoiavam o “projeto” e seus coordenadores.²⁹ Aqui, uma polarização que se iniciava entre “jovens” e “velhos” líderes tenderia à radicalizar-se tendo em vista os interesses em jogo e os vínculos dos jovens líderes com os pesquisadores alemães.

Ao perceberem que a imposição de suas demandas junto aos Canela estava relacionada ao controle dos principais líderes e instituições políticas desse grupo, os “coordenadores” do “projeto alemão” passaram a apoiar a escolha de novos “capitães” identificados com seus próprios interesses, tanto os de pesquisa como em relação ao projeto de “ajuda humanitária”. Assim, passaram a operar dentro de uma oposição que se construía

obtido junto ao Governo Federal (Convênio CVRD-FUNAI) era, naquele momento controlado pelo líder Caarâ-kré e por seu filho Caprépré, motorista da FUNAI.

²⁸ Sabe-se, inclusive, que o “projeto” pagava salários ao “capitão” e ao “vice-capitão”, os quais passaram a ser escolhidos de acordo com as conveniências dos coordenadores do “projeto”. Durante esse período houve uma grande rotatividade de “capitães” entre os Canela, a maioria deles vinculados ao “projeto alemão”.

²⁹ Um fato interessante é que tanto o ‘major’ Pedro Gregório Caarâ-kré como Raimundo Roberto Kaapel-tüic, a despeito de pertencerem a “partidos” opostos, eram vinculados ao chefe de posto Sebastião Pereira e o afastamento desses líderes da vida política Canela implicou também no esvaziamento do poder do agente tutelar sobre as decisões políticas dos Canela.

internamente, com a ascensão de jovens lideranças, algumas das quais foram inseridos no processo de pesquisa e/ou do projeto de apoio aos Canela, fortalecendo com isso, a posição e as demandas desses pesquisadores.

Essa estratégia de consolidar sua presença junto aos Ramkokamekra através da cooptação de lideranças utilizando-se dos recursos do “projeto”, também foi estendida para o plano das relações junto à Administração Regional da FUNAI em Barra do Corda. Esse fato certamente esteve relacionado ao surgimento de um movimento contrário à presença desses pesquisadores, por parte de alguns agentes tutelares vinculados àquela administração, especialmente em relação aos métodos utilizados no “projeto alemão” junto aos Canela. Assim, em fevereiro de 1993 fui informado que os coordenadores desse “projeto” haviam realizado uma “doação” aos Tenetehara da região de Barra do Corda, no valor de cerca de R\$ 70 mil, com recursos da “ajuda humanitária”, a qual teria sido entregue ao administrador regional da FUNAI, um Tenetehara. Os agentes da FUNAI que se colocavam contra a atuação desses pesquisadores viram essa “doação” como uma forma de “comprar o silêncio” da ADR-BC, em relação aos mesmos.

Dentro da própria ADR-BC, as posições dos agentes tutelares em relação aos pesquisadores alemães e seu “projeto” variavam de acordo com os interesses que se colocavam. Enquanto o administrador se colocava relativamente distanciado, embora aceitando de “bom grado” os “agrados” ao seu grupo étnico, outros agentes, especialmente aqueles vinculados ao Posto Indígena Kanela e ao P.I. Porquinhos assumiram posições frontais aos pesquisadores alemães e seu projeto de “ajuda humanitária”.

Nesse momento é colocada a questão da saída de Sebastião Pereira da chefia do Posto Indígena Kanela, função que exercera por mais de duas décadas e sua transferência para a sede da ADR-BC. Segundo o próprio agente afirmou, essa transferência teria sido iniciativa da própria Administração da FUNAI em Barra do Corda, a qual controlada pelos Tenetehara pretendia fazer junto aos Canela o que já ocorria com os “Guajajara”, isto é, que todos os funcionários “não-indios” fossem retirados dos postos indígenas e substituídos por funcionários indígenas. Essa mesma perspectiva estaria por atingir a atendente de enfermagem da FUNAI, a qual, como Sebastião teria mais de uma década de trabalho dedicado aos Canela

A partir do final de 1992, esse agente passou a trabalhar na sede da ADR-BC, onde acreditava, poderia exercer algum controle sobre os “projetos” implantados junto aos

Ramkokamekra. Nesse momento, o agente parecia ter chegado a um certo consenso junto aos pesquisadores alemães e afirmou que conseguira “impor mudanças” no sistema de trabalho desse projeto acabando, segundo ele, com o pagamento de salários aos Canela “funcionários” do projeto. De acordo com o agente, o trabalho nesse projeto seria, agora, feito em regime de “mutirão”, com o fornecimento de alimentação aos Canela.

Com a saída de Sebastião Pereira seria criado o problema da “substituição”, isto é, quem seria o novo chefe do PI Kanela. Houve uma tentativa respaldada pela ADR-BC, de que o Canela Txatú, funcionário da FUNAI assumisse essa função, o que contou com o apoio de alguns líderes desse grupo e da ADR-BC. Entretanto, a maior parte dos Canela teria rechaçado a idéia, em prol de que um “branco” assumisse tal função³⁰. Sebastião informou, posteriormente, que um jovem regional, nascido na Aldeia Escalvado, o qual teria atuado como atendente de enfermagem junto aos Kayapó e outros grupos Jê fora indicado e já teria assumido a chefia do PI Kanela e que, segundo esse agente, “estava dando certo”.

Uma intervenção realizada por Sebastião Pereira junto aos Canela, no início dos anos 90 refere-se à mudança na organização das atividades agrícolas, a qual estaria relacionada com sua perspectiva em “preparar os Canela para viverem livres da tutela”. Preocupado com os rumos da política indigenista naquele momento, e especialmente com a possibilidade dos Ramkokamekra virem a perder partes do seu território, Sebastião elaborou um plano de reocupação territorial e distribuição das roças familiares que chamou de “setores agrícolas”.

Constituídos por um conjunto de famílias extensas aparentadas entre si, sob a liderança de um “chefe de setor”, os “setores agrícolas” deveriam ser estabelecidos nas áreas limítrofes da Terra Indígena Kanela como forma de garantir a efetiva ocupação de seu território e ao mesmo tempo exercer a vigilância do mesmo contra invasores. Essa nova forma de organização das roças familiares se diferenciava da “tradicional”, na medida em que ampliava o número de famílias em um mesmo território, aumentando, também, o trabalho coletivo nas etapas de derrubada, “coivara” e limpeza do terreno.

Iniciados partir do ciclo agrícola de 1990, os “setores agrícolas” vieram substituir os “projetos comunitários” que vigoraram durante as décadas de 70 e 80, cujo ápice foram os projetos implantados durante a vigência do Convênio CVRD-FUNAI. A implementação dos “setores agrícolas” viria, portanto, restaurar as roças familiares tradicionais dos Ramkokamekra-

³⁰ Os que apoiavam essa posição suspeitavam que, caso um Canela assumisse a chefia do P.I. Kanela iria atuar em benefício próprio ou de seu “partido”, enquanto que um chefe de posto “branco” seria “neutro” em relação à política interna ao grupo.

Canela. A razão principal alegada pelo então chefe do PI Kanela para essa “mudança”, centrava-se no fato de que, quando vigoraram os “projetos comunitários”, uma única “roça” era implantada para abastecer toda a “comunidade” gerando “problemas” na divisão dos alimentos.

Além da fiscalização “natural” que seria realizada com a ocupação das áreas limítrofes à Terra Indígena Kanela, os “setores agrícolas” possibilitavam que os Canela trabalhassem em terrenos de maior fertilidade, uma vez que situados em áreas úmidas e ainda não-exploradas, e ricos em recursos, como caça, babaçuais, fibras e água em abundância. Sebastião Pereira informava, ainda, que havia sido decidido, naquele momento, junto aos próprios Canela, que cada chefe de família deveria colocar, no mínimo, quatro linhas de roças, as quais poderiam ser ampliadas, a critério do “chefe do setor agrícola”, mas nunca diminuídas. Nesse ano, o chefe do PI Kanela pretendia, ainda, implementar uma “roça comunitária” em local próximo à Aldeia Escalvado, cuja produção seria consumida durante as “festas rituais” e em casos de “trabalhos de mutirão”.³¹

5.3.2 A decadência do projeto de “ajuda humanitária”

Um fato significativo no processo de intervenção dos pesquisadores Diekert e Mehringer ocorreu em 1993, quando dois líderes Canela foram levados à Viena, Áustria, onde, em nome do grupo, receberam junto à Conferência Mundial de Direitos Humanos, um evento vinculado à Organização das Nações Unidas (ONU), o Prêmio “Global 500”, concedido a representantes de povos que se destacam na luta pelos direitos das minorias e grupos étnicos a nível mundial. Além das homenagens, esses representantes Canela receberam dessa organização, prêmios individuais no valor de 3500 marcos alemães, além de um prêmio, na mesma moeda e em valor bem superior, que seria enviado aos Ramkokamekra-Canela.³²

Em 1994, durante a passagem de uma equipe de reportagem de uma rede de televisão da Alemanha pela Terra Indígena Kanela, a fim de documentar o trabalho de pesquisa e do projeto de “ajuda humanitária” coordenados pelos pesquisadores Diekert e Mehringer junto aos Canela, um fato inusitado alterou o sentido dos acontecimentos. Ao encerrar a reportagem, um

³¹ Esse dados constam do “Plano de Trabalho Agrícola dos Índios Canela referentes ano 1990 a 1991”. Nesse momento foram estabelecidos nove setores agrícolas principais, aos quais estariam vinculados outros 17 setores subsidiários. Cf. FUNAI-ADR-BC, maio de 1990.

³² De acordo com um dos Canela “agraciado” pela ONU, os prêmios individuais destinados aos dois Canela que foram à Viena seriam enviados mensalmente em parcelas de 200 marcos, mas após os primeiros meses, essa remessa foi suspensa sem justificativas. Enquanto isso, o prêmio que seria destinado aos Ramkokamekra, o qual o informante sugeriu ser da ordem de 30 mil marcos alemães, nunca teria sido entregue à “comunidade” Canela. Segundo esses líderes, um dos coordenadores do “projeto alemão” informou-lhes que esses recursos já haviam sido consumidos em atividades do “projeto”.

jornalista realizou uma entrevista junto a um jovem líder Canela, o qual havia participado desde o início das atividades desse “projeto”, especialmente no tocante à pesquisa, questionando-o sobre sua avaliação em relação ao referido “projeto”³³.

O jovem líder Canela afirmou que os recursos do “projeto” eram mal aplicados, que os mesmos eram desviados para serem gastos em atividades de interesse pessoal dos pesquisadores, como o aluguel de casas em praias de São Luís, e não junto aos Canela, onde apenas uma pequena parte desses recursos era investida. Essa entrevista acabou por levar ao encerramento das atividades do projeto de “ajuda humanitária” conduzido pelos pesquisadores alemães junto aos Canela.

Outras críticas partidas de líderes das classes de idade mais antigas vão no mesmo sentido. Um dos líderes Canela que viajara até Viena em 1993 afirmou que, de fato, o “pessoal do projeto” gastava grande parte desses recursos para satisfazer a interesses pessoais, os quais eram justificados como despesas feitas junto aos Canela. Afirmou, ainda, que esse “projeto”, caso permanecesse em execução, passaria a ter como sede a própria Terra Indígena Kanela, onde haveria maior controle por parte dos Ramkokamekra sobre a aplicação dos recursos.

A crítica desse líder se dirige, ainda, ao “pessoal do projeto”, isto é, aos contratados “não-índios” que atuaram nos setores de educação, saúde e atividades produtivas. Segundo ele, os Canela não aceitariam mais a presença de “funcionários” que teriam “nojo” dos costumes Canela. Disse que, se os Canela quando vão às cidades devem se comportar “como os brancos”, usando roupas, sapatos, etc, da mesma forma os “brancos” quando vão à Aldeia deveriam se comportar como os Canela: despindo-se, deixando pintar o corpo e se alimentando com as mãos. Disse, ainda, que os Canela não aceitariam mais o “nojo” dos brancos, nem a presença de “negros” na área, numa referência a alguns “funcionários” do “projeto”³⁴.

De acordo com informações passadas por alguns Canela, os pesquisadores Diekert e Mehringer não teriam “desistido” do “projeto” junto aos Canela. Enquanto um desses pesquisadores planejava retornar à T.I. Kanela no ano 2005, Mehringer estaria articulando um novo “projeto” junto a uma grande empreiteira brasileira, inspirado em um projeto implementado

³³ Trata-se do mesmo jovem líder Canela que havia viajado à Europa no ano anterior, juntamente com outro líder, para receber em nome dos Ramkokamekra, o Premio Global-500 entregue pela Conferência Mundial de Direitos Humanos da ONU.

³⁴ Os Canela atualizam em suas práticas certos estereótipos da dominação construídos historicamente. Durante o século XIX, como parte da sua “aliança” estratégica junto aos agentes coloniais, os “Canellas” atuaram em conjunto às expedições de repressão a grupos indígenas autônomos, como os Txakamekra, Karakateyê e Gamella, que também se estendiam à captura de quilombolas e negros fugidos das fazendas. Esse fato pode ter levado à incorporação pelos Canela, de conceitos sobre o negro construídos pela sociedade colonial, em especial pelos seus extratos dominantes, onde figuravam os diretores parciais de índios, juizes de paz e outros agentes.

junto aos Apaniekra-Canela e financiado pelo Projetos Demonstrativos dos Povos Indígenas (PDPI), relacionado à criação de emas.

Recentemente tive informação sobre a realização de uma pesquisa sobre o projeto de “ajuda humanitária” dos pesquisadores Jakob Mehringer e Jürgen Diekert, conduzida pelo também antropólogo alemão Andréas Kowalski³⁵, o qual teria desenvolvido seu trabalho de campo junto aos Ramkokamekra, entre os anos de 1995 e 1999, período em que esse projeto de “ajuda humanitária” já estaria encerrado. Não pude obter cópia do trabalho original de Kowalski, nem tampouco de artigos publicados ou trabalhos apresentados em eventos científicos, o que impede uma confrontação entre os dados por mim levantados e aqueles apresentados por esse pesquisador.

5.3.3 Associativismo Canela e as Críticas ao “Projeto Alemão”

A partir de 1992, os Ramkokamekra seguindo uma tendência que já se manifestava entre outros povos indígenas, especialmente na Amazônia, passaram a ver nas relações junto a órgãos governamentais desvinculados da administração tutelar e, principalmente, às organizações não-governamentais e agências de cooperação internacional, novos canais para a obtenção de recursos voltados à suas demandas por auto-sustentação. A própria redução das ações de assistência prestada pela FUNAI nesse momento impunha essas novas alianças, o que levou a manifestar-se entre os Canela, a idéia da criação de uma associação indígena, a fim de viabilizar junto a órgãos públicos e entidades privadas, programas e projetos de apoio, a partir dos direitos concedidos pela Constituição de 1988.

Nesse sentido, os Ramkokamekra tomaram as providências iniciais para a organização de uma associação indígena, com a elaboração de um estatuto e a escolha de membros a comporem a direção da mesma. Assim surgiu a Associação dos Índios Canela. Essa iniciativa teria contado com o apoio de agentes tutelares e pesquisadores, especialmente aqueles que se colocavam em posição crítica ao projeto de “ajuda humanitária” e à metodologia de trabalho dos pesquisadores alemães Diekert e Mehringer junto aos Canela.

A idéia da criação dessa Associação pautava-se nas demandas que vinham requerendo a organização dos povos indígenas de forma independente ao poder tutelar. Essa idéia que

³⁵ Esse antropólogo faleceu recentemente, ainda jovem, vítima de um desastre aéreo, quando se deslocava de Manaus, onde desenvolvia atividades junto à “cooperação alemã” (GTZ), especialmente aos Projetos Demonstrativos dos Povos Indígenas (PPG7/PDPI)

norteou o associativismo Canela em seus momentos iniciais partira do então chefe do Posto Indígena Porquinhos³⁶, o qual vislumbrava a criação de uma única associação envolvendo os Apaniekrá e os Ramkokamekra-Canela voltada para atender demandas como a ampliação dos respectivos territórios indígenas demarcados e a busca de programas e projetos de apoio. Como referência, havia uma associação de índios Tenetehara, a qual estivera diretamente envolvida na luta pela homologação da Terra Indígena Canabrava e a retirada, em definitivo, dos moradores de um povoado então instalado dentro dessa terra indígena.

De acordo com esse agente, a criação de uma única associação envolvendo os Apaniekrá e os Ramkokamekra-Canela resultaria em uma organização com maior capacidade de luta e pressão no embate pela demarcação de áreas de antigas aldeias – a Aldeia Chinella, em relação aos Apaniekrá; o “Vão da Aldeia” e a “Aldeia Mucura”, aos Ramkokamekra – as quais poderiam ser reivindicadas diretamente por esses grupos junto ao Governo Federal. De outro lado, a “Associação dos Índios Canela” poderia pleitear programas e projetos econômicos e ambientais, de assistência educacional e de saúde junto a outras instâncias, como o governo estadual do Maranhão, ministérios do próprio Governo Federal e junto a organizações não-governamentais e agências internacionais de financiamento³⁷.

A criação da “Associação dos Índios Canela”, por iniciativa das lideranças Ramkokamekra, com o apoio de técnicos indigenistas e pesquisadores revelaria o lado conflituoso da relação entre os pesquisadores alemães Diekert e Mehringer e esses agentes. Nesse sentido, o então chefe do Posto Indígena Porquinhos, que assumira a iniciativa junto aos líderes indígenas na criação dessa associação indígena passou a expressar abertamente suas divergências em relação a esses pesquisadores e ao projeto de “ajuda humanitária” que conduziam.

Em meados de 1992, essas diferenças levaram a uma ríspida discussão entre o coordenador geral do “projeto alemão” e o agente tutelar, o qual apontava a “arrogância” do pesquisador alemão no trato com os agentes tutelares. Um fato que incomodava aos agentes tutelares era que o “projeto” desses pesquisadores não passava pelo crivo da autoridade

³⁶ Trata-se do técnico agrícola e indigenista Raimundo Franco Martins, atual chefe do Núcleo de Apoio Canela, o qual naquele momento atuava junto aos Apaniekrá, como chefe do P.I. Porquinhos. Por sua iniciativa, os Ramkokamekra e Apaniekrá criaram a Associação dos Índios Canela. Uma tentativa anterior de criação dessa associação havia sido realizada, sem sucesso.

³⁷ A reunião que formalizou o nascimento da Associação Indígena Canela, na qual foram escolhidos os membros da diretoria, conselho fiscal e aprovado o estatuto da mesma, ocorreu em 31 de agosto de 1992, período em que eu me encontrava na Aldeia Escalvado realizando trabalho de campo. Foram eleitos para essa primeira gestão Francisquinho Tep Hot (presidente); Severo Ron'kô (secretário), além dos conselheiros, Marcelino Hyypy e Ribamar. Mais tarde, no dia 03 de setembro, os Canela resolveram ampliar para dez o número de membros da diretoria, sendo dois presidentes, dois secretários, dois tesoureiros e quatro conselheiros. Isso sugere que o dualismo presente na vida cerimonial e política Canela estaria reproduzido na associação indígena.

administrativa da FUNAI, já que seus trâmites ocorriam através de uma cooperação internacional entre Brasil e Alemanha. A ADR-BC não teria acesso sequer à proposta de trabalho do projeto de “ajuda humanitária”, nem ao projeto de pesquisa e tampouco aos relatórios informativos sobre as atividades realizadas pelos pesquisadores e pelos agentes vinculados a esse “projeto”.

Assim, no sentido de denunciar o que considerava uma total desconsideração com a administração tutelar a nível local, o chefe do P.I. Porquinhos teria elaborado um relatório, que foi encaminhado à Embaixada da Alemanha denunciando as “irregularidades” cometidas por esses pesquisadores, as quais iam desde o desrespeito em relação às atribuições legais do órgão indigenista e seus agentes, até a cooptação de lideranças indígenas³⁸. Mesmo sem criar maiores obstáculos a esses pesquisadores e seu “projeto”, esse relatório resultou no retardamento na liberação de verbas a esses pesquisadores.

Para “contornar” a situação, o coordenador do “projeto alemão” teria realizado a citada “doação” de recursos a título de “ajuda humanitária” aos Tenetehara, através da Administração Regional de Barra do Corda. A posição do então chefe do Posto Indígena Porquinhos compartilhada por outros agentes da ADR-BC, especialmente pelo ex-chefe do P.I. Kanela, Sebastião Pereira, era a de que os pesquisadores alemães “tratam os brasileiros da mesma forma que a população de Barra do Corda trata os índios”.

As principais críticas desses agentes aos pesquisadores alemães e ao projeto de “ajuda humanitária” que esses mantinham junto aos Canela centravam-se no “assalariamento do índio”, o que teria feito com que os Canela se tornassem mais “dependentes” do uso do dinheiro, isto é, das relações monetárias acarretando no abandono por parte desses “assalariados”, de sua atividade básica de auto-sustentação, que era o trabalho nas roças familiares.

Argumentavam, ainda, que o “projeto alemão” estaria gerando uma divisão interna entre os Canela, ou seja, entre os indivíduos e grupos que “apoiavam” o mesmo e deste se beneficiavam, como os “assalariados”, e os que ficavam “marginalizados”, isto é, sem participar do “projeto” nem do processo de decisão em relação ao mesmo. A mudança de Pedro Gregório Caarâ-crê e sua família extensa para a “Aldeinha” estaria relacionada a essa divisão decorrente do

³⁸ Essa recusa em prestar contas, seja das atividades de pesquisa, seja do projeto de “ajuda humanitária” às instituições brasileiras locais – caso da ADR-BC - além de grave omissão, uma vez que se tratava de relações internacionais, prejudicava o próprio trabalho administrativo da FUNAI junto aos Canela, bem como a avaliação dos mesmos por outros pesquisadores, uma vez que os “dados objetivos”, que deveriam ser apresentados nesses relatórios não se encontravam disponíveis. No limite, essa omissão constituiu um ato de *dominação colonial*, uma vez que a recíproca não seria tolerada por autoridades alemãs.

descontentamento de líderes Ramkokamekra, especialmente os mais antigos, com esse empreendimento.

Para o ex-chefe do P.I. Kanela, o projeto de “ajuda humanitária” estaria desorganizando a economia agrícola dos Canela. Alegava que antes da implantação desse projeto, os Canela teriam reservas de mandioca por até três anos, além de uma certa fartura em arroz e legumes. Segundo esse agente, com a chegada dos alemães e seu projeto, os Canela estariam se desviando do cultivo e da manutenção de suas roças familiares para permanecer na Aldeia aguardando a chegada desses pesquisadores e a realização de “festas”, perdendo os períodos de trabalho do ciclo agrícola.

Sebastião Pereira considerava, ainda, que os pesquisadores alemães estabeleceram uma relação de poder junto aos Canela, que estaria comprometendo sua própria sobrevivência. Os índios envolvidos diretamente com o “projeto” não se dedicavam mais às suas roças familiares passando a depender dos “salários” pagos pelos pesquisadores. O então “capitão” José Abílio Krotô, chefe de um setor agrícola e considerado um bom agricultor não havia trabalhado em sua roça naquele ano (1992) porquê deveria manter os “trabalhadores do projeto” mobilizados em suas atividades.

O mesmo ocorria com outros Canela de meia idade, que por força de seu vínculo ao “projeto” não poderiam se dedicar ao trabalho agrícola. Ao substituir a lógica da auto-sustentação pela lógica monetária, os “trabalhadores do projeto” passaram a depender de produtos a serem adquiridos fora da Aldeia, mas os valores dos salários recebidos por esses Canela não eram suficientes para manter a si próprios e às suas respectivas famílias.³⁹

Um outro fator a ser considerado refere-se aos “beneficiários” desse projeto. Enquanto alguns chefes de família sacrificavam o trabalho agrícola para permanecer à disposição do “projeto” causando danos irreparáveis em suas roças familiares, os demais Canela não participavam dos resultados desse projeto. Assim, quando perguntei ao então “capitão” José Abílio Krotô sobre quem seriam os “beneficiários” das roças e hortas produzidas pelo “projeto alemão”, este respondeu que apenas os “trabalhadores do projeto” e “aqueles que ajudaram” nos trabalhos sem remuneração seriam recompensados, ou seja, cerca de vinte “trabalhadores” Canela e suas respectivas famílias, em uma população que ultrapassava a novecentas pessoas.

³⁹ A maior parte dos “trabalhadores do projeto” recebia cerca de metade de um salário mínimo como pagamento, o que além de insuficiente ao sustento familiar, não supria o trabalho agrícola e a produtividade das roças familiares.

Três anos mais tarde (1995), o mesmo agente tutelar que teria estimulado a criação da Associação dos Índios Canela estaria participando da criação de 19 associações indígenas na região de Barra do Corda, a maior parte delas envolvendo grupos locais Tenetehara. A expansão do associativismo indígena nessa região estava vinculada à perspectiva de participação desses grupos em programas de financiamento a comunidades rurais vinculados a recursos das agências multilaterais. Nesse momento ainda se encontrava em vigência o chamado “Projeto Nordeste”, um amplo programa mantido pelo Banco Mundial (BIRD) voltado ao financiamento agrícola de pequenos produtores rurais em toda a região Nordeste.

A possibilidade de que os grupos indígenas na região pudessem participar desse programa fez com que surgissem um grande número de associações indígenas, especialmente no centro-sul maranhense, centralizados nos municípios de Grajaú e Barra do Corda. De acordo com esse agente, apenas no município de Grajaú teriam sido aprovados 23 projetos oriundos de associações indígenas em áreas diversas – campos agrícolas, abertura de estradas, etc – através desse programa. Essa seria, de acordo com esse agente, a primeira experiência, a nível mundial, de financiamento por agências internacionais, de projetos elaborados por povos indígenas.

Em relação aos Apaniekrá e Ramkokamekra-Canela, seriam criadas ao longo dessa década novas associações vinculadas a grupos de antigas aldeias ou de setores de “roça”, os quais passaram a participar desses programas voltados ao *desenvolvimento* de comunidades rurais, que gradativamente passam a considerar o “componente étnico” incorporando como parte de sua “clientela” grupos indígenas e comunidades quilombolas no Maranhão.

Como se percebe, o associativismo indígena foi ampliado significativamente na região centro-sul do Maranhão durante os anos 90. Essa nova situação se relacionou a diferentes fatores, os quais podem ser resumidos: a) as perspectivas abertas aos povos indígenas, do ponto de vista legal, com a Constituição de 1988, a qual restringiu o papel da tutela do Estado sobre esses povos, abrindo possibilidades de se estabelecer relações juridicamente reconhecidas junto a organizações governamentais e não-governamentais, inclusive agências internacionais de financiamento; b) A fragmentação das atribuições anteriormente concentradas na agência indigenista, como educação, saúde, preservação ambiental e programas de auto-sustentação alimentar por diferentes ministérios e organizações sociais; c) O afastamento gradativo do Estado brasileiro em relação à questão indígena, o que colocou à FUNAI a atribuição de demarcar terras

indígenas, zelar por sua integridade e fazer valer a legislação nacional em respeito aos direitos dos povos indígenas.

5.4 O “Projeto Comunitário Canela” ou “Projeto da SEDEC”

Durante a peregrinação de lideranças Ramkokamekra na busca de novas alternativas de assistência àquela até então prestada pela FUNAI – e em grande parte, pela falência desse modelo assistencial – vislumbrou-se uma oportunidade de implementação de um projeto de apoio, a partir de uma instância do governo estadual do Maranhão. Mediante a informação de que a Secretaria de Desenvolvimento Comunitário do Maranhão (SEDEC) teria aberto uma linha de financiamento a projetos de comunidades rurais para o desenvolvimento de atividades produtivas e de auto-sustentação, acompanhei alguns líderes Canela à sede desse órgão, onde essa possibilidade foi constatada.

Após uma série de visitas e acertos preliminares junto a esse órgão estadual, e de consultas realizadas junto aos Ramkokamekra os líderes desse grupo, tendo à frente o então “capitão” Francisquinho Tep Hot decidiram pela elaboração de um projeto voltado à recuperação de uma estrutura de produção de derivados de cana-de-açúcar existente na Terra Indígena Kanela, a qual se encontrava desativada e pelo plantio de uma pequena lavoura consorciada de cana e banana. O objetivo era suprir os Canela de produtos energéticos – rapadura, melado e açúcar mascavo – os quais seriam produzidos internamente, interrompendo a dependência desses produtos junto ao mercado regional.

A elaboração do “Projeto Comunitário Canela” contou com a participação de um engenheiro-agrônomo vinculado à própria SEDEC, e a minha participação informal como antropólogo. Um problema burocrático a ser enfrentado na aprovação desse projeto foi que o mesmo deveria ser proposto por uma “associação comunitária” legalmente reconhecida, já que os Ramkokamekra-Canela ainda não haviam criado uma associação⁴⁰. Foi a participação nesse programa de financiamento, que colocou aos Canela a “necessidade” de criação de uma

⁴⁰ A criação da “Associação dos Índios Canela” ocorreu apenas em meados de 1992.

associação indígena, como forma de estabelecer relacionamentos junto a instituições públicas e privadas, fora da esfera tutelar.⁴¹

A solução desse problema se deu através de uma associação vinculada a um trabalho sócio-educativo coordenado por um religioso católico, pároco de uma igreja localizada em um bairro de São Luís⁴². Assim, com o apoio do Centro Educacional e Promocional do Maranhão – CEPROMAR – foi apresentado ao final de 1990, o “Projeto Comunitário Canela”⁴³, o qual foi aprovado, após análise em diferentes instâncias da SEDEC, no final de 1991. A implementação do projeto estava prevista para um período de seis meses, o que ocorreu entre março e agosto de 1992.

A proposta desse projeto era bastante elementar, principalmente se comparada com o projeto de “ajuda humanitária” desenvolvido naquele momento pelos pesquisadores alemães Diekert e Mehringer: solicitava recursos para a recuperação de um velho engenho de madeira existente na Aldeia Escalvado, a implantação de uma lavoura de cinco hectares de cana-de-açúcar consorciada com bananas de diversas espécies, e a aquisição de uma junta de “bois mansos”, isto é. de bois adestrados para a movimentação de engenho.

Outro aspecto em que esse projeto se diferenciava daquele coordenado pelos pesquisadores alemães era o fato de que, já em sua concepção inicial, não estavam previstos recursos para pagamento de “mão-de-obra” aos Canela, os quais eram considerados como “beneficiários” do projeto e cujo trabalho entrava como “contrapartida” da “comunidade”. Apenas os profissionais contratados para a realização de trabalhos específicos - caso de dois carpinteiros regionais que reformaram o engenho e construíram peças em madeira – seriam remunerados mediante pagamento por “empreitada”.⁴⁴ Da mesma forma a assessoria técnica (engenheiro-agrônomo) e antropológica (pesquisador) foram realizadas de maneira voluntária e não remunerada.

⁴¹ O movimento associativista dos povos indígenas no Maranhão ainda era embrionário, nesse momento. Foi a necessidade de acesso a essas “novas” formas de apoio e financiamento às demandas desses povos que levou à criação, nos anos seguintes, de um grande número de associações indígenas no Estado.

⁴² O padre francês conhecido como João de Fátima, pároco da Igreja Católica do Bairro de Fátima, na Capital maranhense e diretor-presidente do CEPROMAR possibilitou a realização de convênio junto à SEDEC, o que permitiu a implementação do referido projeto. Essa entidade já vinha recebendo alguns jovens Canela e Guajajara como aprendizes de ofícios em serralheira, mecânica de automóveis e outros realizados em oficinas que mantém na Capital.

⁴³ Embora a designação possa sugerir, o Projeto Comunitário Canela não teve inspiração nos “projetos de desenvolvimento comunitários” implementados pela FUNAI junto a grupos indígenas, entre as décadas de 60 a 80, nem tampouco em modelos ecologicamente adequados de desenvolvimento local. Pretendia-se, apenas, oferecer resposta a uma demanda dos Canela por derivados de cana-de-açúcar, (melado, açúcar mascavo e rapadura) diminuindo a dependência do grupo em relação ao açúcar industrializado.

⁴⁴ Vide “Projeto Comunitário Canela”. SEDEC, 1992: 05.

Em sua fase de implementação, o “Projeto Comunitário Canela” contou com a participação de um representante do CEPROMAR⁴⁵, o qual para essa finalidade deslocou-se junto a esse pesquisador até a cidade de Barra do Corda, nos primeiros dias do mês de março de 1992. Esse centro educacional forneceu, ainda, um caminhão e motorista para o deslocamento da equipe e de materiais adquiridos em casas de ferragens de São Luís, como bolas de arame, enxadas, facões, etc. Já em Barra do Corda, contou com o apoio de um técnico agrícola⁴⁶, que acabou por fazer parte da “equipe de trabalho” voluntária e informalmente, cuja participação foi de grande importância na implementação desse projeto.

Permanecemos alguns dias em Barra do Corda, onde localizamos dois carpinteiros para realização da reforma no engenho de cana da Aldeia Escalvado, para o que foram adquiridas peças de madeira e alguns outros produtos no comércio local, especialmente sacos de arroz, para a alimentação dos Canela durante os trabalhos de implantação do projeto, além do “rancho”⁴⁷ para a nossa auto-sustentação. Viajamos após o meio-dia e chegamos à Terra Indígena Kanela ao final da tarde.

No dia seguinte à nossa chegada à Aldeia Escalvado, participamos em uma reunião no “pátio” junto aos Canela, onde após a apresentação dos membros da “equipe de trabalho” (prof. Bessa, Melo e eu) respondemos às questões iniciais do grupo. As expectativas dos Canela em relação ao “projeto da SEDEC” eram grandes, tanto em função da “demora” na aprovação do mesmo - cerca de um ano, após a apresentação da proposta inicial - como na liberação dos recursos, o que levou à celebração do convênio entre a SEDEC e o CEPROMAR.

A seguir explicamos detalhadamente aos Canela, os objetivos do projeto e a programação das atividades, bem como as normas da SEDEC em relação à aplicação dos recursos do “convênio” e à prestação de contas após a conclusão dos trabalhos, além de outros procedimentos relacionados à implementação do projeto. Essa conversa inicial foi de extrema importância, uma vez que, naquele momento, também era implementado junto aos Canela, o projeto de “ajuda humanitária” vinculado aos pesquisadores alemães, o qual operava por regras diferenciadas àquelas aplicadas pela SEDEC.

⁴⁵ Trata-se do ex-diretor da Escola Agrotécnica Federal do Maranhão, professor Dílson Bessa, que acompanhou a etapa inicial de implantação desse projeto.

⁴⁶ O técnico agrícola Wilson Melo, ex-aluno da Escola Agrotécnica Federal do Maranhão e amigo pessoal do prof. Bessa realizou trabalho voluntário de apoio técnico durante a implementação desse projeto. Esse técnico era conhecido em Barra do Corda como o introdutor da acerola no Maranhão, a qual cultivava em seu pequeno sítio às margens do rio Mearim.

⁴⁷ “Rancho” é um termo utilizado regionalmente para designar os materiais necessários à sobrevivência em campo, como alimentos, material de higiene e outros.

Após a apresentação da “equipe” e as “explicações” sobre o “projeto”, o “capitão” José Abílio Krotô e o “vice-capitão” José do Pedro Preto conversaram longamente com os Canela no pátio⁴⁸. Ao final, esses líderes confirmaram que a “comunidade” estava disposta a colaborar integralmente com a implementação desse projeto. Havia propostas de plantio da “roça” de cana-de-açúcar nos “setores agrícolas”, onde as terras eram consideradas mais férteis, mas tendo em vista a distância entre esses setores e a localização do engenho, junto à Aldeia, os Canela optaram por realizar esse plantio nas proximidades da Aldeia Escalvado.

Já no dia seguinte, os Canela iniciaram a “limpeza” de um terreno situado junto à Aldeia, em uma área de aproximadamente 250 por 100 metros, ao longo de um riacho que tangencia a Aldeia. Os Canela trabalharam divididos em dois grupos vinculados, respectivamente ao “partido de Ramimundo Roberto” (Harākateyê) e o “partido de Pedro Gregório” (Kuykateyê) durante a derrubada e limpeza do terreno.

A alimentação fornecida foi feita separadamente entre os dois “partidos”. Um porco foi doado com recursos do “projeto” para a alimentação, mas os Canela dividiram a carne entre os “trabalhadores”, a qual foi levada às respectivas famílias. Com os “muídos” do porco foi feito um caldo, no qual cozinharam o arroz, e fizeram uma refeição coletiva após o trabalho. Aqui a divisão entre “partidos” também era obedecida na organização dos Canela.

Foi apresentada aos “coordenadores” do Projeto Comunitário Canela duas listas com os nomes dos homens adultos Canela distribuídos de acordo com sua participação nos “projetos” que ora se implementavam: uma lista dos participantes do “projeto alemão” e outra dos participantes do “projeto da SEDEC”. Essa divisão de trabalho por “projeto” foi realizada pelos próprios Canela durante reunião no pátio, obedecendo sempre a divisão básica dos “partidos” ou “metades cerimoniais”. Ou seja, em cada um dos “projetos” haveriam grupos formados pelos dois “partidos” e, possivelmente, outros grupos representativos dos “grupos de pátio” em destaque naquele momento.⁴⁹

Em algumas etapas do trabalho, como na derrubada e limpeza do terreno, os dois grupos trabalharam juntos, porém respeitando a divisão dos “partidos”. Em outras situações, os

⁴⁸ Durante o período de formulação do “Projeto Comunitário Canela”, o “capitão”, isto é, o líder político responsável pelos contatos junto ao Estado e à sociedade nacional, entre os Canela era Francisquinho Tep Hot. Entretanto, quando do início da implementação desse projeto, os Ramkokamekra já o haviam substituído por José Abílio Krotô, tendo como “vice-capitão” José do Pedro Preto. Essa substituição de “capitães” constitui um fato relativamente comum entre os Ramkokamekra-Canela, mas no período de vigência do projeto de “ajuda humanitária” esse troca foi constante e, em geral, relacionada aos interesses dos coordenadores desse projeto.

⁴⁹ Além dos “partidos” ou metades de idade, os Ramkokamekra criam “grupos de pátio”, vinculado a determinados rituais.

“partidos” podiam atuar alternadamente no “projeto alemão” e no “projeto da SEDEC”, na base da “troca de dias”. Assim, as atividades econômicas, mesmo aquelas que fugiam da organização das roças familiares ou coletivas voltadas às “festas” foram realizadas de acordo com a divisão dos grupos cerimoniais e políticos dos Ramkokamekra. Em outros termos, as atividades relacionadas ao *desenvolvimento* passaram, necessariamente, por uma clivagem determinada pelas categorias da organização social e simbólica dos Ramkokamekra.

No momento em que se implantava o “projeto da SEDEC” estava em vigência o *Pepyê*⁵⁰, um dos grandes ritos de iniciação dos Ramkokamekra, sob o controle da metade cerimonial Harã’kateyê. Os grupos de trabalho que operavam nos dois “projetos” naquele momento, se encontravam sob a divisão de grupos cerimoniais associada a esses dois “partidos”. Isso significa que o rito em vigência e os grupos cerimoniais colocados em evidência num determinado momento acabaram por criar a referência da organização das demais atividades que ocorreram no período, especialmente as de auto-sustentação. Assim, ao término de uma etapa de trabalho é provável que os jovens participantes retornem à Aldeia numa corrida de toras, onde os grupos que “competem” entre si obedecem a divisão dos “partidos” ou de outros grupos cerimônias atuantes naquele momento.

No final da semana, a “equipe de trabalho” do “projeto da SEDEC” viajou à Barra do Corda, de onde o prof. Bessa iria retornar a São Luís. Aproveitei para realizar contatos junto aos carpinteiros que iriam realizar a “reforma” do velho engenho em madeira dos Canela. Passar da condição de observador e pesquisador para a de ator social e ‘agente de mudança’ não seria tarefa simples, já que colocava novos condicionantes e expectativas junto aos demais participantes no campo intersocietário.

Em Barra do Corda encontrei-me com o chefe do P.I. Kanela, Sebastião Pereira, o qual falou abertamente sobre sua intenção em “retirar o pessoal dos alemães” da Terra Indígena Kanela, uma vez que estariam fazendo um trabalho “por conta própria” e seguindo um método “errado”. Referindo-se a dois professores vinculados a esse “projeto”, os quais trabalhavam junto às crianças Canela, Sebastião afirmou que estes estariam “mais aprendendo do que ensinando” as crianças. Seu aliado na política Canela, o velho líder Pedro Gregório Kaarâ-kré teria, ainda,

⁵⁰ O *Pepyê* constitui um dos grandes ritos de iniciação dos Ramkokamekra, assim como o *Ketwayê*. Esses ritos ocorrem por duas vezes em anos alternados, ou seja, a cada dois anos, e em cada ocorrência encontram-se sob o controle de uma das metades cerimoniais Kuy’kateyê e Harã’kateyê. No passado esses ritos estiveram ligados à formação de novos guerreiros; atualmente associam-se à construção da *pessoa*, isto é, operam a passagem dos Canela, da condição neófitos para a de iniciados. Para uma exposição detalhada desses ritos, vide Nimuendaju, 1946: 171-201.

manifestado insatisfação com o técnico agrícola do “projeto alemão”, já que este não o “ajudara quando precisou”.

A presença do projeto de “ajuda humanitária”, agora acrescido do “projeto da SEDEC” parece ter acentuado as diferenças políticas entre os líderes tradicionais e os novos líderes Canela. Uma cisão na Aldeia Escalvado parecia estar em curso associada à questão dos “projetos” e, em especial, ao “projeto alemão”, a qual se relacionava ao controle dos recursos socialmente valorizados, como as “roças comunitárias”, a criação de gado, os veículos e outros.

Essa dissensão entre os Canela colocou em oposição antigas lideranças, especialmente Pedro Gregório Caarâ-crê e os atuais líderes, sobretudo aqueles vinculados aos pesquisadores alemães através do projeto de “ajuda humanitária”. Assim, comentava-se que Caarâ-crê estaria formando uma “nova aldeia”, nos limites da Terra Indígena Kanela – a “Aldeinha” – para onde já teria levado sua família.

Alguns Canela suspeitavam que seu propósito era desviar parte dos recursos do “projeto alemão” para essa nova aldeia. Segundo o então “capitão” dos Canela Krotô, Caarâ-crê, no tempo em que liderou o grupo costumava se apropriar dos recursos dos “projetos comunitários” da FUNAI destinados aos Canela canalizando-os para suas próprias roças em nome da “comunidade”. Falou-se até que esse velho líder pretendia desviar para “sua” aldeia, parte dos recursos do “projeto de SEDEC”⁵¹.

No plano da política Canela, naquele momento, ocorria um esvaziamento político dos líderes tradicionais, como Caarâ-crê e Kaapel-tük, a despeito de que esses permaneciam tendo participação nas decisões coletivas, especialmente nas reuniões do Prokhaman, em função de seu status cerimonial e político. Nesse sentido, a saída de Francisquinho Tep Hot da função de “capitão” dos Ramkokamekra e sua substituição por José Abílio Krotô parecia estar relacionada à operacionalização do “projeto alemão”.

Tep Hot é conhecido entre os Canela pela sua boa oratória e pela liderança cerimonial que exerce, sobretudo na condução de determinados rituais. Entretanto, ao contrário de Krotô, não é considerado um grande “animador” do trabalho coletivo, qualidade fundamental na condução dos trabalhos nas “roças comunitárias”, tais como as implementadas pelos projetos

⁵¹ O que ocorreu foi exatamente o contrário: durante o plantio das mudas de cana-de-açúcar na área junto à Aldeia Escalvado alguns dias antes, Caarâ-crê tomou a iniciativa do plantio para si, e a despeito de sua idade avançada sentou-se no solo e passou a plantar as mudas de cana voluntariamente. Sua atitude desinteressada naquele momento motivou os demais Canela, os quais passaram a colocar as mudas e a cobrir as covas.

comunitários, nos padrões obedecidos pelo Convênio CVRD-FUNAI, assim como pelo “projeto alemão” e até pelo “projeto da SEDEC”.⁵²

Nesse processo, Tep Hot acabou sendo destituído da função de “capitão” e substituído por José Abílio Krotô e pelo “vice-capitão” José do Pedro Preto, em benefício dos pesquisadores alemães e de seu projeto. Identificado pelos aliados dos pesquisadores como “partidário” de Caarâ-crê, Tep Hot teria, segundo especulações, se mudado também com sua família para a “Aldeinha” ou “Aldeia Nova”, a qual deveria tornar-se permanente a partir de meados de 1992.

A substituição de “capitães”, que é um fato relativamente normal entre os Ramkokmekra, e prerrogativa do Prokham, nesse caso parecia estar relacionada à objetivos vinculados ao “projeto alemão”. Entretanto, ao colocar nessa função um indivíduo considerado como capaz de motivar os Canela ao trabalho coletivo, condição para o bom resultado dos “projetos”, o Prokham poderia estar cobrando maior “eficiência” dos “capitães” e ao mesmo tempo esvaziando um acúmulo de poder em um único líder, já que Tep Hot, dentre os líderes políticos Canela, foi aquele que participou da elaboração do “projeto da SEDEC”.⁵³

De outro lado, o chefe do P.I. Kanela, Sebastião Pereira apoiava a divisão da Aldeia Escalvado. Segundo ele, essa aldeia estaria “grande demais” e considerava necessário “espalhar um pouco” a comunidade Canela. É possível que esse agente estivesse interessado nessa “divisão”, especialmente em função de suas declarações contrárias à presença dos pesquisadores alemães e a seu projeto de “ajuda humanitária” entre os Canela. Dividir os Canela naquele momento significava, também, dividir o poder que se estabeleceu entre eles pelos pesquisadores alemães, através dos recursos manipulados via “projeto”. Apostando na liderança histórica de Caarâ-crê, Sebastião Pereira buscava, com isso, restaurar sua autoridade junto aos Canela.

5.4.1 Fortalecimento das Relações entre os Canela e Sertanejos

Um outro fator de diferenciação entre o “projeto da SEDEC” e o projeto de “ajuda humanitária” conduzida por pesquisadores alemães foi a busca de um melhor equacionamento nas relações intersocietárias, através do estabelecimento de relações econômicas junto aos segmentos “sertanejos” da sociedade regional. Assim, optou-se por adquirir alguns itens desse

⁵² Talvez o grande “animador” ou motivador dos trabalhos coletivos, aqueles feitos pelo conjunto dos membros de um “partido” nesse período, ainda era Raimundo Roberto, o “jovem” Kaapel-tiic, que a despeito de haver sido colocado em certo ostracismo pelos pesquisadores alemães retornaria à cena, logo depois, para liderar as grandes roças do “projeto de Crocker”.

⁵³ Sendo “capitão” dos Canela durante o período de elaboração desse projeto, Tep Hot realizou várias viagens a São Luís nesse período, controlando as informações e colocando-se como o líder que estaria “trazendo” esse projeto junto aos Canela.

“projeto” junto a moradores dos povoados sertanejos do entorno da T. I. Kanela, os quais mantêm um longo histórico de relações junto aos Ramkokamekra baseadas em cooperação e conflito.

Nesse caso, o “projeto da SEDEC” procurou adquirir materiais junto aos moradores do entorno da T.I. Kanela, especialmente os pequenos e médios criadores de gado vacum⁵⁴. Além da criação de gado, nesses povoados se encontravam alguns engenhos voltados à produção de derivados de cana-de-açúcar – rapadura, melado e especialmente “cachaça” ou aguardente. Assim, com o objetivo de negociar junto a produtores locais uma “junta” de bois para o engenho e uma “carrada” de cana-de-açúcar para realizar o plantio na lavoura que havia sido preparada nas imediações da Aldeia Escalvado organizamos uma viagem até o povoado de Jenipapo dos Resplandes.⁵⁵

A viagem foi realizada em um Sábado (21/03/1992), para a qual conseguimos o caminhão da “comunidade”, abastecido com recursos do “projeto”. Além desse pesquisador se deslocaram até o Resplandes, o chefe do P.I. Kanela, Sebastião Pereira, o técnico agrícola Wilson Melo, o “capitão” José Abílio Krotô e o “vice-capitão” José do Pedro Preto, outros Canela e o motorista da FUNAI. O deslocamento partiu da Aldeia Escalvado em direção à Aldeia Velha, e desta ao Jenipapo dos Resplandes, em uma viagem de cerca de duas horas.

De local mítico e histórico aos Ramkokamekra, a Aldeia Velha, formada por um ambiente de mata seca constitui atualmente uma área onde diversas famílias Canela e especialmente aquelas vinculadas a Raimundo Roberto Kaapeltük estabelecem suas roças. A partir de 1990 tornou-se sede de um dos “setores agrícolas” implementados pelo chefe de posto Sebastião Pereira e coordenado pelo próprio Kaapel-tük. Fica localizada em um dos limites da T.I. Kanela, a poucos quilômetros da “estrada do sertão”.

A cerca de meia légua (três quilômetros) do limite da terra indígena passamos pelo Bacuri dos Trajinos, um dos locais remanescentes da ocupação sertaneja da TI Kanela, o qual teria sido excluído da área demarcada por uma possível “negociação” ocorrida entre os moradores e o então “capitão” Pedro Gregório Caarâ-kré. Durante uma passagem por esse povoado, alguns anos antes, pude perceber o grau de tensão que marcava as relações entre esses

⁵⁴ Nessa região ainda se criava o antigo gado “curraleiro” ou “pé-duro” introduzido pela frente pastoril tradicional durante o século XIX, o qual nesse momento já era “arraciado”, isto é, cruzado com outras espécies como o Nelore, Zabú e Jír.

⁵⁵ Jenipapo dos Resplandes era o povoado mais importante do chamado “baixo sertão” cordino, o qual incluía, ainda, os núcleos de Leandro, Buriti, Escondido, Bom Lugar e outros situados ao longo da “estrada do sertão”, a qual contorna a T.I. Kanela no sentido NE-SE. Atualmente é sede do município de Fernando Falcão criado a partir de 1996. Cf. Mapa 02.

moradores e os Ramkokamekra em função, possivelmente, da situação de “invasão” do seria parte do território indígena.

Devido à histórica disputa pela terra entre os Ramkokamekra e os segmentos sertanejos situados no entorno da terra indígena, as relações entre esses grupos é de grande tensão e conflito latente, embora muitas vezes dissimulados em “antigas amizades” e relações de compadrio. Nos povoados do sertão cordino, o preconceito contra índios, de maneira geral, e especificamente contra os Canela é acentuado, e processos conflituosos, como as tentativas de massacre são elementos constantemente lembrados para justificar as respectivas posições.⁵⁶

A estrada que dá acesso ao Jenipapo dos Resplandes, embora aberta há muitos anos, havia sido “reconstruída” pela prefeitura de Barra do Corda, alargada e coberta com cascalho, passando a chamar-se “estrada do sertão”⁵⁷. Com essa mudança, o trajeto entre Jenipapo dos Resplandes e Barra do Corda, que era normalmente feito em “paus-de-arara” passou a contar com linhas de ônibus até determinados trechos levando a um aumento no fluxo de pessoas em direção aqueles núcleos e intensificando, assim, a pressão sobre a T.I. Kanela.

Resplandes é o último povoado do “baixo sertão” cordino, localizado a cerca de 6 quilômetros do rio Alpercatas, através de uma estrada de terra bastante precária, que dá acesso ao Município de Mirador. A topografia do povoado é formada por pequenos morros por onde se estendem algumas estradas (“ruas”) na forma de arruados, com casas, currais e terrenos relativamente distanciados uns dos outros, onde os moradores – em sua maioria pequenos criadores – mantêm seus rebanhos. A área desse povoado, assim como a de outros do “baixo sertão” constitui um vale bastante verde, cortado por riachos que se direcionam ao rio Alpercatas. A vegetação é diversificada e ocupada em grande parte por babaquais.

A parte localizada na entrada desse núcleo sertanejo é formado por um “arruado” plano, onde as casas situam-se de maneira mais concentrada e próximas umas das outras, o que lembra os povoados da região da “mata” situados ao norte de Barra do Corda. Com essa topografia e a distribuição dos imóveis, Resplandes parece ser formado por um conjunto de “sítios” ou pequenas fazendas, onde além do gado existem plantações de mandioca e milho, casas

⁵⁶ O “massacre a Aldeia Chinella”, ocorrido em 1913 ainda é lembrado, quando os sertanejos buscam argumentos para se contrapor à presença dos Canela, e especialmente o que julgam como “roubo de gado”. De outro lado, o conflito que se iniciou em 1963 como decorrência do movimento messiânico Canela é lembrado como tempo da “revolução dos índios”. Nos dois casos, a ação dos criadores é justificada como uma resposta ao “roubo de gado” praticado pelos Canela.

⁵⁷ É possível que a própria ocupação de Barra do Corda tenha sido precedida por alguns povoados sertanejos, especialmente Leandro e Resplandes, o que faz dessa estrada um caminho histórico da ocupação da região por agentes da frente pastoril tradicional.

de farinha e alguns engenhos de cana-de-açúcar. Na saída do povoado em direção ao Alpercatas encontra-se uma ocupação na forma de um arraial, onde se localiza uma família distribuída por diversas casas e seus respectivos currais e terrenos. No centro do arraial, um curral revela a importância atribuída à criação por esses sertanejos herdeiros da ocupação pastoril.⁵⁸

Em uma variante da estrada principal, no alto de uma ladeira encontra-se o Engenho Buritirana, de Luizinho Ferreira, com quem negociamos a compra de uma junta de bois de engenho, e uma “carrada de cana” para plantio. De hábitos simples e rústicos, Ferreira era considerado “o homem mais rico dos Resplandes”. Fomos muito bem recebidos por esse “sertanejo” e sua família, o qual nos colocou em sua casa e ofereceu almoço.⁵⁹ Da mesma forma, percebi nas atitudes do chefe de posto e do motorista, toda uma encenação de “boa vizinhança” junto aos sertanejos, o que sugere a existência de um equilíbrio instável nessas relações.

As negociações para a aquisição da “junta de bois” não foi, entretanto, muito fácil junto a esse criador, e o fato de destinar-se aos Canela foi um fator considerado. Tido como o “maior criador do Resplandes”, Ferreira atribuía um valor a esses animais muito acima do preço médio regional, o que justificava afirmando que uma junta de “bois mansos” deveria ser avaliada de maneira diferente, uma vez já estaria castrada e adestrada ao “serviço de engenho”.⁶⁰

Diante desse impasse propuz que somássemos ao preço dos “bois mansos”, o valor referente à “carrada” de cana, que era necessária para a plantação na área desmatada e limpa na Aldeia Escalvado. O acordo foi selado na casa do Engenho Buritirana, e a cana seria retirada de três plantações situadas nas imediações, pertencentes ao próprio Luizinho Ferreira e alguns “parentes” seus⁶¹. Um fator importante nessa negociação refere-se ao fato de que a mesma abriu as portas para meu futuro retorno a esse povoado, o que ocorreu nos anos de 1993, 1994 e 1995.

Enquanto os Canela retiravam as mudas de cana das lavouras e as colocavam no caminhão, conversamos – Sebastião, o motorista, Luizinho, seus parentes e eu – sobre suas relações junto aos Canela. Esse criador reclamava, com certa indignação, que os Canela retiam o gado dos sertanejos quando estes se aproximavam da terra indígena. Ficou claro que as relações

⁵⁸ Essa descrição do Jenipapo dos Resplandes corresponde ao observado entre os anos de 1992 e 1995. Com o estabelecimento da sede do Município de Fernando Falcão, criado a partir de 1996, junto a esse povoado é possível que tenham ocorrido transformações na paisagem natural e da ocupação desse núcleo sertanejo, em função da urbanização decorrente.

⁵⁹ O mesmo não ocorreu com os Canela que nos acompanhavam, que procuraram logo a casa de um vaqueiro que trabalhava na Aldeia Escalvado, com o qual teriam grande afinidade

⁶⁰ No sertão cordino, o gado é normalmente avaliado em função do peso. A “junta de bois” em questão atingiria, por esse critério, um preço estipulado em CR\$ 875, enquanto que Luizinho Ferreira afirmava que não a venderia por menos de CR\$ 1.300 mil.

⁶¹ Fechamos acordo em torno de CR\$ 1.400 mil, entre a junta de bois e a “carrada” de cana-de-açúcar.

entre os criadores do sertão e os Canela giram em torno do gado e as acusações recíprocas de roubo de gado e de destruição das roças indígenas.

De outro lado, os Canela são também temidos e rechaçados quando vão aos povoados, especialmente porque muitos se embriagam e passam a incomodar os moradores. Nessas situações, o limite entre uma discussão acalorada e o conflito expresso é muito tênue, o que faz com que eventualmente ocorram conflitos e mortes entre índios e sertanejos. Nesse contexto, a presença de Sebastião Pereira constituía um fator de equilíbrio nas relações entre os Canela e os sertanejos. Sua personalidade conciliadora, a despeito de alguns deslizes, acabava por evitar a ocorrência de conflitos entre os Canela e o “povo do sertão”. Percebi, ainda, que o chefe de posto era muito “considerado” junto ao moradores de Resplandes, e inversamente, parecia apreciar muito o local e as pessoas, as quais conhecia há muitos anos.

Ao final da tarde, após o carregamento do caminhão, almoçamos junto ao criador Luizinho Ferreira, enquanto os Canela se dirigiram à casa do vaqueiro Joanes, com quem negociei um “leitão” e compramos farinha para que fizessem sua refeição. Entretanto, em função do peso da carga sobre o caminhão e a necessidade em realizar manutenção tivemos que pernoitar nesse povoado, o que fez com alguns Canela, que haviam se embriagado pelas casas sertanejas, nos procurassem e ao chefe de posto gerando um clima de grande tensão junto a alguns sertanejos com quem conversávamos.

O diálogo entre o chefe de posto Sebastião Pereira e os dois Canela alcoolizados revelou uma dimensão do discurso da dominação exercido pelo agente tutelar. Na tentativa de restabelecer o controle sobre esses Canela, dirigiu-se a um deles, funcionário da FUNAI e, portanto, subordinado ao chefe de posto afirmando que iria lhe aplicar uma “suspensão” devido a sua “bebedeira” e pelo “desrespeito” a alguém hierarquicamente superior. A outro Canela, vaqueiro da “comunidade”, afirmou que o mesmo seria “demitido” da função, embora este não recebesse qualquer salário, nem possuía vínculos empregatícios junto à FUNAI.

Mais tarde, após a resolução do problema do caminhão, nova discussão entre Sebastião Pereira e o índio José Pires. Apenas no dia seguinte pudemos retornar à Terra Indígena Kanela, quando os ânimos se acalmaram. A negociação dos “bois mansos” foi realizada na “base da palavra”, isto é, o pagamento em espécie foi marcado para ser realizado em cerca de duas semanas e seria feito em Barra do Corda. O cumprimento do acordo, no dia e local combinados acabou por fortalecer meus vínculos junto a esse sertanejo.

Nos dias seguintes foram realizadas outras tarefas do “projeto da SEDEC”, sempre antecipadas por decisões tomadas nas reuniões de pátio. Na área preparada seria realizada o plantio manual de cana-de-açúcar e mudas de bananeira, após uma “limpeza” e “afofamento” da terra com arado mecânico. Para isso foi necessária nova viagem a Barra do Corda, a fim de comprar combustível para movimentar um trator e arado existentes na Aldeia Escalvado, e também para trazer alguns sacos de arroz, que seriam consumidos pelos “trabalhadores do projeto”.

O trabalho de reforma do engenho era ao mesmo tempo realizado por dois carpinteiros de Barra do Corda. A confecção de uma “mesa” de engenho, a partir de uma peça bruta de madeira era algo bastante trabalhoso, uma vez que a mesma não poderia ser cortada, nem serrada, mas sim cavada, o que constituiu uma das etapas mais demoradas e trabalhosas do projeto. Além disso, o cercamento da área onde seriam plantadas as mudas de cana e banana era intensificado para se evitar a entrada de animais de grande porte (gado, burros, cavalos) e de menor porte (porcos, cabras e galinhas). Para isso foi realizada uma cerca com 10 linhas de fios de arame farpado, o que garantiria a proteção da lavoura de cana e bananas desses ataques.

Percebi que os Canela se encontravam motivados pela implantação do “projeto da SEDEC”, e os principais líderes se mostravam empenhados em concluir esse trabalho. Uma outra diferença em relação ao projeto de “ajuda humanitária” dos pesquisadores alemães foi que, enquanto este durou cerca de cinco anos, entre seus momentos iniciais e o encerramento brusco em 1994, o “projeto da SEDEC” previsto para ser concluído em seis meses, levou cerca de um mês ou menos em sua implantação. Essa rapidez e minha retirada da Aldeia, por motivos profissionais, acabou gerando atitudes, no mínimo, questionáveis, por agentes vinculados ao “projeto alemão”.

É necessário afirmar que o então chefe do P.I. Kanela foi bastante cooperativo com a implementação do “projeto da SEDEC”, talvez em função de sua necessidade em se contrapor ao “projeto alemão”, do qual ficara totalmente excluído. Por sua sugestão foi alterado o local onde seria montado o engenho, o qual foi transferido para bem próximo à lavoura de cana-de-açúcar então preparada pelos Canela. De fato ao fazer essa aproximação haveria economia de tempo e transporte entre a lavoura e o engenho, o que poderia ser feito até manualmente. De outro lado, isso daria maior visibilidade ao “projeto” como um todo, uma vez que o engenho ficou situado na entrada da Aldeia Escalvado, junto à estrada que dá acesso à Barra do Corda.

Os trabalhos finais de conclusão da implementação do “projeto da SEDEC” já estavam sendo realizados, nos últimos dias do mês de março de 1992, com o levantamento do “rancho” onde ficaria instalado o engenho. De outro lado, o trabalho de carpintaria – a reforma das moendas, a conclusão da “mesa” e a reconstrução do engenho – se estenderia por poucos dias além do previsto, em função das dificuldades apontadas. Por conta desse pequeno atraso remarquei meu retorno à Barra do Corda, de onde viajaria para São Luís, uma vez que teria compromissos acadêmicos e profissionais a cumprir.

No último dia de minha presença na T.I. Canela, durante uma reunião matinal no pátio da Aldeia, procurei estabelecer junto aos líderes políticos – “capitão” e “vice-capitão”, o Prokham – e a própria “comunidade” Canela, as responsabilidades pela manutenção e operacionalização dos recursos trabalhados pelo “projeto da SEDEC”. Como “beneficiários” do projeto que era implantado, cabia aos próprios Canela, através de suas instituições e representantes políticos a tarefa pela manutenção da lavoura de cana-de-açúcar e da estrutura do engenho por eles recuperada, além da utilização coletiva desses recursos.

Em função de meus compromissos junto à Universidade Federal do Maranhão, meu próximo retorno ficou estabelecido para o período de férias acadêmicas, as quais naquele ano ocorreriam no mês de agosto. De acordo com os critérios e normas estabelecidos pela própria SEDEC em relação a esses “projetos comunitários”, os próprios “beneficiários” se tornam responsáveis pela manutenção e operacionalização dos recursos gerados ou recuperados por esses projetos.

5.4.2 Final do “projeto” e Festa de “Latada”

Um fato interessante é que, nesse momento de conclusão das atividades do “projeto da SEDEC” estava sendo organizada na Aldeia Escalvado, uma festa conhecida como “latada”⁶², a qual ocorreria no Sábado de Aleluia, após a Semana Santa, para marcar o encerramento do rito *Pepyê*, a “festa dos presos”. A decisão de realizar a “latada” teria sido tomada pelo Prokham, e seria promovida por Coorãã, meu *keti* (Im), chefe da família à qual eu me vinculava entre os Canela.

⁶² A “latada” é uma festa feita pelos grupos timbira – Melatti descreve em relação aos Krahô – onde a sociedade sertaneja é representada pelos índios. É realizada em um local especialmente preparado, com cobertura de palha e chão varrido, onde os Canela se vestem com trajes regionais e passam a dançar “forró”, ao som de um conjunto de sanfona, triangulo e zabunba, ou de uma “radiola”. Essa festa atrai muitos sertanejos pobres, moradores de fazendas e povoados, onde ocorre consumo de café, cigarro e até “cachaça”. A “latada” possui um simbolismo aos Canela, uma vez que durante as manifestações messiânicas a danças regionais eram alternadas com cânticos e danças indígenas, como forma de “agradar” a Aukê.

Como se sabe, a Semana Santa é um período ritual eminentemente cristão e cultivado pelo catolicismo popular sertanejo. Por influência de agentes tutelares, missionários e por decisão dos próprios Canela, ocorre nesse período uma seqüência de atividades “religiosas”, num tipo de sincretismo, com a realização de “missas” e “procissões” pela rua circular da Aldeia, onde são entoados cânticos católicos combinados com cânticos Canela.

Coincidentemente ocorriam, nesse momento, dois “projetos” entre os Ramkokamekra-Canela – o da “ajuda humanitária” alemã e o “da SEDEC” – e, do ponto de vista da aquisição de símbolos étnicos, os Canela viviam um momento privilegiado, com a incorporação de dois “emblemas” do mundo dos “brancos”, passíveis de uma “leitura messiânica”. Em relação aos sertanejos pobres do entorno da terra indígena, a presença desses projetos certamente significava um aumento do poder econômico e político dos Canela, e uma “mensagem” sobre a possível inversão das regras da dominação, tal como propunha o mito de Aukê.

Se a “latada” é uma festa de “confraternização” entre índios e “brancos” pobres, que se aproximam e celebram possivelmente suas relações, também tem o conteúdo de equiparação étnica, ou seja, dos timbira se apropriarem dos recursos dos “civilizados” e se tornarem “como os brancos”. Evidentemente que a pretensão indígena é a de se equiparar aos “brancos ricos”, espectro da imagem de Aukê transformado em grande fazendeiro, com seu rebanho e casa grande. Sob essa ótica é que devem ser entendidas, a meu ver, as práticas e manifestações sertanejas “incorporadas” pelos Canela, ou partilhadas com seus vizinhos.

Do ponto de vista da “análise processualista”, poderíamos dizer, com Gluckman, que as comemorações da Semana Santa entre os Ramkokamekra-Canela formam eventos produzidos por diferentes agentes sociais – os Canela, o chefe de posto, a missionária católica, os próprios sertanejos – que revelam processos de cooperação e conflito intersocietários. Associada a outros eventos intersocietários, no caso, a implantação de “projetos” econômicos, os quais envolvem igualmente índios, agentes tutelares, pesquisadores, sertanejos, o Estado e agências de *desenvolvimento*, que podem ser tratados enquanto *situações sociais*, a “latada” teria uma grande densidade social e simbólica, a qual deve ser considerada na explicação das relações entre os Canela e o desenvolvimento.

5.4.3 Possível “Boicote” ao “Projeto da SEDEC”

Uma situação reveladora do conflito de interesses entre os coordenadores do projeto de “ajuda humanitária”, conduzido pelos pesquisadores Diekert e Mehringer em relação à implementação do “projeto da SEDEC”, do qual fui um dos coordenadores pôde ser observada quando do meu retorno à Terra Indígena Kanela, durante o mês de agosto e princípio de setembro de 1993. Antes mesmo de retornar à Aldeia Escalvado recebi informações, através dos Canela que viajaram a São Luis nesse período, de que o “projeto da SEDEC” fora inviabilizado.

Na Aldeia Escalvado, estive na área onde fora implantado o “projeto da SEDEC” e observei um quadro desalentador. As mudas de cana-de-açúcar plantadas não haviam se desenvolvido, em grande parte nem existiam mais e a explicação que recebi de líderes Canela é que teriam entrado animais de grande porte nessa área, embora a mesma estivesse cercada com 10 linhas de arame farpado desde a implantação dessa lavoura. De outro lado, informaram que a junta de “bois mansos” após várias “fugas” teria sido abatida pelos próprios índios⁶³.

Segundo alguns Canela, os “alemães”, possivelmente através dos prestadores de serviço do projeto de “ajuda humanitária”, que ainda permaneciam em atividade teriam “boicotado” o “projeto da SEDEC” tendo, inclusive, colocado parte do gado que adquiriram aos Canela dentro da área cercada em que foram plantadas as mudas de cana-de-açúcar, durante a realização de um documentário por uma emissora de televisão da Alemanha, a qual foi mostrada como uma “quinta” implantada pelo “projeto alemão”⁶⁴.

Custei a acreditar na veracidade dessas informações, uma vez que é relativamente comum entre os Canela o “fuxico”, isto é, a transmissão de informações modificadas de acordo com os próprios interesses de quem as emite. Entretanto pude confirmar esse fato em uma conversa informal junto a um profissional que participou dos “projeto alemão”. Segundo esse agente, as mudas de cana-de-açúcar implantadas através do “projeto da SEDEC” não “vingaram”, porque o gado adquirido pelo “projeto alemão” e manuseado por seus “funcionários” adentrou na área cercada e as comeu. Com essa prova testemunhal de um profissional “desinteressado”, não restaram mais dúvidas acerca da veracidade desses fatos: os pesquisadores alemães e seus “funcionários”, de fato, haviam boicotado o “projeto da SEDEC”.

⁶³ Um fato relativamente comum nessa região é a “fuga” de gado, isto é, o retorno do mesmo à área de onde procedeu. Nesse caso, de acordo com informações recebidas, a “junta de bois mansos” teria retornado por duas vezes ao sítio do seu antigo dono, o que teria “motivado” os Canela a abater esses bois e, evidentemente, a comer sua carne.

⁶⁴ Como foi explicado, uma “quinta” é uma área plantada com capim ou produtos mais energéticos, a ser consumidos pelo gado, especialmente durante o período de estiagem. O “projeto alemão” teria implantado algumas “quintas” na TI Kanela, mas nesse caso se utilizou, criminosamente, de uma lavoura de cana-de-açúcar implantada pelo “projeto da SEDEC”, a fim de obter vantagens publicitárias sobre suas atividades.

Os motivos de tal ação, entretanto, permaneciam obscuros, uma vez que o “projeto” que eu coordenara, junto a outros profissionais, envolvia uma pequena fração de recursos diante dos recursos manipulados pelo “projeto alemão”. As condições objetivas de competição entre pesquisadores e seus “projetos” eram ínfimas, uma vez que não havia sobreposição de atividades, já que trabalhávamos com uma atividade muito específica, a produção de derivados de cana-de-açúcar. Em outros termos, o “projeto da SEDEC” não poderia ameaçar a existência ou a continuidade do “projeto alemão”. Quais as razões, então, dessa competição e conflito? ⁶⁵

É verdade que ao sair da pesquisa conduzida pelos alemães, eu havia demarcado uma posição contrária a deles, tanto pelos métodos de abordagem e pesquisa, como pela conduta diante dos Canela. Entretanto, acredito que, o grande motivo dessa hostilidade se encontrava na tentativa de monopólio dos “projetos” junto aos Canela, cujo alvo maior estaria por vir: a implementação de um projeto de “apoio” aos Canela por um pesquisador norte-americano e seu retorno ao trabalho junto a esse grupo, após quase duas décadas de afastamento.

5.5 O “Projeto de Crocker” e o Messianismo do Final do Milênio

Em meados de 1993, quando estive na T.I. Kanela para mais uma etapa do projeto de pesquisa que eu desenvolvia junto aos Ramkokamekra-Canela deparei-me com o antropólogo norte-americano William Crocker, que retornava à Aldeia Escalvado, após um período de mais de uma década de afastamento. Seu objetivo imediato era retomar o trabalho de pesquisa junto a esse grupo iniciado em 1957 e interrompido no final dos anos 70. Crocker se encontrava acompanhado de um cinegrafista e fotógrafo e por um filho seu, o qual atuava como assistente de pesquisa.

Nesse momento, já havia transcorrido cerca de cinco anos do início da intervenção do projeto de “ajuda humanitária” coordenado pelos pesquisadores alemães Diekert e Mehringer junto aos Canela. Diante do seu retorno à campo e da retomada do processo de pesquisa junto aos Canela, Crocker teria sido questionado pela Administração Regional de Barra do Corda no sentido de que informasse sobre os “projetos” que o pesquisador pretendia desenvolver junto aos

⁶⁵ É possível pensar, inclusive, na existência de vantagens financeiras e outras em relação à manutenção da exclusividade do projeto de “ajuda humanitária” junto aos Canela. As várias tentativas de cooptação de lideranças indígenas e de agentes tutelares sugerem a existência de um esquema de privilégios financeiros e de outras especificidades relacionados à manutenção desse projeto. De outro lado, o “boicote” ao “projeto da SEDEC” veio de encontro a atitudes anteriores dos coordenadores do projeto alemão, como a cooptação de agentes tutelares visando impedir minha presença junto aos Canela, em junho-julho de 1988.

“índios”. Isso apontava para uma “mudança política na FUNAI”, já que até o final dos anos 70 havia uma restrição da própria administração indigenista a essa forma de atuação por parte de pesquisadores, especialmente aos estrangeiros, junto a grupos indígenas no Brasil. Surpreso com essa nova postura, Crocker realizou uma consulta junto aos Canela, no sentido de identificar as principais necessidades do grupo naquele momento o que resultou na sua decisão em oferecer de uma “ajuda pessoal” para desenvolver atividades que contribuíssem para sua auto-sustentação.

A partir de entendimentos junto às lideranças e a “comunidade” Canela, Crocker respondeu a essa demanda disponibilizando recursos para o desenvolvimento dessas atividades decidindo apoiar a implementação de uma grande “roça comunitária”, através da qual pretendia que os Canela obtivessem auto-suficiência na produção de alimentos.

Iniciava-se, assim, em meados de 1993, ainda que informalmente, mais um “projeto” de apoio aos Ramkokamekra-Canela, a partir de recursos mobilizados pelo antropólogo William Crocker. Segundo informações obtidas junto ao pesquisador, seu objetivo era que, após quatro ou cinco anos, os Canela se tornassem auto-sustentáveis na produção de alimentos reduzindo, assim, a sua dependência em relação ao Estado, às organizações não-governamentais e aos pesquisadores.

Na elaboração inicial desse “projeto” estava prevista a realização de uma grande “roça comunitária”, durante um período de cinco anos, onde os recursos oferecidos seriam reduzidos a cada nova etapa em 25 % do total inicial⁶⁶. Ao quinto ano de implementação dessa lavoura, pretendia-se que os Canela pudessem atingir a auto-sustentação, uma vez que parte dos recursos resultantes dessas roças seriam reinvestidos no ano seguinte, como em relação à distribuição e consumo de alimentos, já que a “roça comunitária” se somaria às roças familiares tradicionalmente implementadas pelo grupo.

Para coordenar a implantação da “roça comunitária” ou “roção”, Crocker escolheu, em conformidade com os Canela, o nome de Raimundo Roberto Kaapel’tüc, em função de sua capacidade de liderança associada ao status cerimonial e político que já desfrutava, que resultaram na experiência “bem sucedida” de implantação de uma lavoura semelhante entre os anos de 1984 e 87, através dos recursos do Convênio CVRD-FUNAI. Kaapel’tüc era um

⁶⁶ Durante o ano agrícola 1993/94 seria investido 100 % dos recursos necessários; para o período 1994/95 seriam 75%; para o período 1995/96, 50%; para os anos 1996/97, 25%, e para o ano de 1997/98 previa-se a auto-suficiência econômica desse empreendimento.

colaborador de Crocker desde os momentos iniciais do seu trabalho junto aos Canela, quando constituía o principal “assistente de pesquisa”⁶⁷ do antropólogo norte-americano.

Além do apoio financeiro por cinco anos à implantação dessa “roça comunitária”, parte da “ajuda pessoal” desse pesquisador aos Canela se converteu na concessão de “bolsas de estudo” a três jovens Canela vinculados aos líderes tradicionais Caarâ-crê e Kaapel’tüc, possibilitando aos mesmos acesso às escolas particulares de Barra do Corda⁶⁸. Essas “bolsas de estudo” eram parciais, isto é, não cobriam todas as despesas relativas ao pagamento de mensalidades escolares e sobrevivência desses jovens. Segundo Crocker, essa era uma questão de “filosofia” pessoal de próprio pesquisador, para que os jovens Canela procurassem ganhar algum dinheiro por conta própria. Segundo ele, “não é bom ajudar completamente...”

Para implementar as atividades educacionais junto aos Canela previstas em “seu projeto”, Crocker formou uma “comissão” em Barra do Corda formada por um jornalista, uma professora local e outros participantes, a fim de elaborar um “plano educacional” voltado para o ensino aos Canela, da primeira à quarta séries do ensino fundamental e a fornecer orientação à escola da Aldeia Escalvado. Pretendia utilizar os próprios Canela como monitores bi-lingues junto às crianças dessa comunidade, além da contratação de professores atuantes na região.

Nesse período, Crocker adquiriu, ainda, duas casas localizadas no bairro Altamira, próximo à saída de Barra do Corda para a T.I.Kanela, as quais foram reformadas e muradas pela ADR-BC e adequadas para funcionar como a “Casa do Índio Canela”, respondendo a uma solicitação dos Ramkokamekra junto à FUNAI datada do final dos anos 80. Essa casa passou a abrigar os Ramkokamekra e os Apaniekrá, quando de sua permanência na “cidade” para tratamento de saúde, realização de compras e resolução de outros problemas.⁶⁹

Um indício da possível competitividade entre o “projeto de Crocker” e o projeto de “ajuda humanitária” vinculado aos pesquisadores alemães refere-se ao fato de Crocker ter promovido uma viagem de dois líderes Ramkokamekra, Raimundo Roberto Kaapel’tuc e Raimundinho Beate, aos Estados Unidos da América, onde juntamente com líderes Kayapó e de

⁶⁷ Crocker considera os Canela que trabalhavam diretamente com ele no relato de mitos e histórias, nas reuniões temáticas, e mesmo na gravação de diários e transcrições como “assistentes de pesquisa”, e não como “informantes”, termo que considera inadequado e redutor do papel desempenhado por esses agentes.

⁶⁸ Em meados de 1994 essas “bolsas de estudo” beneficiavam dois netos do “major” Pedro Gregório Caarâ-ké e um filho de Raimundo Roberto Kaapel’tüc, os quais estudavam em colégios particulares de Barra do Corda.

⁶⁹ Essa demanda dos Canela decorria, em parte, de uma “rivalidade” junto aos Tenetehara, a qual se acentuou a partir do final dos anos 80 e início dos anos 90, quando a ADR-BC passou a ser controlada por segmentos daquela etnia. Os Canela haviam solicitado anteriormente a aquisição de um imóvel aos coordenadores do projeto de “ajuda humanitária” vinculado a pesquisadores alemães, os quais a despeito de reiteradas promessas, não corresponderam às expectativas dos Canela.

outras “nações indígenas” foram “homenageados” pelo Museu Etnológico do Homem Americano, vinculado à Smithsonian Institution, com a qual Crocker mantinha vínculos profissionais.

Segundo Crocker, esse procedimento teria por objetivo “quebrar uma divisão” que teria surgido entre os Canela, entre “funcionários de Jakob” (“projeto alemão”) e “funcionários de Crocker”, uma vez que Beate teria, também, participado de um treinamento na Alemanha, a convite desses pesquisadores. Embora não verbalizado, a “homenagem” a esses representantes das “jovens” e “velhas” lideranças Ramkokamekra sugere uma contraposição àquela realizada anteriormente aos também líderes Tep Hot e Cornélio Rarac, quando de sua viagem à Viena, Áustria, para o recebimento do Prêmio Global 500.

Crocker atribuiu o “fracasso” do projeto de “ajuda humanitária” dos alemães ao fato destes não terem procurado trabalhar junto a um líder Canela com capacidade de mobilização da força de trabalho coletiva. Afirmava que se os alemães houvessem escolhido um líder como Kaapel’tüc, com alto status cerimonial e político junto aos Canela, certamente “seu” projeto estaria, ainda, em atividade durante o ano de 1995.

5.5.1 As “Roças Comunitárias” e o Faccionalismo Canela

A “roça comunitária” foi implantada inicialmente em um “setor agrícola” conhecido como Curicaca, sob a liderança de Raimundo Roberto Kaapeltuk. Em seu primeiro ano de funcionamento (1993-94) trouxe resultados significativos, quando foram plantadas cerca de 350 linhas de roça, o que levou os Canela a uma situação de fartura alimentar nesse período. Nos dois primeiros anos, essa roça teria atingido uma área de 100 hectares decorrentes de um investimento inicial da ordem de R\$ 20 mil. No terceiro ano de implementação dessa lavoura pretendia-se realizar um investimento de cerca de R\$ 12 mil. O valor relativo à diferença desses recursos em relação ao ano anterior (R\$ 4 mil) seria investido em equipamentos para a produção de farinha de mandioca.⁷⁰

A despeito do curto espaço de tempo transcorrido desde o início de sua implantação, o chamado “projeto de Crocker” teria obtido resultados mais consistentes do que o “projeto alemão” em seus cerca de cinco anos de atividades. Ao concentrar esforços em uma atividade fundamental à auto-sustentação dos Canela, Crocker combatia o maior problema que esse grupo

⁷⁰ Esses números aproximados foram fornecidos pelo responsável pelo repasse de recursos e controle dos gastos desse “projeto” junto aos Canela, o servidor aposentado do SPI e FUNAI, sr. Julio Alves Tavares, em entrevista realizada em setembro de 1995.

periodicamente enfrentava: a chamada “meia fome”, uma situação gerada nos períodos em que as roças familiares não fornecem a quantidade de alimentos necessária para a auto-sustentação do grupo e à manutenção de suas atividades cerimoniais. A “meia fome” ocorria em períodos de estiagem prolongada e, também, nos anos seguintes à eclosão de movimentos sócio-religiosos, já que nesses momentos, os Canela abandonavam o trabalho nas roças familiares.

Esse “projeto” não estaria isento de suas contradições internas relacionadas, em grande parte, às disputas pelo controle dos recursos disponibilizados pelo pesquisador norte-americano e às formas de sua utilização e distribuição entre os Canela. Ao implantar esse “projeto”, ciente das divisões faccionais existentes entre líderes Canela e seus respectivos grupos de apoio, Crocker procurou incorporar esses diferentes segmentos na organização dessa atividade. Assim, enquanto Kaapel-tüc foi indicado como “gerente” do “projeto”, Tep Hot, outro importante líder faccional teria sido colocado na função de “escrivão”, isto é, uma espécie de controlador das atividades e gastos realizados por Kaapel-tüc.

Essa situação teria perdurado até determinado momento, a partir do qual Tep Hot se retirou da “organização” das “roças comunitárias”, em função de dissensões entre esses dois líderes. Como é próprio do faccionalismo Canela, as tensões e conflitos não são expressos em espaços formalizados, como as reuniões de pátio, mas surgem através de boatos e “fuxicos”, com efeitos devastadores nas relações políticas. Assim, ao mesmo tempo em que eliminava a concorrência de outros líderes faccionais Canela na condução do “projeto de Crocker”, Kaapel-tüc enfrentava a “inveja” e o “despeito” de outros líderes em relação ao sucesso de seu trabalho.

Essas dissensões não inviabilizaram, entretanto, a continuidade do “projeto de Crocker”, nem tampouco a recuperação da credibilidade de Kaapel-tüc, abalada diante do “fracasso” do messianismo de 1980/83, por ele liderado. Ao contrário, nesse momento seu nome era cogitado novamente para assumir a função de “capitão”, a despeito das resistências dos grupos faccionais rivais.

Durante o período agrícola de 1995-96 foram implementadas duas grandes “roças comunitárias” entre os Canela localizadas respectivamente, nos setores agrícolas do Campestre e Curicaca. Entretanto, as disputas entre líderes desses dois setores acabaram por inviabilizar a primeira, em função de uma “dura fala” de Kaapel-tüc, o principal “chefe” das roças, o qual diante da reação de outros líderes teria abandonado o local e retornado ao Curicaca. Dentre os líderes Canela que “afrontaram” Kaapel-tüc se encontrava Mirandin Miikrô, vinculado ao

“partido” Kuy’kateyê e líder do messianismo de 1984, o qual acusava Kaapel’tüc de tirar vantagens pessoais manipulando os recursos do “projeto”.

A “roça comunitária” do Campestre surgida no segundo ano de vigência do “projeto de Crocker” (1994-95), por iniciativa de grupos familiares Canela e sem apoio financeiro desse “projeto” foi comandada por José Aníbal Yí’tí. Essa nova “roça comunitária” teve o apoio de outros líderes como Mii-krô e Tep Hot trazendo, portanto, a marca do faccionalismo Canela. Reconhecendo esse dado do processo político Canela, no ano seguinte Crocker se dispôs a apoiar financeiramente o “roção” do Campestre, assim como o do Curicaca.

A dissensão entre Kaapeltüc e outros líderes Canela seria resolvida com o pagamento de uma “indenização” aos índios que haviam trabalhado no setor agrícola do Campestre e os Canela como um todo passaram a trabalhar na “roça comunitária” situada no Curicaca. Outros líderes faccionais tentaram, ainda, afastar Kaapel’tüc do comando do “projeto de Crocker”, com o que o pesquisador teria “concordado”. Entretanto, a própria “comunidade” recuou dessa iniciativa optando por uma “fiscalização” sobre os procedimentos de Kaapel’tüc, através do então vice-capitão Severo Rom’kô.

Mesmo mantendo-se à distancia em relação aos conflitos envolvendo os principais líderes faccionais Canela, Crocker acreditava mais na liderança de Kaapel’tüc e considerava que, tanto Mii-krô como Tep Hot “falam bonito, mas não sabem trabalhar”. No caso específico de Tep Hot, que teria exercido a função de “capitão” durante a o momento inicial de implantação do “projeto de ajuda humanitária”, Crocker considerava que o seu nome teria sido “imposto” pelos pesquisadores alemães, a fim de favorecer a implantação daquele “projeto”.

As previsões em relação à produção da “roça comunitária” do Curicaca eram bastante favoráveis e pretendia-se a utilização de parte dos recursos gerados pela comercialização dessa produção para o custeio da safra agrícola seguinte. Esses recursos permaneceriam em uma conta bancária em Barra do Corda, sob responsabilidade de seu representante local. Essa projeção se inseria na dinâmica desse “projeto”, o qual previa, ainda, uma redução gradativa do investimento realizado ao longo dos anos, a fim de tornar o mesmo, economicamente auto-sustentável.

Durante o ano agrícola de 1996-97 surgiu uma nova dissensão entre os principais líderes faccionais Canela associada à questão das “roças comunitárias”. Nesse momento, alguns líderes Canela pressionaram Crocker no sentido de que distribísse aos Canela, a título de indenização, o valor dos recursos de um ano de atividades agrícolas, em função das perdas

agrícolas que ocorreram. Liderado pelo então “capitão” dos Canela, José Pires Cahhàl. Crocker foi pressionado, ainda, a demitir seu colaborador em Barra do Corda, o sr. Julio Tavares, por ser considerado muito “duro” nas negociações junto aos índios⁷¹.

A entrar no quinto ano de vigência do “projeto de Crocker” (1997-98), momento em que as “roças comunitárias” deveriam tornar-se auto-sustentáveis ocorreu uma dispersão dos Canela pelos chamados setores agrícolas. Ao invés da concentração de grande parte do grupo junto ao “roçãõ” que vinha anualmente sendo implantada no Curicaca, os Canela se espalharam por sete setores agrícolas localizados em diferentes áreas da T.I. Kanela retomando, na prática, o tradicional sistema de roças familiares⁷².

Esse fato representou uma mudança significativa em relação aos propósitos do “projeto”, especialmente no que diz respeito à prioridade dada até então pelos Canela às “roças comunitárias” inviabilizadas, em parte, pelas disputas faccionais. No período seguinte houve uma tentativa de restaurar a grande “roça comunitária” liderada por Kaapel´tüc no setor do Curicaca. Entretanto, como já se previa, não se poderia contar mais com os recursos advindos do “projeto de Crocker”, uma vez que para esse período esperava-se pela “auto-suficiência” dessa atividade. O encerramento dos financiamentos anuais até então realizados pelo “projeto de Crocker” certamente agregou elementos de dispersão e maiores dificuldades na manutenção da “roça comunitária”, a despeito do prestígio e liderança de Kaapel´tüc.

5.5.2 Kaapel´tüc e a Chegada do “Fim do Mundo”

Durante o último ano de vigência do “projeto de Crocker” ocorreu a última grande manifestação messiânica ou movimento sócio-religioso entre os Ramkokamekra-Canela, o qual por relacionar-se a eventos ligados à passagem do século XX ao XXI vem sendo tratado como o “messianismo da virada do milênio” ou “messianismo do final do milênio”. Esse movimento esteve associado à mensagens proféticas advindas do cristianismo popular referente ao possível “final dos tempos”.

De acordo com narrativas colhidas entre os Canela, esse movimento teria se iniciado durante o ano agrícola de 1998-99 e teria como líder o próprio “chefe” de serviço das “roças

⁷¹ De acordo com esse pesquisador, os Canela desejavam colocar na função uma pessoa “fraca”, a qual pudessem manipular.

⁷² A implantação do “roçãõ” ou “roças comunitárias” não implicava no abandono total das roças familiares, uma vez que após as atividades iniciais de derrubada e queima do mato feitas, de acordo com Crocker, em “mutirão”, as etapas seguintes eram realizadas de acordo com o sistema de roças familiares, quando cada grupo familiar ocupava uma parte do terreno para o plantio, limpeza e colheita.

comunitárias” e fiel “assistente de pesquisa” de Crocker, Raimundo Roberto Kaapel´tuc, o qual teria anteriormente liderado uma manifestação sócio-religiosa ocorrida entre os Canela em 1980/83. Evidentemente, esse movimento ou manifestação messiânica envolveu fatores externos e internos à sociedade Canela e aos processos sociais vivenciados naquele momento.

Durante o último ano de vigência do “projeto de Crocker”, a ausência de recursos para a implantação da “roça comunitária” do Curicaca, sob a responsabilidade de Kaapel´tuc era um fato previsto. Nesse momento, o “projeto de Crocker”, ou melhor, a grande “roça comunitária” já não teria a capacidade de mobilizar os Ramkokamekra, como nos anos anteriores, em função não apenas das dissensões faccionais, mas também da ausência de recursos a serem repassados aos participantes do “projeto”, na forma de instrumentos de trabalho, itens de alimentação e outros.

Nesse momento, os Canela retomaram com maior força o trabalho nas roças familiares situadas nos setores agrícolas, em função de um possível desgaste do líder Kaapel´tuc a partir de acusações de outros líderes Canela, especialmente em relação à manipulação dos recursos do “projeto”. É nesse contexto de queda na credibilidade desse líder associado à ausência de recursos aos participantes do “projeto” e à conseqüente dispersão dos Canela pelos setores agrícolas na busca de recuperação das roças familiares, que eclode essa última manifestação sócio-religiosa.

Não é tarefa fácil estabelecer a “fonte” geradora da expectativa messiânica trazida a tona pelo próprio líder das “roças comunitárias” Kaapel´tuc. Além de sua conhecida vinculação ao catolocismo popular sertanejo, Kaapel´tuc possivelmente atualizava outras “influências” do cristianismo regional, especialmente de uma vertente que parece advir de uma visão “evangélica”. Nesse caso entraria em cena a figura de Francisco Crente, um regional que nesse momento exercia a função de chefe do P.I. Kanela, o qual teria por prática a “pregação” de uma versão pentecostal do Evangelho centrada na visão apocalíptica que enfatizava, naquele momento, o “final dos tempos” associada à virada do milênio.

Kaapel´tuc, enquanto líder tradicional Canela relacionado ao poder tutelar pelo vínculo trabalhista de “servidor” da FUNAI, e enquanto “chefe” das “roças comunitárias” do “projeto Crocker” e candidato potencial ao cargo de “capitão” dos Ramkokamekra mantinha um diálogo permanente junto ao chefe de posto, ao qual era hierarquicamente vinculado.

Nesse contexto de múltiplas vinculações é que eclode o “messianismo do final do milênio”, sob a liderança carismática de Kaapel´tuc, o qual atualiza as representações do

imaginário cristão regional em torno de um momento histórico, a passagem do século XX ao século XXI. De acordo com versões obtidas, o messianismo teria eclodido a partir de setembro de 1999, quando os Canela se encontravam dispersos por oito setores de roça envolvidos nas atividades do ciclo agrícola.

Nesse momento, Kaapel'tuc que organizava seu grupo familiar extenso no setor de roças do Curicaca passou a divulgar a “notícia” de que “o mundo vai acabar”, e que segundo contatos que ele teria mantido com “Deus” ou “Jesus” - versões sincretizadas do herói cultural Aukê – os Canela, para escaparem da morte deveriam se reunir e acompanhá-lo. Inicialmente, Kaapel'tuc teria feito uma série de “pregações” no Curicaca, a partir de onde deslocou-se para a Aldeia Escalvado “ajuntando o pessoal”.

Um grande número de Canela o teria acompanhado até a Aldeinha – setor de roças vinculado à família do falecido líder Pedro Gregório Caarâ-crâ, onde teriam passado a noite cantando. Pela manhã Kaapel'tuc pregava sobre o tema de que “o mundo vai se acabar” e transmitia mensagens de “Deus” e “Jesus” aos Canela, no sentido de que “não brigassem, não roubassem, não fuxicassem (sic)” e ao mesmo tempo conclamava os índios para que o acompanhassem.

Os Canela deixaram os setores agrícolas e com seus filhos e suas bagagens saíram junto a Kaapeltuk de volta a Aldeia Escalvado, em um deslocamento sofrido para crianças e adultos. Em pleno ciclo agrícola, os Canela abandonaram suas roças para seguir o líder agora messiânico. De acordo com informantes, em massa, os Canela aderiram ao movimento. Em suas “pregações”, Kaapel'tuc utilizava a Bíblia como uma espécie de oráculo a confirmar as mensagens que recebera de “Jesus” de que diante da “perdição do mundo”, este iria se acabar, mas os Canela, caso seguissem suas orientações seriam poupados.

No retorno a Escalvado, os Canela teriam passado pelo setor agrícola e antiga aldeia do Campestre, em uma peregrinação que lembra, em certos aspectos, o messianismo de 1963. Com o correr dos dias, os Canela passaram a viver uma situação de escassez alimentar decorrente do abandono das roças. As roças dos setores agrícolas haviam sido abandonadas em um período crucial do ciclo agrícola, o que determinaria a privação alimentar dos Canela durante o ano seguinte.

A expectativa messiânica, de que o “fim do mundo” ocorreria na passagem do ano de 1999 para o ano de 2000 seria frustrada. Parte dos Canela que haviam acompanhado até então as

orientações de Kaapel'tuk se negaram a permanecer no movimento. O líder de classe de idade José Pires Caahàl, “capitão” dos Canela nesse momento, um dos que se colocaram contra o movimento, embora tenha aderido no primeiro momento passou a falar contra o messianismo, mas a maior parte dos Canela, apenas após a “virada do milênio” e a frustração pelo fato do “mundo não ter acabado”, ou seja, a não ocorrência das transformações propostas pelo messianismo Canela deixam de acompanhar o líder Kaapel'tuc.

A partir daí, os Canela gradativamente abandonaram o movimento, o qual permanece ainda por algum tempo restrito aos segmentos vinculados ao setor de roça Curicaca. Com o retorno à vida cotidiana, os Canela passaram a sofrer as conseqüências práticas do messianismo, especialmente a privação alimentar, a chamada “meia-fome”. De acordo com informantes Canela, essa privação, decorrente da chamada “atrasação de roça” teria durado entre um e dois anos, tempo necessário para a regularização colheitas do novo ciclo agrícola.

A expectativa messiânica dos Ramkokamekra, fundada, sobretudo, no mito de Aukê, possui também um fundamento dualista. Assim, o mito pode remeter tanto para um sentido de associação como para a mudança ou transformação da sociedade. No primeiro caso, aponta para a possibilidade da “salvação” dos Canela diante de uma catástrofe que atinge a sociedade nacional; de outro abre a possibilidade de transformação da própria organização social timbira e de equiparação ao “mundo do branco”.

É inevitável que, diante da frustração do messianismo, o líder do movimento tenha entrado num processo de isolamento social e perda de credibilidade, a que os Canela chamam de “vergonha”. Os prejuízos evidentes aos Canela decorrentes de sua adesão ao movimento messiânico e ao conseqüente abandono das atividades do ciclo agrícola, se reverteram em um sentimento coletivo que prolongaria a “vergonha” de Kaapel'tuc e sua família.

Entretanto, após o messianismo de 1999, Kaapel'tuc ainda foi investido na função de “capitão” dos Canela, mas por curto período. Com pouco tempo de exercício é retirado da função, por um aparente temor que esse líder organizasse um novo movimento sócio-religioso.

No final de 2004 pude perceber sua ausência nas reuniões de pátio, onde sempre foi um líder participativo e respeitado, mas o encontrei em seu setor de roças, a Aldeia Velha organizando o trabalho agrícola de seu segmento residencial. Em meados de 2005, o já velho “jovem” Kaapel'tuc participava com desenvoltura dessas reuniões, bem como das atividades de pesquisa junto a Crocker. Participei junto a ele e outros líderes Canela de pequenas viagens por

antigas aldeias, onde ele era sempre a figura central no esclarecimento das ocupações históricas dos Ramkokamekra e dos grupos seus formadores.

MESSIANISMO, TUTELA E DESENVOLVIMENTO (Considerações Finais)

Ao longo desse trabalho procurei analisar a construção do campo intersocietário, que envolve os Ramkokamekra-Canela e a sociedade brasileira regional no centro-sul do Maranhão. Nesse sentido, o trabalho percorre uma longa trajetória histórica situada entre as últimas décadas do século XVIII até o final do século XX e aborda os diferentes momentos desse vasto processo, que vão da formação das relações intersocietárias à dinâmica contemporânea dessas relações.

Os processos que levaram ao estabelecimento desse campo intersocietário envolvendo os grupos timbira no centro-sul do Maranhão e os agentes das frentes de expansão agrícola e pastoril tradicionais e a administração colonial no Maranhão, através da *territorialização* dos antigos *Capiekran* e *Sakamekran* e outros grupos timbira resultaram na emergência dos atuais Ramkokamekra-Canela. Como marca da especificidade desse processo destaca-se a “aliança” desse grupo junto ao poder *colonial*, o que levou à incorporação de outros grupos timbira por este sujeitos.

A consolidação desse campo intersocietário e sua acomodação ocorreram termos de uma *situação pastoril*, ou seja, da efetivação do processo de dominação dos grupos timbira e, em especial dos Ramkokamekra-Canela pela ação de agentes e instituições coloniais e pela continuidade dessa “aliança” ao longo do século XIX. Essa “aliança” encontraria seus limites na própria expansão da sociedade regional, especialmente de seus segmentos pastoris, que passaram a disputar o território residual dos Ramkokamekra constituindo o mote para os conflitos e “massacres” ocorridos durante a primeira metade do século XX.

A implantação do poder tutelar do SPI, a partir das primeiras décadas desse século, a despeito de não evitar novos confrontos entre os grupos timbira e os criadores do “sertão pastoril” configurou uma nova situação intersocietária e uma renovada “aliança” dos Ramkokamekra junto à agência tutelar, especialmente simbolizada através da imagem cultivada de Candido Rondon, tido como “pai dos índios”, provavelmente articulada à cosmologia do contato desse grupo, fundado no mito de Aukhê.

Os processos envolvendo o SPI no Maranhão, especificamente, em relação aos Ramkokamekra e as iniciativas voltadas à demarcação do território Canela, os programas econômicos e a presença de novos agentes atuaram como elementos de revigoração do *ethos* Canela diante dos criadores sertanejos e outros agentes regionais. Os processos ocorridos ao nível

do campo indigenista regional durante esse período, especificamente vinculados à dinâmica do poder tutelar exercido pelo SPI foram associados à emergência do movimento messiânico de 1963 e, especialmente a performance da líder messiânica Kraa-kwey, também conhecida como “Maria Castelo”, que reeditou a postura de um agente tutelar do final dos anos 30 articulando-a à perspectiva messiânica, em relação às “autorizações” para o abate do gado sertanejo. O ensaio de um novo “massacre” e a situação de “exílio” vivida pelos Canela foram também consideradas.

No processo de reordenamento dos Ramkokamekra, após o retorno ao seu território tradicional, sob o poder tutelar da FUNAI, foram fundamentais as iniciativas voltadas à demarcação e à efetivação desse poder junto a esse grupo, favorecendo a recomposição demográfica e social do grupo na década de 70 e início dos anos 80. Os conflitos no campo indigenista regional, especialmente no âmbito da então Ajudância de Barra do Corda e as ações voltadas à demarcação dos territórios indígenas no Maranhão nesse período, associados à implementação do Projeto Ferro-Carajás e do Programa Grande Carajás foram considerados como fatores de transformação nesse campo indigenista e de expectativas entre os grupos indígenas tendo em vista os recursos a serem implementados nessas áreas.

A emergência de novos movimentos sócio-religiosos entre os Ramkokamekra-Canela em 1980/83 e 1984 foram associados à presença do PFC e do PGC e, especificamente, dos recursos colocados às populações indígenas através do “Convênio CVRD-FUNAI” e implementados através de construções, da compra de veículos, demarcações de terras e programas econômicos, educacionais e de saúde. Esses recursos foram analisados como desencadeadores de novas manifestações messiânicas refletindo a expectativa dos Ramkokamekra-Canela na transformação das relações intersocietárias e na obtenção dos bens e técnicas dos “civilizados”. Nesse período, ocorreu um movimento messiânico de grande proporção, associado às expectativas dos Ramkokamekra em relação aos recursos vinculados ao “Projeto Carajás”.

Abordei, ainda, as transformações no campo indigenista regional durante as décadas de 80 e 90 e o esvaziamento do poder tutelar, especialmente da assistência até então prestada aos Canela. A busca de alternativas à assistência oficial e o ingresso de projetos comunitários, de “ajuda humanitária” e de “apoio” patrocinado por agências de desenvolvimento e implementados por pesquisadores foram considerados como fatores na emergência de um novo movimento sócio-religioso, durante a “virada do milênio”.

Esse trabalho apresentou, ainda, uma visão sobre as relações contemporâneas entre os Ramkokamekra-Canela, o Estado e sociedade brasileira regional, sob a égide do *desenvolvimento*, termo pelo qual têm sido designados os processos de mudança econômica e social desencadeados no Brasil, sobretudo, a partir do início dos anos 60. Em uma região até então isolada do processo econômico mais amplo do País, como é o caso do centro-sul maranhense, teve início um processo de transformação que atingiu de diferentes modos, os povos indígenas e a população regional, através da atuação do Estado e dos agentes vinculados ao capitalismo nacional e internacional.

Com a ascensão do regime militar, o *desenvolvimentismo* tornou-se uma política prioritária do Estado, o qual ampliou a rede de estradas, ofereceu financiamentos e subsídios à atividade empresarial buscando, assim, inserir a Amazônia legal e o Nordeste brasileiros nesse processo. O Projeto Ferro-Carajás e seus desdobramentos econômicos e impactos sociais são produtos dessa *política desenvolvimentista*, que alcançou de maneira avassaladora os povos indígenas dessas regiões, e especificamente os Ramkokamekra-Canela.

Como foi visto ao longo do trabalho, o Estado brasileiro, através de suas agências tutelares e de desenvolvimento envolveu os povos indígenas nesse processo, percebido como inexorável e formulou programas e projetos voltados à inserção desses povos nesse novo momento, sem que lhes tenha sido dada a oportunidade de escolha. Conflitos entre lideranças e grupos indígenas, agentes tutelares e desenvolvimentistas e segmentos regionais foram constantes e intensos durante a implementação do Projeto Ferro-Carajás e de seu segmento voltado a esses povos, o Convênio CVRD-FUNAI.

Procurei apontar as relações entre os processos sócio-religiosos deflagrados entre os Ramkokamekra-Canela e as estratégias e práticas do *desenvolvimento*, tanto em sua vertente regional, pela ação dos chamados projetos e programas desenvolvimentistas, como na sua variante comunitária, local e “étnica”, formas pelas quais o *desenvolvimento* chega e penetra junto aos grupos e sociedades indígenas, bem como às comunidades camponesas iniciando ou acentuando mudanças em curso, no sentido da ocidentalização desses grupos e sua inserção no mercado.

No caso específico dos Ramkokamekra, o messianismo ou a expectativa messiânica emerge como forma de compreensão dos processos de mudança em que estão inseridos e, ao

mesmo tempo, como modo de ação diante dessas transformações, no sentido de preservar sua autonomia relativa dentro do processo histórico que os levou à *dominação*.

A emergência desses movimentos constitui, ainda, um forte indicador de que os Ramkokamekra tem compreendido e interagido com os processos colocados pela *dominação*, a partir de suas próprias categorias culturais e de sua *consciência histórica*. Assim, essas transformações parecem ser entendidas a partir de um elemento central na ideologia Canela e dos outros povos timbira – o mito de Aukê – o qual atribui sentido e significado à origem e o lugar do “homem branco” em relação a essas sociedades.

Se na perspectiva desse mito, a existência do “mundo civilizado” – os “brancos”, seus bens, sua tecnologia, sua riqueza – é uma concessão dos próprios índios, isso os torna eternamente credores, o que significa que, de acordo com o “pacto de Aukê”, o “branco” – a sociedade brasileira, o poder tutelar, o Estado, os pesquisadores, os agentes do desenvolvimento – devem oferecer aos Canela a “contrapartida” de tudo que lhes foi ofertado pelo herói mítico. Devem, portanto, agir com generosidade e possibilitar aos “índios” o acesso aos seus bens.

A partir dessa perspectiva, os diferentes movimentos sócio-religiosos abordados nesse trabalho remetem à necessidade dos próprios Ramkokamekra, de “compreensão” e da “ação” diante dos processos contemporâneos de mudança social e econômica, sob a lógica do *desenvolvimento*, que os atinge tanto pelo fortalecimento da infra-estrutura da sociedade regional, à crescente pressão demográfica e econômica sobre seu território e sociedade; e pela mudança nas relações sociais, onde os territórios incorporados pelos agentes da antiga frente pastoril passam agora por um profundo processo de redefinição ambiental e econômica, através de projetos agrícolas hiper-empresariados que transformam o cerrado em vastos campos do agro-negócio.

O *desenvolvimento* se impõe, ainda, aos Ramkokamekra, através de projetos e programas de *desenvolvimento* “comunitário”, “local”, “auto-sustentável” e outros que chegam até os povos indígenas na forma de um “mercado de projetos” (Albert, 2000). Esse “mercado” tem transformado esses projetos, agora chamados de “etnodesenvolvimento”, em produtos de grande sedução aos povos indígenas, e especialmente aos Ramkokamekra. Uma visita à Aldeia Escalvado em 2004 e 2005 revelou transformações significativas na infra-estrutura local, em relação a uma década atrás – a implantação de rede elétrica, de sistema de água encanada e fossas sépticas, telefones comunitários e outros – viabilizadas através de projetos e programas voltados

ao “combate à pobreza rural”, à expansão de obras de infra-estrutura e outros financiados por agências internacionais e implementados por órgãos e agências governamentais.

De outro lado, intensificaram-se as pressões junto a pesquisadores, transformados também em agentes do *desenvolvimento*, para que esses supram as “necessidades” criadas pelo próprio desenvolvimento, através de novos “projetos” voltados tanto às atividades produtivas (agricultura, criação de gado, etc), como a outras “necessidades” que se tornam “essenciais”.¹

O “mergulho” dos Ramkokamekra no *desenvolvimento*, através do “mercado de projetos” constitui um processo em andamento e a ser descrito e analisado a longo prazo, o que não se limita ao espaço dessa tese. Essa investigação propiciará uma discussão atualizada em relação ao *desenvolvimento*, em suas várias acepções e às formas pelas quais os Ramkokamekra-Canela tem expressado, na atualidade, suas expectativas em relação aos processos contemporâneos de avanço do mundo ocidental sobre as sociedades *tradicionais*.

A título de encerramento desse trabalho faço referência ao Programa de Desenvolvimento Integrado do Maranhão, o PRODIM, um vasto programa de *desenvolvimento* voltado às comunidades rurais do Maranhão, implementado pelo Governo do Estado do Maranhão em “parceria” com o Banco Mundial (BIRD) lançado no final do mês de março de 2006, pelo Governador do Estado e demais autoridades².

Entre os convidados presentes, representantes de comunidades rurais, quilombolas e grupos indígenas, os quais compõem a “clientela” desse programa, se encontrava o líder Canela, Francisquinho Tep Hot, que em sua intervenção pronunciou a expectativa de seu povo em relação a esses recursos:

“Me ipeaj, Ihkãhhôc, hãpêu” (“Saúde, escola e trabalho”).

¹ Em meados da década de 1990, alguns líderes Ramkokamekra reivindicavam a instalação de uma “antena parabólica” na Aldeia Escalvado, para que tivessem acesso à programação televisiva. Mais recentemente, uma reivindicação expressa referia-se à instalação de uma estrutura de telefonia celular na mesma Aldeia para que os Canela tivessem acesso a esse “benefício”.

² Através do PRODIM estão sendo implementados projetos de desenvolvimento rural junto a comunidades camponesas, populações quilombolas e indígenas, com recursos de cerca de U\$ 40 milhões financiados pelo Banco Mundial em parceria com o Governo do Estado do Maranhão.

BIBLIOGRAFIA / FONTES

- ABREU, J. Capistrano de. **Capítulos da História Colonial: 1500-1800 & Os Caminhos Antigos e o Povoamento do Brasil**. 2ª ed. Brasília, Editora UnB, 1998.
- ACIW. **Projeto de Etnodesenvolvimento Auto-sustentável para a Aldeia Escalvado – Índios Canela – Maranhão – Brasil**. Associação Comunitária Indígena Wôokrô. (mimeo). Barra do Corda-MA, 2003.
- ALBERT, Bruce. Na Amazônia Brasileira: Entre a Nova Constituição e o “Mercado de Projetos”. In: www.sociambiental.org.br/ISA.htm. (06/10/03)
- ALMEIDA, A. W.B. de. **Carajás, a Guerra dos Mapas**. Belém, Falangola, 1994.
- ALMEIDA, J. M. G. de (Org). **Carajás, Desafio Político, Ecologia e Desenvolvimento**. São Paulo : Brasiliense; Brasília : CNPq, 1986.
- ALMEIDA, Ruben F. T. de. **Do Desenvolvimento Comunitário à Mobilização Política. O projeto Kaiowá-Ñandeva como experiência antropológica**. Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria, 2001.
- ANDRADE, Manuel C. de. *Paisagens e Problemas do Brasil*. 4ª ed. São Paulo, Brasiliense, 1973.
- _____ *Ensaio sobre a Realidade Maranhense*. São Luís, IPES, 1984.
- APEM – Arquivo Público do Estado do Maranhão. *Repertório de Documentos para a História Indígena no Maranhão*. São Luís, SECMA, 1997.
- AZANHA, Gilberto. *A Forma “Timbira”: Estrutura e Resistência*. Dissertação de Mestrado. FFLCL-USP, São Paulo, 1984.
- _____ Etnodesenvolvimento, Mercado e Mecanismos de Fomento: Possibilidades de Desenvolvimento Sustentado para as Sociedades Indígenas no Brasil. In: Lima, A.C. de S; Barroso-Hoffmann (orgs) *Etnodesenvolvimento e Políticas Públicas: Bases para uma nova Política Indigenista*. Rio de Janeiro, Contra Capa / LACED, 2002.
- BACHELARD, Gaston. *A Formação do Espírito Científico. Contribuição para uma psicanálise do conhecimento*. Rio de Janeiro, Contraponto, 1996.
- BALANDIER, Georges. *Sociologie Actuelle de L’Afrique Noire*. Paris, Press Universitaires de France, 1971.
- _____ “A Noção de Situação Colonial”. In *Cadernos de Campo*. São Paulo, FFCL-USP, 1996.
- BARABAS, Alicia. *Utopias Indias. Movimentos Sociorreligiosos em Mexico*. Editorial Grialbo S.A., México, 1989.

- BARATA, Maria Helena. *Os Pukobyê e os Kupun: Análise de um Drama*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Brasília, UnB, 1981
- BARTH, Fredrik. *Ethnic Groups and Boundaries* (Introduction). Bergen-Oslo/Boston: Universitets Forlaget / Little Brown, 1969.
- _____. *O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas*. Rio de Janeiro, Contracapa, 2000.
- BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Lisboa: DIFEL – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- _____. *Razões Práticas. Sobre a Teoria da Ação*. 4ª ed, Campinas, Papirus, 2003.
- BRANDES, Galeno E. *Barra do Corda na História do Maranhão*. São Luís, SIOGE, 1994.
- BROWN, Michael. “Beyond Resistance; A Comparative Study of Utopian Renewal in Amazônia”. In: *Ethnohistory*, 38:4, pp. 389-413, 1991.
- CABRAL, Maria. do Socorro C. *Caminhos do Gado*. São Luís, SIOGE, 1992.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. *O Índio e o Mundo dos Brancos*. São Paulo, Pioneira, 1972.
- _____. *Sociologia do Brasil Indígena*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro (1967), 1972.
- _____. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo, Pioneira, 1976.
- _____. *A Categoria de Desordem a Pós-Modernidade da Antropologia*. (mimeo). Campinas, UNICAMP-IFCH, Trabalhos em Antropologia, no. 01, abril /1987.
- _____. *O Trabalho do Antropólogo*. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora UNESP, 2000.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto & Luiz R. Cardoso de Oliveira. *Ensaio Antropológico sobre Moral e Ética*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1996.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. *Antropologia do Brasil. Mito, História, Etnicidade*. São Paulo, Brasiliense-EDUSP, 1986.
- _____. (Org) *Legislação Indigenista do Século XIX*. São Paulo, EDUSP-Comissão Pró-Índio/SP, 1992.
- _____. (Org) *História dos Índios no Brasil*. São Paulo, FAPESP-SMC / Companhia das Letras, 1992.
- CARVALHO, Carlota. *O Sertão. Subsídios para a História e Geografia do Brasil* (1924). 2ª edição, Imperatriz, Ética, 2000.
- CEDI. *Aconteceu. Povos Indígenas no Brasil – 85 / 86*. São Paulo, 1986.
- _____. *Aconteceu. Povos Indígenas no Brasil - 1987 / 88 / 89 / 90*. São Paulo, 1991.
- CLASTRES, Hélène. *O Profetismo Tupi-Guarani*. São Paulo, Brasiliense, 1982.
- CIFFORD, James. *A Experiência Etnográfica. Antropologia e Literatura no Século XX*. 2ª ed., Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2002.

- COELHO, Elizabeth M. B. *A Política Indigenista no Maranhão Provincial*. São Luís, SIOGE, 1990.
- _____. *Territórios em Conflito: A dinâmica da disputa pela terra entre índios e brancos no Maranhão*. São Paulo, HUCITEC, 2002
- CRUZ, Katiane, R. da. *Povos Indígenas e Políticas de Saúde no Brasil: O Específico e o Diferenciado como Desafios*. Dissertação de Mestrado. PPGPP-UFMA. São Luís, 2003.
- CRUZ, Olimpio M. da. *Caiuré Imana, o Cacique Rebelde*. Brasília, Thesaurus, 1982.
- _____. Relatório ao SPI sobre viagem aos Territórios das Aldeias do Ponto, Baixão Preto e Porquinhos (mimeo). 1959
- CVRD. Homepage. www.cvrd.com.br/cvrd/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?sid=194. (15/06/2006)
- CVRD-FUNAI. *Projeto Ferro-Carajás: Apoio às Comunidades Indígenas* (mimeo). Rio de Janeiro-Brasília, janeiro de 1982.
- CROCKER, William. “O Movimento Messiânico Canela. Uma introdução” (1967). In: Shaden, E. *Leituras de Etnologia Indígena*. São Paulo, C.E.N., 1976.
- _____. “Estórias das Épocas de Pré e Pós-pacificação dos Ramkokamekra e Apaniekra-Canela” Belém, *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, no.68, 1978.
- _____. *The Canela (Eastern Timbira). I. An Ethnographic Introduction*. Washington, Smithsonian Contributions to Anthropology, no. 33, 1990.
- _____. Canela : Enciclopédia : Povos Indígenas no Brasil : ISA. www.socioambiental.org/pib/epi/canela/print.htm (08/06/2006)
- DA MATTA, R. Mito e Anti-Mito entre os Timbira. In: *Mito e Linguagem Social*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1970, pp. 77-10.
- _____. Mito e Autoridade Doméstica. In: *Ensaios de Antropologia Estrutural*. Petrópolis, Vozes, 1972.
- _____. *Um Mundo Dividido: A Estrutura Social dos Índios Apinayé*. Petrópolis, Vozes, 1976.
- DROULERS, M. e MAURY, P. Colonização da Amazônia Maranhense. In: *Revista Ciência e Cultura*, no. 33, SBPC. São Paulo, agosto de 1981, pp 1033-1050.
- ESCOBAR, Arturo. *La Invención del Tercer Mundo. Construcción y Desconstrucción del Desarrollo*. Bogotá, Editorial Norma, 1996.
- _____. Antropologia y Desarrollo. www.unesco.org/iddi/ricis154/Escobarspa.html - (27/07/2006).
- _____. O Lugar da Natureza e a Natureza do Lugar: Globalização ou Pós-Desenvolvimento? In: Lander, E (Org). *A Colonialidade do Saber: Eurocentrismo e Ciências Sociais*. Buenos Aires, CLACSO, 2005.
- FELDMAN-BIANCO, Bela (Org.) *Antropologia das Sociedades Contemporâneas*. São Paulo, Global, 1987.

- FIALHO, Vânia. *Desenvolvimento e Associativismo Indígena no Nordeste Brasileiro*. Tese de Doutorado em Sociologia. Recife, UFPE-CFCH, 2002.
- FOLHES, Rodrigo T. *O Antropólogo como Nativo: Etnografia sobre a Produção do Relacionamento Etnográfico (William Crocker e os Ramkokamekra-Canela)*. Dissertação de Mestrado. IFCS-PPGAS-UFRJ, Rio de Janeiro, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. 16ª Edição. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2001
- FUNAI. Memorando no. 091/AJBC/80 do Chefe da Ajudância de Barra do Corda ao Delegado Regional da 6ª Dr, sobre Julgamento do sr. Miguel Veríssimo. (mimeo). Barra do Corda, 25/03/1980.
- _____. Relatório Informativo das Atividades da área da Ajudância de Barra do Corda, ano de 1980. B. Corda, 16/12/1980.
- _____. Plano dos Trabalhos Agrícolas dos Índios Canelas Referente ao Ano 1990 a 1991.(mimeo). Barra do Corda, FUNAI/ADR-BC/ P.I.Kanela, 1990
- FUNDAÇÃO GETÚLIO VARGAS. *Revista Agroanalysis*. Rio de Janeiro, IBRE,2001.
- GAGLIARDI, J. M. *O Indígena e a República*. São Paulo, UCITEC-EDUSP-SEC, 1989.
- GAIOSO, R. J. de S. *Compêndio Historio-Político dos Princípios da Lavoura no Maranhão*. Rio de Janeiro, Ed. Livros do Mundo Inteiro – SUDEMA, (1818) 1970.
- GEERTZ, Clifford. *O Saber Local*. Petrópolis, Vozes, 1997.
- GLUCKMAN, Max. *Análise de uma Situação Social na Zululândia Moderna*. In: Bela Feldman-Bianco, Op. Cit, pp 227-344.
- GOMES, Mércio P. *The Ethnic Survival of Tenethara Indians of Maranhão, Brazil*. (P.H.D) Miami, Universidade da Flórida,1977.
- _____. *Os Índios e o Brasil*. Petrópolis, Vozes, 1988.
- _____. *O Índio na História*. Petrópolis, Vozes, 2002.
- HEMMING, John. *Amazon Frontier. The Defeat of de Brazilian Indians*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press., 1987.
- JUNQUEIRA, C ; CARVALHO, E. (Org.) *A. Antropologia e Indigenismo na América Latina*. São Paulo, Cortez, 1981.
- LADEIRA, M. Elisa. *A Troca de Nomes e a Troca de Cônjuges: uma Contribuição ao Estudo do Parantesco Timbira*. Dissertação de Mestrado. FFLCH-USP. São Paulo, 1982
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *As Descontinuidades Culturais e o Desenvolvimento Econômico*. In: *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1993, pp. 317-327.

- LIMA, Antonio C. de S. *Um Grande Cerco de Paz: Poder Tutelar, Indianidade e Formação do Estado no Brasil*. Petrópolis, Vozes, 1995.
- _____ (org) *Gestar e Gerir. Estudos para uma antropologia da administração pública no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2002.
- _____ *Indigenismo no Brasil: Migrações e Reapropriações de um Saber Administrativo*. In: L'Estoile, B.; Neiburg, F & Sagaud, L.: *Antropologia, Impérios e Estados Nacionais*. Rio de Janeiro, Relume Dumará : FAPERJ, 2002.
- LIMA, A. C. de S. & M. BARROSO-HOFFMANN (orgs). *Etnodesenvolvimento e Políticas Públicas: bases para uma nova política indigenista*. Rio de Janeiro: Contra Capa / LACED, 2002.
- LYOTARD, Jean-François. *A Condição Pós-Moderna*. 8ª ed., Rio de Janeiro, José Olympio, 2004
- MARANHÃO, Arquivo Público do Estado. *Repertório de Documentos para a História Indígena no Maranhão*. São Luís, SECMA, 1997.
- MARQUES, Cezar A. *Dicionário Histórico-Geográfico da Província do Maranhão*. 3ª ed., Rio de Janeiro, Ed.Fon-Fon e Seleta, 1970.
- MAYBURY-LEWIS, D. (Org). *Dialectcal Societies. The Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1979.
- MARX, Karl. O 18 Brumário de Luis Bonaparte. In: *Manuscritos Econômicos e Filosóficos e outros textos escolhidos*. Col. "Os Pensadores". 4a ed, São Paulo, Nova Cultural, 1987-1988.
- MELATTI, J. Cezar. *Índios e Criadores. A situação dos Krahô na área pastoril do Tocantins*. Rio de Janeiro, ICS-UFRJ, 1967.
- _____ *O Messianismo Krahó*. São Paulo, Herder-EDUSP, 1972.
- _____ *Ritos de uma Tribo Timbira*. São Paulo, Atica, 1978.
- MOREIRA NETO, Carlos de A. *A Política Indigenista Brasileira durante o Século XIX*. Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Rio Claro (SP), 1971, 3 volumes.
- _____ *Índios da Amazônia, de Maioria a Minoria (1750-1850)*. Petrópolis, Vozes, 1988.
- NIMUENDAJU, Curt. *The Eastern Timbira*. University of California Press, Berkeley e Los Angeles, 1946.
- _____ *Os Apinayé*. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, 1983.
- _____ *Mapa Etnohistórico*. Rio de Janeiro, IBGE-Pró-Memória, 1987.
- _____ *Cartas do Sertão. De Curt Nimuendaju para Carlos Estevão de Oliveira*. Apresentação e notas de Tekla Hartmann. Lisboa, Museu Nacional de Etnologia, 2000.

- OLIVEIRA, Adalberto L. R. Relatório de Pesquisa no. 4 à FAPESP (Ago/86 a Fev/87). São Luís, dezembro de 1987.
- _____. Relatório de Pesquisa no. 5 à FAPESP (Mar/88 a Ago/88). São Luís, outubro de 1988.
- _____. “Canelas e Cristãos: Relações Interétnicas no Centroeste Maranhense. Relatório Final de Pesquisa. UFMA-FAPEMA. São Luís, junho de 1998.
- _____. *Ramkokamekra-Canela. Dominação e Resistência de um Povo Timbira no Centroeste Maranhense*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social.(mimeo) Campinas, IFCH – UNICAMP, 2002.
- _____. Projeto Carajás, Práticas Indigenistas e os Povos Indígenas no Maranhão. In: Peter Schröder (org): *Revista Antropológicas*, Ano 8, Vol. 15 n.2, 2004. UFPE-CFCH (PPGA). Recife: Ed. da UFPE, 2005.
- _____. Conflitos Intersocietários e Poder Tutelar: Canelas e Criadores nas Representações Documentais, Literárias e Pessoais. In: *25ª Reunião Brasileira de Antropologia*. Goiânia, 11-14/junho/2006. CD-Vol. 2.
- OLIVEIRA FILHO, J. P. *O Nosso Governo. Os Ticuna e o Regime Tutelar*. S.P./Marco Zero - Brasília/CNPq, 1988.
- _____. “Uma Etnologia dos “Índios Misturados”? Situação Colonial, Territorialização e Fluxos Culturais”. In: *Mana*, abril de 1998.
- _____. (Org) *Indigenismo e Territorialização: Poderes, Rotinas e Saberes Coloniais no Brasil Contemporâneo*. Rio de Janeiro, Contra Capa, 1998.
- _____. *Ensaio de Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ, 1999.
- O NORTE (Periódico). Barra do Corda, 08/11 a 29/11, 1913.
- ORO. Ari P. *Na Amazônia, um Messias de Índios e Brancos. Traços para uma Antropologia do Messianismo*. Petrópolis, Vozes, 1989.
- PEREIRA DE QUEIRÓZ, M. I.. *O Messianismo no Brasil e no Mundo*. 2ª Edição. São Paulo, Alfa-Omega, 1977.
- RIBEIRO, Darcy. *Os Índios e a Civilização*. Petrópolis, Vozes, 1982.
- RIBEIRO, Francisco de Paula. “Memória sobre as nações gentias que presentemente habitam o continente do Maranhão. Escrita no ano de 1819 pelo Major Graduado...” In: *Revista Trimestral do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro, 1841, Tomo III, pp. 184-455.
- _____. “Roteiro da viagem que fez o capitão Francisco de Paula Ribeiro às fronteiras da Capitania do Maranhão e da de Goyás no ano de 1815 em serviço de S.M. Fidelíssima”. In: *Revista Trimestral do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, 1848, Tomo X, pp.5-80.
- _____. “Descrição dos território de Pastos Bons nos sertões do Maranhão” (1819). In: Cardoso, Clodoaldo. *Municípios Maranhenses: Pastos Bons*, Rio de Janeiro, Serviço Gráfico do IBGE, 1946, pp. 45-87.

- RIBEIRO, Gustavo L. Ambientalismo e Desenvolvimento Sustentado. Nova Ideologia / Utopia do Desenvolvimento. In: *Revista de Antropologia*, no. 34. São Paulo, USP, 1991, pp 59-101.
- SACHS, Wolfgang (ed) *Dicionário do Desenvolvimento. Guia para o conhecimento como poder*. Petrópolis, Vozes, 2000.
- SANTOS, Boaventura de S. *Introdução a uma Ciência Pós-Moderna*. Rio de Janeiro, Graal, 1989.
- _____. (org) *Globalização e Ciências Sociais*. São Paulo, Cortez, 2002.
- SCHRÖDER, Peter. Economia Indígena. Situação Atual e Problemas Relacionados a Projetos Indígenas de Comercialização na Amazônia Legal. Recife, Ed. Universitária da UFPE, 2003.
- _____. Guajajara: Enciclopédia : Povos Indígenas no Brasil : ISA.
www.socioambiental.org/pib/epi/guajajar/print.htm. (08/06/2006)
- SEDEC-MA. Projeto Comunitário Canela. (mimeo). São Luís, 1990.
- SILVA JUNIOR, J. A. da. O Messianismo Ramkokamekrá: uma pequena introdução. (mimeo). São Luís, UFMA/CCH/DAS, 2003.
- _____. Awkkê Resignificado: Os Movimentos Messiânicos Canela. Monografia. Bacharelado em Ciências Sociais. São Luís, UFMA, 2006.
- SOUSA MARTINS, José de. "Frente de Expansão e Frente Pioneira". In *Capitalismo e Tradicionalismo*, São Paulo, Pioneira, 1975.
- _____. *Fronteira. A degradação do Outro nos confins do humano* São Paulo, USP-HUCITEC, 1997.
- SPI – Serviço de Proteção aos Índios. *Informação no. 22*. A.C. Doc. 126, Filme 380, Fot. 1420-1432, 28/12/1941.
- _____. *Relatório do Chefe da S.O.A.*. A.C. Doc. 161, Filme 380, Fot. 1433-1440, 29/07/1949.
- SWARTZ, Marc L. *Local Level Politics. Introduction*. Michigan State University, 1968.
- SWARTZ, M.L.; TURNER, V. & TUDEN, A. *Political Anthropology. Introduction*. Chicago, Aldine, 1966.
- TURNER, Terence. De Cosmologia a História: Resistência, Adaptação e Consciência Social entre os Kayapó. In: Viveiros de Castro, E.; Carneiro da Cunha, M (Org) *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. São Paulo, NHII-USP : FAPESP, 1993.
- VARGA, István van D. *Pelas Fronteiras do Indigenismo e do Sanitarismo: a Atenção às DST em Comunidades Indígenas no Contexto das Políticas e Práticas Indigenistas e de Saúde, na Pré-Amazonia*. Tese de Doutorado, FSP-USP, São Paulo, 2002.

- VELHO, Otávio G. *Frentes de Expansão e Estrutura Agrária*. Rio de Janeiro, Zahar, (1972) 1981.
_____ *Sociedade e Agricultura*. Rio, Zahar, 1982.
- VERDUM, Ricardo (org) *Assistência Técnica e Financeira para o Desenvolvimento Indígena. Possibilidades e desafios para políticas públicas*. Rio de Janeiro / Brasília: Contra Capa Livraria / NEAD-MDA, 2005.
_____ *Etnodesenvolvimento: Nova/Velha Utopia do Indigenismo*. Tese de Doutorado. Brasília, CEPPAC/ICS – UNB, 2006.
- WEBER, Max. *Economia e Sociedade. Fundamentos da Sociologia Compreensiva*. Vol. 1. 3ª ed., Brasília, Editora UnB, 1994, pp. 139-198.
_____ *Economia e Sociedade. Fundamentos da Sociologia Compreensiva*. Vol. 2, Brasília, Editora UnB, 1999, pp. 187-331.
_____ *Conceitos Básicos de Sociologia*. São Paulo, Centauro, 2002.
- WOLF, Eric R. *Antropologia e Poder. Contribuições de Eric Wolf*. Org: Bela Feldman-Bianco e Gustavo Lins Ribeiro. Brasília: Ed. UnB; São Paulo: Ed. UNICAMP, 2003.
- WORSLEY, Peter. *Elle sonera, la trompette. Le cult du Cargo em Melaneise*. Paris, Payot, 1971.
- WRIGHT, Robin. M. “Uma Conspiração contra os Civilizados”: História, Política e Ideologias dos Movimentos Milenaristas dos Arawak e Tukano no Noroeste da Amazônia. In: *Anuário Antropológico/89*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1992, pp 191-231.
_____ (org) *Transformando os Deuses. Os múltiplos sentidos da conversão entre povos indígenas no Brasil*. Vol. I e II. Campinas, Ed. UNICAMP, 1999 e 2005.
_____ *História Indígena e do Indigenismo no Alto Rio Negro*. Campinas : Mercado de Letras; São Paulo : Instituto Sócioambiental-ISA, 2005.
- ZANNONI, Cláudio. *Conflito e Coesão: o dinamismo Tenetehara*. Brasília, CIMI, 1999.
- ZARUR, George C.L. (org) *Região e Nação na América Latina*. Brasília: Ed. UnB / São Paulo: IOE, 2000.